

Conception du temps et développement intégré

par Musambi, Malongi Ya Mona

**Thèse présentée à l'École des Études Supérieures
et de la Recherche de l'Université d'Ottawa en
vue de l'obtention du Doctorat en Philosophie**



Musambi, Malongi Ya Mona, Ottawa, Canada, 1994



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-612-15748-2

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

RÉSUMÉ DU LIVRE

Se fondant sur l'ambivalence du rapport entre représentation du temps et mode d'être d'une société, rapport qui peut s'avérer développant ou non-développant, voire sous-développant, l'auteur formule, par une interprétation nouvelle des philosophies du temps chez Aristote, Saint Augustin, Kant, Hegel, Heidegger et dans la pensée africaine, la thèse suivante: toute société soucieuse de son développement, devrait socialiser ses membres dans la conscience d'une perception du temps "vectorielle" et projective, unitaire, continue, cumulative et dialectique, appropriée au niveau de la conscience individuelle et sociale, articulée à la notion de temps de plénitude et de temps comme lieu de socialité.

Un livre qui apporte une contribution scientifique, par une analyse nouvelle des philosophies classiques du temps, une définition du rapport entre conception du temps et développement, une articulation des diverses catégories du temps chez cinq philosophes au concept de développement, la formulation d'une théorie du temps comme condition d'un développement intégré, et une étude de la conception africaine du temps dans une perspective de la problématique du développement.

AVANT-PROPOS

Par la rédaction de cette thèse, j'ai réalisé combien il est invraisemblable le cliché qui décrit l'écrivain travaillant dans la solitude, dont les idées jaillissent d'une source intérieure, sous le charme de l'inspiration. En effet, ce travail a bénéficié d'un concours appréciable de plusieurs personnes.

Je pense en premier lieu au professeur Carlos Bazan qui en a assuré la direction. En dépit de ses lourdes charges d'enseignement et de doyen de la faculté des arts, il a suivi minutieusement les différents stades de rédaction de cette étude. Ses nombreuses suggestions et son insistance pour une plus grande rigueur dans l'énoncé des concepts ont été extrêmement utiles pour la formulation de la pensée.

Le professeur Crispin Ngwey, doyen de la faculté de philosophie des Facultés Catholiques de Kinshasa, a aussi contribué, par des suggestions de grande valeur, à l'élaboration de ce travail.

Je voudrais aussi mentionner l'École des Études Supérieures et le chef du département de philosophie, le professeur Hilliard Aronovitch, pour le soutien inestimable qu'ils m'ont toujours apporté.

Enfin, il y a ceux dont la contribution reste dissimulée, mais sans lesquels je n'aurais pu mener à bien la rédaction cette oeuvre. Je pense particulièrement à mon épouse et à mes trois enfants. Sans leur affection et leur soutien, des pas décisifs n'auraient sans doute jamais été franchis. J'ai quelquefois manqué aux enfants à cause de cette autre progéniture: cette thèse. Qu'ils veuillent trouver en celle-ci le couronnement de leur patience.

Je ne pourrai malheureusement pas nommer tant d'amis et tant d'autres personnes qui m'ont soutenu et encouragé à quelque stade du cheminement de mes recherches. Qu'ils soient tous assurés de ma reconnaissance.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	I
TABLE DES MATIÈRES	II
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
1. Intérêt et objet du travail	1
2. Contribution de la recherche	6
3. Développement: définition du concept	7
4. Problématique	16
5. Sources et documents	27
6. Approche méthodologique	28
7. Plan du travail	29
I ^{ère} partie: CONCEPTIONS PHILOSOPHIQUES DU TEMPS	31
Introduction	32
Chap.1. <u>Notion aristotélicienne du temps</u>	32
Introduction	32
§1. Temps et mouvement	34
§2. Définition aristotélicienne du temps	37
§3. La notion d'instant	40
§4. "Être dans le temps"	43
§5. De la relation du temps à l'âme	47
Conclusion	48
Chap.2. <u>La conception du temps chez saint Augustin</u>	53
Introduction	53
§1. Y eut-il un temps antérieur à la création?	55
§2. La nature du temps	58
§3. Le problème de la mesure du temps	64

	III
§4. L'ambivalence du temps	64
Conclusion	69
Chap.3. <u>Temps et histoire chez Kant</u>	72
Introduction	72
§1. Du temps	73
§2. De l'histoire	82
Conclusion	96
Chap.4. <u>Histoire et temps chez Hegel</u>	101
Chap.5. <u>Temporalité et historialité chez Heidegger</u>	123
Introduction	123
§1. Le Dasein	126
§2. Temporalité	131
§3. Historialité	140
Conclusion	144
II ^{ème} Partie: CONCEPTION DU TEMPS ET DÉVELOPPEMENT INTÉGRÉ	146
Introduction	147
Chap.1. <u>Examen des conceptions du temps au regard de la question du développement</u>	147
§1. Aristote	147
1.1. La dimension cosmique du temps	148
1.2. Identité et altérité du temps	150
1.3. Génération et corruption	152
1.4. La notion de "telos"	154
§2. Saint Augustin	156
2.1. Succession et écoulement du temps	157
2.2. L'unité du temps	158

	IV
2.3. Dégénérescence et génération	160
§3. Kant	164
3.1. Subjectivité du temps	165
3.2. Simultanéité et intersubjectivité	166
3.3. Succession et unité du temps	168
3.4. Sens de l'histoire et progrès	170
§4. Hegel	172
4.1. Sens de l'histoire	172
4.2. Autoconstitution	173
4.3. Représentation supérieure de soi	175
4.4. La notion de dialectique et négativité	177
§5. Heidegger	183
5.1. Modalités de la temporalité	182
5.2. Temporalité extatique du Dasein	189
Chap. 2. <u>Conception du temps et développement intégré</u>	192
§1. Temps "linéaire" et projectif	192
§2. Unité, continuité et discontinuité	209
§3. Temporalité et temps social	216
Conclusion	223
III ^{ème} Partie: CONCEPTION AFRICAINE DU TEMPS ET PROJET DE DÉVELOPPEMENT	225
Introduction	226
Chap. 1. <u>Perception africaine du temps</u>	228
Introduction	228
§1. Sériation culturelle du temps	231
§2. Les extases temporelles	241

§3. Le sens du temps africain et conception de l'histoire	254
§4. Conclusion du chapitre	263
Chap. 2. <u>Conscience du temps et projet de développement</u>	275
CONCLUSION GÉNÉRALE	286
BIBLIOGRAPHIE	292

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. Intérêt et objet du travail

Le temps est sans doute la notion la plus triviale, cependant l'une des moins faciles à définir. Dans l'immense majorité des cas, la plupart des hommes ne considèrent pas le temps comme un problème. Ils agissent comme s'il leur était donné, comme s'il était tout acquis et toujours disponible.

Sans doute, s'aperçoivent-ils de sa limitation quand ils arrivent à en manquer. En somme ils oublient de penser au temps de la même façon qu'ils oublient de penser à l'air qu'ils respirent. Que cet air vienne à leur faire défaut, ils deviennent conscients de son importance. Mais dans les deux cas, manque d'air ou manque de temps, prend-on réellement conscience du phénomène?

Et pourtant, un regard plus attentif permet de révéler la place centrale de la question du temps aussi bien dans le vécu quotidien que dans l'histoire de la philosophie. Les philosophes grecs, et particulièrement Aristote, ainsi que ceux du Moyen Âge, notamment Saint Augustin et Thomas d'Aquin, en ont fait l'objet de fines analyses et de longues discussions. Plus tard, nous voyons la même question soulever de longs et passionnés débats, auxquels prennent part Descartes, Clarke, Leibniz, Newton et bien d'autres, sans toutefois se rallier à une conception

commune. De nos jours encore, savants et philosophes rivalisent de zèle pour dissiper les apories qui obscurcissent la problématique du temps. Aussi compte-t-on à ce jour plusieurs perspectives de réflexion, dont chacune connaît des défenseurs convaincus et acharnés tout autant que des adversaires opiniâtres¹.

La question du temps a été depuis toujours au centre de l'existence humaine et des préoccupations quotidiennes. Comme le souligne Louis Lavelle², le temps est le problème central de la philosophie, celui qui engendre tous les autres. En effet, notre vie toute entière n'est un problème que parce qu'elle se déroule dans le temps; le mystère de la vie, c'est celui de son origine et de son dénouement (deux catégories temporelles). C'est pourquoi Grondin écrit:

D'une manière générale, on peut dire que le temps représente le thème capital de la philosophie. Toutes les véritables questions fondamentales prennent en effet source et sens à partir de notre condition temporelle ou finie³.

¹ À propos des courants philosophiques sur la question du temps, lire:

- M. HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux...*, (1985).
- D. NYS, *La notion de temps...*, (1925).
- P. RICOEUR, *Temps et récit*, tome I, (1983).
- P. RICOEUR, *Temps et récit*, tome II..., (1984).
- P. RICOEUR, *Temps et récit*, tome III..., (1985).

² Cfr L. LAVELLE, *De l'intimité spirituelle*, (1955), p.137.

³ J. GRONDIN, "L'oubli métaphysique...", dans *L'espace et le temps*, (1991), p.260.

Les problèmes que posent l'intelligence et la volonté à l'intérieur de notre vie, impliquent le temps comme la condition qui permet aussi bien de les poser que de les résoudre: en effet, connaître c'est chercher la cause des phénomènes - référence au passé -, et agir, c'est choisir une fin que l'on se propose de réaliser - référence au futur.

De même, pour Levy-Valensi, «la philosophie a toujours senti que le problème du temps constituait la clef de voûte de ses édifices, la voie royale de ses intuitions»⁴.

Alphonse de Waelhens fait le même constat:

[...] la temporalisation est au centre de la réalité humaine toute entière. C'est à partir d'elle - et d'elle seulement - qu'il nous devient possible de concevoir et d'interpréter tout ce qui fait l'existence de l'homme: sa connaissance, son pouvoir d'agir ou de poursuivre des fins siennes, sa liberté, sa capacité d'affection au sens le plus général⁵.

Le problème du temps est toujours d'actualité dans les consciences des hommes et des nations d'aujourd'hui. Le soin si minutieux avec lequel nous plaçons les faits dans leurs cadres temporels marque un des aspects sans doute les plus originaux de notre époque. Tout événement humain est pensé et situé dans son horizon propre. À chacun sa propre lumière: il ne s'éclaire que de certaines simultanités ou successions précises. On peut s'en apercevoir aisément dans les sciences, où le savant essaye de comprendre et d'expli-

⁴ E.A. LEVY-VALENSI, *Le temps...*, (1965), p.194.

⁵ A. DE WAELEHENS, *La philosophie et les expériences...*, (1961), p.174.

quer un phénomène en le reliant à d'autres, c'est-à-dire à ses antécédents et ses succédants. C'est en ce sens qu'il faudrait comprendre cette affirmation de Levy-Valensi: «De façon générale, toute cohérence est maîtrise d'un schème temporel, fut-il élémentaire»⁶. Il n'en va pas autrement pour Chaix-Ruy:

Le temps est la condition même sans laquelle aucun événement ne serait pour nous intelligible; si bien qu'il nous faut le repenser d'une façon en quelque sorte logique pour pouvoir relier les uns aux autres les événements qui s'y succèdent⁷.

Avant d'être au centre d'un débat théorique, le temps est d'abord vécu. Dans le monde des phénomènes, tout change perpétuellement. Dans le monde des vivants, les êtres naissent, grandissent et disparaissent; dans le monde social, les empires et les civilisations se succèdent; dans mon existence, je ne cesse de devenir.

L'existence implique donc une corrélation avec le temps. Louis Lavelle écrit bien à propos:

si le problème fondamental de l'existence, c'est celui de la relation entre l'être et le néant: "pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? pourquoi moi-même, en tant qu'être fini, ai-je été tiré du néant et dois-je y retourner un jour"? , on voit sans peine que cette relation entre l'être et le néant suppose le temps et ne peut être posée et définie que par lui⁸.

Et Lavelle précise:

⁶ E. A. LEVY-VALENSI, *Op. cit.*, p.13.

⁷ J. CHAIX-RUY, *Les dimensions de l'être...*, (s.d.), p.78.

⁸ L. LAVELLE, *La dialectique de l'éternel présent...*, T.III, (1945), p.23.

«affronter l'être au néant, c'est toujours impliquer que l'être a eu un commencement. Or cette idée de commencement n'a de sens que par rapport au temps»⁹.

Cependant la question du rapport entre temps et existence ne se limite pas à la seule question de l'être et du néant; elle se pose aussi en termes de lien entre conception du temps et vécu sociétal. Parce qu'elle se rapporte à une culture, d'une manière spécifique, la perception du temps conditionne en effet la vision du monde de chaque société et son mode d'être.

Suivant le mode d'intériorisation du temps, le rapport entre représentation du temps et existence sociétale peut contribuer, comme nous le verrons, à la promotion intégrale de la personne et de la société, à maintenir un espace de vie archétypal et paradigmatique, ou encore à créer des conditions de perte d'initiative historique. En d'autres mots, la relation entre conception du temps et mode d'être peut être développante ou non-développante, voire sous-développante.

Au regard de ce qui précède, notre travail entend s'interroger sur les conditions d'articulation de la conception du temps et le développement intégré. Il s'agit en substance de répondre à cette question: comment concevoir le temps pour que, de ce point de vue, un développement soit possible?

⁹ *Ibidem*, pp.23-24.

2. Contribution de la recherche

L'articulation du temps et du développement est un sujet qui a été à peine effleuré en philosophie. On note toutefois, dans certains ouvrages et articles (de philosophie), des passages sur ce thème. L'étude amorcée ici présente trois mérites essentiels:

- elle pose la problématique même du rapport entre conception du temps et développement, c'est-à-dire qu'elle identifie les axes principaux auxquels peuvent se ramener les interrogations soulevées à ce sujet, les travaux antérieurs ayant abordé le thème soit allusivement, soit au passage, soit encore partiellement;
- elle dégage, à partir de l'analyse du concept de temps chez cinq philosophes, des catégories temporelles en vue d'une réflexion sur l'articulation entre temps et projet de développement intégré;
- enfin, elle définit une théorie du temps en réponse à la question: «comment concevoir le temps pour que, de ce point de vue, un développement soit possible?». Nous privilégions une conception du temps qui est linéaire et projective, unitaire, continue, cumulative et dialectique, appropriée à la conscience individuelle et sociale, et qui intègre le temps en tant que lieu de plénitude, de socialité et de vitalité.

C'est principalement par ce triple apport, que le présent travail entend avancer le débat sur le thème

général du rapport entre représentation du temps et développement.

3. Développement: définition du concept

Les notions clés de la présente étude demeurent sans aucun doute le temps et le développement. L'analyse du concept de temps devant couvrir la première partie de cette étude, nous nous limiterons maintenant à définir uniquement le terme développement. Alain Pons¹⁰ rapporte que le mot développement a été employé pour la première fois dans son sens biologique par Charles Bonnet en 1754.

D'après Olivier Bloch¹¹ ce concept trouve ses origines dans une série de notions et de thèmes, depuis l'antiquité, et qui sont tout aussi de modèle ou d'application biologique: le vocabulaire lucrezien utilise le terme "semence", prolongeant en cela la lignée de la médecine et de la cosmogonie d'Empédocle, pour expliquer l'apparition de toutes choses par l'existence antérieure de germes matériels, toujours présents bien qu'invisibles.

L'antimatérialisme n'est pas en reste, notamment avec la thèse aristotélicienne de la préexistence nécessaire d'une forme achevée qui fait passer de la puissance à

¹⁰ Cfr A. PONS, "L'idée de développement", dans *Entre forme et histoire...*, (1988), p.187.

¹¹ Cfr O. BLOCH, Avant-propos, dans *Entre forme et histoire...*, (1988), p.8.

l'acte les formes virtuelles que recèle la matière, ou encore la notion stoïcienne et augustinienne de "raisons séminales" qui régissent le devenir de chaque individu comme celui du monde dans sa totalité¹².

C'est récemment que les termes développement et sous-développement sont entrés dans la littérature économique tout comme dans le langage courant. Celso Furtado y observe deux sens distincts: le premier se réfère à l'évolution d'un système social de production dans la mesure où celui-ci élève la productivité de l'ensemble de la force de travail; le second concerne le degré de satisfaction des nécessités humaines¹³.

Avec Philippe Hugon¹⁴, nous conviendrons que l'essentiel du corpus théorique de l'économie du développement a été élaboré au lendemain de la seconde guerre mondiale. Les théoriciens néo-classiques et keynésiens réduisent la problématique du développement à la théorie de la croissance, aux imperfections du marché et à l'économie internationale; tandis que les «constructeurs» de l'économie du développement, eux, focalisent leur

¹² Sur la dimension biologique du concept développement, lire également:
 - J. ROBIN, *De la croissance au développement humain*, (1975).
 - Fr. PEROUX, *Pour une philosophie du nouveau...*, (1981), pp.11-13.

¹³ Cfr C. FURTADO, *Brève introduction...*, (1989), p.23.

¹⁴ Cfr Ph. HUGON, *Économie du développement*, (1989), p.5.

attention sur les structures des économies des pays dits développés ou sous-développés. Les débats sont alors théoriques et conceptuels.

Dans un contexte dominé par la décolonisation de l'Afrique, les guerres de libération nationale et l'affirmation des identités, on constate, vers les années 60, une radicalisation du questionnement; les hypothèses des théories du développement portent davantage sur la modélisation. Les débats deviennent plus idéologiques.

Vers le milieu des années 70, marqué par l'intérêt pour les questions de gestion, on observe un certain rapprochement théorique des courants sur des questions concrètes; alors qu'au plan de la politique économique, l'universalisme des modèles libéraux contraste avec le particularisme des modèles alternatifs. Les enjeux sont surtout de politique économique¹⁵.

S'il ne nous appartient pas ici d'analyser les théories «développementalistes» que nous venons d'effleurer, au moins pourrions-nous dire que le concept de

¹⁵ Sur les théories du développement, lire parmi d'autres:
 Ph. HUGON, *Op. cit.*, pp.39-80; à la p.40: «Tableau II des écoles de pensées développementalistes»: Interventionnistes keynésiens, Libéraux néo-classiques, Réformistes structuralistes, Radicaux marxistes, Néoricardiens.
 Fr. PERROUX, *Op. cit.*, pp.81-152, 235-265.
 Ph. AYDALOT, *Essai sur la théorie du développement*, (1971).
 La pluralité des mondes. Théorie et pratiques du développement, (1975).
 J.-M. ALBERTINI, *Les mécanismes du sous-développement*, (1971).
 F. H. CARDOSO, *Sociologie du développement en Amérique latine*, (1969).

développement a pu signifier, au lendemain de la deuxième guerre mondiale, «croissance», précisément «croissance économique», qui est un processus quantitatif de l'expansion de la production, c'est-à-dire augmentation du revenu global divisé par le nombre d'habitants; croissance qui se calcule, selon une approche statistique, à partir des indicateurs d'ordre démographique, social (santé, alimentation, instruction, emploi) et économique (revenu ou produit par habitant, distribution de la production, composition des exploitations, niveau des investissements, etc).

Opposée à l'approche structurale qui considère la nature [et non seulement le degré] des économies dites développées, l'approche statistique a longtemps été critiquée, en sa nature, en ses effets, en ses fondements idéologiques autant que dans son mode de calcul, par les tenants des «théories culturelles du développement»¹⁶ et plusieurs autres penseurs comme par exemple Fr. Perroux, Pecqueur, Julien, Bungener, Vachon, J.-M. Albertini, Lebret, Samir Amin, Grinevald, Hugon, Fr. Partant, Reynaud, Robin, J. Ki-Zerbo, J. M. Ela, etc. Sans prétendre commenter ici les critiques formulées par ces auteurs, retenons, dans le seul souci de fixer les idées, deux

¹⁶ Nous suggérons spécialement les lectures suivantes:
 L. T. KHÔI, *Culture, créativité et développement*, (1992).
 X. DUPUIS, *Culture et développement...*, (1991).
Spécificité et dynamique des cultures négro-africaines, (1986).

leçons. La première c'est que, pour ces auteurs, non seulement la croissance économique ne signifie pas développement, ne suffit pas à développer une société, et que même elle peut être dévastatrice à certains égards; non seulement elle est un modèle arbitrairement imposé; mais encore son mode de calcul est figé et figeant, son approche réductionniste et simpliste.

La deuxième leçon c'est la nécessité d'une préhension plus englobante du développement. De quelque manière qu'on le définisse, il apparaît que le développement déborde la croissance économique, dans la mesure où il entend promouvoir tout l'homme, c'est-à-dire l'homme considéré dans la totalité de ses dimensions matérielle, éthique et spirituelle. C'est dire que le développement est un processus intégral. Aubert écrit bien à propos:

[...] le développement est un processus de valorisation humaine des personnes et des sociétés qui, à travers l'amélioration des conditions matérielles d'existence, permet un épanouissement de l'être individuel et collectif. Processus d'accomplissement humain intégral, il est bien une marche progressive vers une meilleure humanité¹⁷.

Lebret dit avec raison que le développement ne consiste pas seulement à élever les éléments matériels des niveaux de vie, mais des hommes en tant qu'hommes avec leurs dimensions intellectuelles, morales, sociales et

¹⁷ J.-M. AUBERT, *Pour une théologie...*, (1971), p.198.

spirituelles¹⁸. Partant parle d'«évolution globale»¹⁹; Perroux, aussi de développement global:

[...] global, dit-il, désigne une vue d'ensemble des dimensions d'un tout humain et la diversité des aspects qui doit être assumée dans leurs relations, au-delà des analyses spéciales²⁰.

Certains auteurs utilisent des expressions similaires: «développement global», «développement total», «développement non exclusivement économique», etc. Notons que *intégral* ne signifie pas seulement «tout l'homme», mais aussi «chaque homme», c'est-à-dire «tous les hommes», «toute la société».

Au travers de la notion de développement intégral, se profile une conception de l'homme, de l'homme qui n'est pas simplement «homo consumens», «homo oeconomicus», «homo faber», mais plutôt homme préhendé dans la totalité de son être, comme valeur en soi, sujet et fin du développement.

Conquête et quête de plénitude d'être de tout l'homme et de tout homme, le développement doit être un processus intégré. En d'autres termes, la promotion de l'ensemble des dimensions de l'homme doit se réaliser en harmonie les unes avec les autres.

Le terme *intégré* est polysémique comme le remarque Perroux²¹. Dans les théories du développement, on parle

¹⁸ Cfr L. J. LEBRET, *Développement...*, (1967), p.83.

¹⁹ Cfr Fr. PARTANT, *Op. cit.*, notamment à la p.29.

²⁰ Fr. PERROUX, *Op. cit.*, p.30.

²¹ *Ibidem*, p.31.

d'«intégration plurinationale», quand des nations sont rassemblées en un tout plus cohérent. Plus généralement, le terme intégration désigne le rassemblement d'unités ou de facteurs en un même ensemble. Le **développement intégré** signifie alors soit l'intégration plurirégionale, soit la meilleure cohésion des secteurs, régions, et classes sociales. Mais l'usage que nous en faisons ici signifie un développement dans lequel se réalise une cohésion des différentes dimensions de l'homme. D'autres auteurs utilisent les expressions «développement harmonisé»²², «développement coordonné»²³, «développement équilibré», «développement cohérent», etc. Voici comment Julien et Sasseville définissent le développement intégré, définition qui paraît se limiter aux seuls aspects matériels:

Le développement intégré est un développement cohérent, mais harmonisé aux fins d'améliorer la condition de vie des hommes et de leurs institutions, c'est-à-dire, un développement de leur niveau d'accessibilité aux systèmes de production de biens et de services dans la sécurité d'un milieu de vie sain et de salubrité croissante²⁴.

Processus intégral et intégré, le développement doit être endogène. Le terme endogène s'oppose à exogène qui signifie constitué ou dépendant de l'extérieur. Le concept de développement endogène, entend mettre en évidence l'idée que le développement procède des aspirations des peuples

²² Cfr P.-L. REYNAUD, *Seuil de modernisation...*, (1969).

²³ Cfr L.-J. LEBRET, *Op. cit.*, p.83.

²⁴ P.-A. JULIEN et J.-L. SASSEVILLE, *Théorie de l'action et développement intégré*, texte de conférence, (1979), p.27.

qui choisissent d'accéder à une forme d'existence supérieure en fonction de leurs idéaux, de la représentation qu'ils se font d'eux-mêmes et des potentialités que leur offre leur espace physique et culturel.

Comme le dit Joseph Ki-Zerbo, le développement est un processus authentique et autonome. Il écrit en effet:

[...] le véritable développement ne peut surgir que de son enracinement dans les sources culturelles et traditionnelles de chaque pays. Pour chaque peuple, se développer c'est se découvrir, se renouveler, c'est faire appel au pouvoir créateur des hommes afin que puisse éclore et s'épanouir toutes les virtualités [...]²⁵.

On ne développe pas; on se développe. Le développement est un processus par lequel l'homme accède à plus d'autonomie et à plus de maîtrise de son histoire. Le projet de développement est essentiellement projet de liberté, dans la mesure où progressivement l'homme se libère des contraintes que la nature fait peser sur lui pour pouvoir se sentir davantage épanoui selon ses visées propres²⁶.

²⁵ J. KI-ZERBO, *Culture et développement*, (1976), p.7.

²⁶ Pour une analyse approfondie de la notion de développement endogène, dit aussi «développement autocentré» ou «développement par en bas», se rapporter entre autres à: J.-M. ALBERTINI, *Op. cit.*, p.183.
P. BUNGENER, "Problèmes dans les relations...", dans *La pluralité des mondes*, (1975), pp.9-30, spécialement à la p.12 et 22.
E. DUSSEL, *Histoire et théologie de la libération...*, (1974).
R. GARAUDY, *Appel aux vivants*, (1979).
R. GARAUDY, *Pour un dialogue des civilisations...* (1977).
B. PECQUEUR, *Le développement local: mode ou modèle?*, (1989), particulièrement à la p.47.
F. PERROUX, *Op. cit.*, spécialement p.19 et 31.

L'exigence d'un développement endogène ne doit pas cependant céder au relativisme ni au repli sur soi. Le développement est une tâche qui requiert une solidarité et une coopération entre les hommes.

Enfin, nous concevons le développement davantage comme un processus continu et dialectique. Continu dans la mesure où le développement est devoir être, quête et conquête permanente de réalisation de soi, jamais figé ni limité à un seul instant. Processus continu, le développement doit s'effectuer par phases: toute étape franchie doit être toujours déjà et nécessairement niée, cependant sursumée, et servir comme d'un nouveau point de départ, afin d'accéder à un niveau qui apporte plus de dignité humaine, plus de liberté et un meilleur espace vital. C'est dire que le développement un processus dialectique.

Bref, nous estimons que, de quelque manière qu'on le définisse, on devrait avoir conscience du caractère intégral et intégré, endogène et solidaire, continu et dialectique du développement

La notion de développement suppose une mise en perception temporelle de l'existence de manière à ce que sa succession chronologique paraisse coïncider avec sa détermination axiologique. Il s'agit d'une conception du mode d'être personnel et social comme impliquant une tendance vers le meilleur. En ce sens, le développement

évoque l'idée d'un mouvement de dépassement, d'ascension vers plus de dignité, vers plus d'épanouissement.

4. Problématique

La problématique du temps, selon Marcel Conché, se ramène, depuis Aristote et Platon, à ces quatre questions-ci: la réalité du temps, sa nature, son origine et la question de son indépendance à l'égard de l'âme ou de l'esprit²⁷.

Nous ne traiterons pas, en ce qui nous concerne, de la question du temps suivant un tel schéma. Sans doute évoquerions-nous, en certains moments, quelques-unes de ces questions; l'objet de notre étude étant essentiellement de définir les conditions d'une articulation entre temps et développement intégré.

Se proposer d'entreprendre une étude sur les conditions d'une articulation entre la notion de temps et celle de développement, ne semble pas aller de soi. Cela requiert, comme dit plus haut, l'existence d'un rapport entre la manière de concevoir le temps ou le monde, et le mode d'être d'une société et particulièrement son niveau de développement.

En effet, de par son importance et son caractère central, la perception du temps, non seulement modèle notre

²⁷ Cfr M. CONCHÉ, *Temps et destin*, (1980), p.3.

manière de penser, mais elle marque aussi le mode d'être de l'individu et de la société. C'est pourquoi Alfred Schwartz estime:

Il est donc fondamental, dans l'optique d'une étude de l'incidence du facteur temps sur le développement économique, de connaître les attitudes et le comportement déployés par la population à l'égard de ce concept²⁸.

J. S. Mbiti écrit, sur la base des recherches menées sur le terrain, principalement dans l'Est de l'Afrique, que le concept de temps peut aider à expliquer les croyances, les attitudes, les pratiques et toute la façon de vivre des Africains, aussi bien dans le cadre traditionnel que dans un milieu moderne²⁹.

Pour illustrer cette affirmation, Mbiti signale que la découverte de la dimension du futur éloigné en Afrique, notamment grâce au christianisme, serait en partie à l'origine des sectes sur ce continent, dans la mesure où la déception née de l'attente du messie [qu'on ne voit toujours pas arriver], est compensée par la création des sectes autour des personnages qui "incarnent" le messie. Ce n'est pas le lieu ici de discuter de cette affirmation. Le seul aspect intéressant pour nous, c'est que ce cas atteste qu'une manière de concevoir le temps peut influencer sur le vécu, individuel ou collectif.

²⁸ A. SCHWARTZ, "Calendrier traditionnel...", dans *Cahiers Orstom*, (1968), p.53.

²⁹ Cfr J. S. MBITI, *Religions et philosophie africaines*, (1972), p.25.

Le temps est, par son rapport avec la vision du monde et l'existence, en liaison avec le développement. Ce rapport mériterait une analyse plus approfondie. En ce qui nous concerne, nous avons pu dégager, au regard des travaux antérieurs sur le sujet, cinq axes principaux, auxquels se ramène la problématique de l'articulation entre conception du temps et développement.

Premièrement, pris dans son acception cosmique, le temps est un paramètre de mesure et de périodisation du processus de développement. Il s'agit ici du point de vue mathématique du temps, du temps comme nombre. C'est en ce sens que l'on parle de projets à court, moyen et long terme ou de plan quinquennal, décennal, etc. Le niveau de développement d'une société peut se mesurer par sa capacité de gestion et de maîtrise des schèmes temporels.

Deuxièmement, si nous considérons cette fois la perception du cours du temps, certaines conceptions du temps peuvent paraître susceptibles de contribuer au développement des sociétés alors que d'autres seraient sous-développantes ou immobilisatrices.

Troisièmement, la manière d'appréhender le rapport et l'articulation entre le passé, le présent et le futur, peut aider à mieux définir et orienter les projets de développement et à assumer le devenir d'une société. Mais elle peut tout aussi générer des paradoxes. D'où la nécessité d'une forme d'intériorisation appropriée des trois dimensions temporelles dans le sens du progrès.

D'autre part, les progrès réalisés par la technoscience, en plus de favoriser la rencontre des civilisations, contribuent à transformer le mode d'être et de penser des communautés humaines, et en particulier la perception du temps³⁰. C'est dire qu'il y a un rapport dialectique entre temps et développement. Le développement une fois engagé, se présente comme cause de nouveaux aspects qui apparaissent dans l'ordre temporel. Mais ces effets réagissent à leur tour à leur cause: développement et notion sociale du temps s'influencent mutuellement dans leur évolution³¹.

Enfin la notion même de développement, en tant que passage des conditions de vie moins bonnes à des conditions de vie "meilleures", évoque la notion de temps, c'est-à-dire l'idée de succession. La perception du développement résulte en effet de la mise en perception temporelle d'un ensemble de modes d'être tels que, au travers de leur succession, apparaît une détermination axiologique. Le développement est une histoire où l'ordre chronologique et l'ordre axiologique paraissent coïncider. Le développement marque une supériorité du présent par rapport au passé.

³⁰ Daniel Mercure constate que «l'industrialisation a aussi transformé nos conceptions du temps, nos temporalités vécues et la nature particulière de nos représentations de l'avenir». D. MERCURE, "Les temporalités vécues...", dans *Temps et société*, (1989), p.25.

³¹ Cfr R. REZSOHAZY, *Temps social et développement...*, (1970), p.236.

Si l'on revient au deuxième de ces cinq aspects, à savoir la *perception du cours du temps*, nous nous apercevons, sur la base des études antérieures, que suivant qu'une société a du temps une conception linéaire, cyclique ou instantanéiste, sa marche dans l'histoire, est une existence progressive, répétitive ou hasardeuse. Certaines conceptions du temps seraient donc développantes, tandis que d'autres constituent un facteur de sous-développement.

Arrêtons-nous d'abord au concept de temps linéaire. Que signifie temps linéaire? C'est le temps qui va vers l'avenir; c'est le temps normal du sujet actif, du sujet intentionnel, qui vise, qui attend, qui va vers. Dans une culture qui intériorise cette forme de temps, la société appréhende le devenir historique comme un processus dynamique cumulatif, une marche progressive vers des horizons nouveaux. Intériorisée dans le substrat des sujets, une telle conception permet une mobilité d'esprit et une appréhension du devenir et du futur humain, conditions favorables pour un mode d'être plus dynamique et ouvert.

J. Needhan indique que le temps linéaire, introduit en Occident grâce au christianisme, a contribué de manière directe à la naissance de la science et de la technologie (à la Renaissance), et que l'on peut le ranger à côté d'autres facteurs qui l'expliquent³². Paramètre

³² Cfr J. NEEDHAN, *La science chinoise...*, (1973), p.215.

fondamental de toute pensée scientifique, le temps, ajoutait-il, est au principe de toute connaissance naturelle, qu'elle soit basée sur des observations réalisées à des moments différents ou sur des expériences qui requièrent un laps de temps pour que toutes les mesures soient faites aussi précisément que possible. La détermination de la causalité, si importante pour la science, a certainement été stimulée par la croyance en la réalité du temps³³.

Widgery signale pour sa part que les Zoroastriens, appelés de nos jours Parsis, ont joué, grâce à leur conception et à leur attitude envers le temps et l'histoire, un rôle de pionniers dans le développement économique de l'Inde moderne; une conception du temps dynamique, progressiste et mélioriste, qui appelle au dépassement de soi et à la lutte continue contre les fléaux³⁴.

C'est par sa capacité à socialiser ses membres dans la conscience du temps linéaire ouvert au futur, qu'une société aménage un espace social favorable à la conception des *pro-jets* de développement aux fins d'une amélioration des conditions d'existence.

On a l'habitude d'opposer à cette forme du temps fléché le temps cyclique. On en trouve la mention dans la description des âges successifs chez Hésiode. Pythagore,

³³ *Ibidem*, p.216.

³⁴ Cfr A. G. WIDGERY, *Les grandes doctrines de l'histoire...*, (1965), pp.125-128.

Héraclite, Platon, les stoïciens, Nietzsche - pour ne citer que ceux-là - ont eux aussi professé cette doctrine.

Dans la mesure où elle saisit l'histoire comme processus nécessaire et répétitif, la conscience du temps cyclique, par un système de paradigmes et d'archétypes qui étouffe la capacité d'initiative historique, est non-développante, voire sous-développante. Certes la notion de développement recèle un aspect cumulatif et intégrateur des valeurs créatrices du passé; mais elle implique fondamentalement l'idée de dépassement, de passage à une existence plus élevée, idée qu'on ne retrouve pas dans le mythe de l'éternel retour du temps cyclique. Le cycle en effet est affirmation du même; il se trouve sacralisé au point de mériter qu'il se répète éternellement. Le retour cyclique exclut toute réalité nouvelle, puisqu'il y a équivalence entre passé et futur. Le présent manque de consistance; il n'est pas un moment unique: les réalités individuelles sont réassumées par le besoin d'un éternel recommencement. Il n'y a donc pas d'esprit critique ni de négativité historique³⁵.

Gohau écrit dans un passage sur les stoïciens:

Les stoïciens, par exemple, qui ont noté des signes de dépérissement du globe [...], estiment que le monde est périssable, mais qu'il se régénère périodiquement à l'occasion d'une conflagration universelle [...] Mais ce qui sépare radicalement cette vision de la nôtre, c'est que le globe des Stoïciens ne se construit pas

³⁵ Nous suggérons pour plus de détails,
M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, (1969).

progressivement, à travers la succession des cycles: chaque nouveau monde est identique aux précédents³⁶.

De même, nous pensons qu'une conception instantanéiste du temps, parce qu'elle consacre des décisions et des actions ponctuelles, serait néfaste pour une société soucieuse de son développement. Le développement suppose, à notre sens, non seulement que l'on tienne compte de toutes les trois dimensions temporelles, mais aussi exige une conception continue et dialectique du temps, où il y a place pour la liberté et la responsabilité; conception qui doit se traduire, grâce à une rationalité planificatrice, en une maîtrise à long terme du devenir historique. Mais l'instant conserve toute sa valeur en tant que dimension de confluence par rapport au passé et de lumière par rapport à l'avenir.

L'esquisse des trois conceptions linéaire, cyclique et instantanéiste du temps dans leur rapport au développement demande quelques remarques pour une compréhension plus juste qui prévienne toute absolutisation. Nous n'entrerons pas dans les détails qui exigeraient de longs développements. Aussi nous limiterons-nous à quelques brèves indications.

D'abord et principalement, il n'y a pas une relation de causalité absolue entre conception linéaire du temps et développement d'une part, ou entre représentation cyclique

³⁶ G. GOHAU, "Naissance de la géologie historique", dans *Entre forme et histoire...*, (1988), p.128.

du temps et sous-développement ou stagnation de l'autre. Trois remarques à dégager de cette observation de base.

1. Le fait pour une société d'avoir une perception linéaire du temps ne suffit pas à l'engager dans la voie du développement. Cette société peut demeurer sous-développée; une telle situation s'expliquerait par d'autres facteurs - le développement, autant que le sous-développement, a été généré par une série multiple et diverse de facteurs. Par ailleurs, le niveau de vie d'une société ne peut être en croissance linéaire constante; il peut connaître, et connaît en fait, des réajustements et des moments de crise.
2. L'intériorisation d'un temps cyclique dans une aire culturelle donnée ne constitue pas une condition suffisante pour générer un sous-développement. Les autres conditions réunies, la conception de cette forme de temps ne peut constituer une véritable entrave à l'amélioration des conditions d'existence et à la capacité créatrice - tel le cas de l'antiquité chinoise. Le temps cyclique ne peut être réellement sous-développant que dans un contexte de synergie avec d'autres facteurs de sous-développement.
3. Par ailleurs, le fait de trouver une région sous-développée qui a une représentation cyclique du temps ne suffit pas à établir *de facto* un rapport de causalité entre les deux termes. Il conviendrait, dans un tel cas, d'éviter des conclusions hâtives pour interroger les

autres facteurs, par exemple les circonstances idéologiques ou historiques, les structures et les conditions géographiques, sociales, économiques, etc.

La deuxième observation c'est que, autant le temps linéaire peut présenter des limites au développement par la mobilisation des efforts pour l'anticipation de l'avenir avec le risque de négliger le passé créateur et le présent; autant le temps cyclique recèle un aspect positif par l'idée de temps de plénitude: temps fondateur de tous les temps, par lequel des moments référentiels sont intensément vécus; une manière de renouer avec un temps où tout s'est réalisé et où tout était possible.

La troisième et dernière observation porte sur la tendance si populaire à vouloir assigner à chaque société une forme de temps correspondante, alors que des recherches minutieuses révèlent la coexistence des différents niveaux de perception de temps dans une même société. D'après Alegria, suivant en cela Itéanu, on trouve dans la société occidentale à la fois une conception ouverte du temps (temps du devenir, temps de la non-répétitivité) et une conception fermée et cyclique (temps des rituels religieux et politiques, temps des saisons)³⁷.

Grossin constate, au sein de certains secteurs de la société française, des variations importantes dans les

³⁷ Cfr J. ALEGRIA et Cie, *L'espace et le temps...*, (1983), voir "L'espace et le temps des autres, entretien avec Itéanu", p.275.

attitudes à l'égard du temps et dans les représentations selon les différentes catégories professionnelles. Il note avec insistance l'écart profond entre le discours présenté par la société et celui des individus: la planification à long terme des instances officielles des sociétés modernes contraste avec les intentions individuelles ou familiales qui, pour la plupart, s'étendent sur une courte durée³⁸.

Joseph Needhan, qui montre comment la Chine posséda des traits des deux conceptions linéaire et cyclique³⁹, écrit:

Il y a eu dans la pensée chinoise et un temps discontinu et un temps continu. Tous les deux ont été importants, mais de façons différentes: le premier pour certaines sciences et pour la technologie, le second pour l'histoire et la sociologie⁴⁰.

Voilà qui indique que des formes de temps opposées coexistent bien souvent dans une même société; dans bien des cas suivant les activités auxquelles elles se rapportent.

Maintenant qu'il a été défini le rapport entre conception du temps et développement, et qu'il apparaît que cette relation peut être développante ou sous-développante, on comprend alors l'intérêt qu'il y a à se demander comment concevoir le temps pour que, de ce point de vue, un développement soit possible?

³⁸ Cfr W. GROSSIN, *Les temps de la vie*, (1974), 416 p.

³⁹ Cfr J. NEEDHAN, *Op. cit.*, pp.218-222.

⁴⁰ *Ibidem*, p.159.

5. Sources et documents

Le thème d'articulation du temps au développement a été à peine effleuré dans la tradition philosophique. Toutefois, on note dans certains ouvrages et articles quelques passages sur cette question. Ils nous seront très utiles. Certaines disciplines, telle la sociologie, ont explicitement traité de la question. Ces ouvrages sont d'une grande utilité pour les philosophes intéressés par la problématique⁴¹. Des auteurs qui ont évoqué le thème du temps dans son rapport au mode d'être, nous avons recensé entre autres: H. Aguessy, Alegria, J. P. Boutinet, É. Durkheim, E. Hall, G.W.F. Hegel, G. Hottois, Ph. Hugon, G. Gohau, G. Gurvitch, E. Kant, N.T. Kashala, J. Ki-Zerbo, M. Koutlouka, D. Mercure, J. Mbiti, M. Musambi, J. Needhan, R. C. Pollock, R. Rezsohazy, A. Schwartz, R. Sue, A. G. Widgery, ainsi que quelques ouvrages communs, dont: *Entre forme et histoire*, *Temps et développement*, *Temps et société*⁴².

L'histoire de la philosophie renferme des ouvrages importants consacrés, totalement ou en partie, à la notion

⁴¹ Il convient de faire remarquer que dans ce travail, les données empiriques sont, dans l'ensemble, présumées et ne jouent donc pas le rôle de prémisses au sein d'un raisonnement inductif dont la conclusion resterait empirique; cela pour respecter la dimension philosophique du travail et ne pas verser dans ce que l'on pourrait appeler «socio-philosophie».

⁴² Se reporter, pour plus de détails, à la table bibliographique.

de temps. Ils peuvent aider non seulement à mieux saisir la problématique philosophique du temps, mais aussi à identifier les catégories temporelles, susceptibles de contribuer à la réflexion sur les conditions d'articulation entre temps et développement. C'est sur cette base que nous avons retenu les auteurs suivants: Aristote, Saint Augustin, Kant, Hegel, Heidegger.

La bibliographie comprend donc les ouvrages où ces auteurs traitent du temps, des commentaires, et d'autres études sur le temps ou le développement, ainsi que quelques documents de caractère général.

6. Approche méthodologique

Notre approche méthodologique se veut analytique, synthétique et critique. Comme on le sait la méthode analytique consiste en un examen discursif. Analyser veut également dire traduire; et traduire c'est apercevoir distinctement sous les signes, que sont ici les textes, les significations impliquées. L'analyse culmine dans la synthèse, c'est-à-dire dans la (re)composition; opération qui consiste à réunir en un tout cohérent divers éléments, donnés d'abord séparément. La méthode critique, elle, désigne ici l'examen d'un énoncé en vue de porter une appréciation à son sujet. Il s'agira donc pour nous de discuter et de nous interroger sur certaines affirmations,

de manière à dégager les mérites et les limites qu'elles recèlent.

7. Plan du travail

Ce travail s'articule en trois parties. La première traite de la notion de temps et parfois aussi d'histoire chez Aristote, Saint Augustin, Kant, Hegel et Heidegger, en essayant de dégager chaque fois les catégories temporelles qui peuvent aider à définir l'articulation entre conception du temps et développement intégré; évidemment dans un contexte où les préoccupations des uns et des autres n'était pas la question du temps dans son rapport au développement. Mais cette question une fois posée vient donner une unité structurelle à l'analyse de leurs conceptions du temps.

La deuxième, elle, essaye de mettre en parallèle chacune de ces catégories avec le concept de développement, avant de les intégrer dans l'élaboration d'une théorie axée sur une vision du temps qui est vectorielle et projective, unitaire, continue, cumulative et dialectique, assumée au niveau de la conscience individuelle et sociale.

Remédiant au caractère théorétique des deux premières, la troisième et dernière partie consacrée à l'analyse du temps tel que vécu dans la société africaine traditionnelle, vient nuancer, enrichir et ouvrir à d'autres dimensions la théorie du temps suggérée plus haut;

cela grâce à la notion de temps de plénitude et celle de temps comme lieu de socialité. Mais la notion traditionnelle du temps dans les sociétés africaines nécessite, elle aussi, un réajustement de perspective, notamment dans la métrie.

Ière partie: CONCEPTIONS PHILOSOPHIQUES DU TEMPS

Introduction

Puisque nous réfléchissons sur le temps, il apparaît nécessaire de recueillir les opinions de quelques philosophes qui ont élaboré quelque théorie à son sujet. Cela nous permettra de dégager des notions qui puissent alimenter la réflexion ultérieure sur les conditions d'une articulation entre conception du temps et projet de développement.

Ainsi que nous l'avons indiqué, notre analyse portera sur les cinq auteurs suivants: Aristote, saint Augustin, Kant, Hegel et Heidegger.

chap. 1. NOTION ARISTOTÉLICIEENNE DU TEMPS

Introduction

Lorsqu'on porte le regard sur la problématique philosophique du temps, il apparaît, à en croire Martin Heidegger, que l'antiquité a déjà mis en lumière l'essentiel du concept traditionnel du temps, notamment chez Aristote et, plus tard "au Moyen Âge, chez saint Augustin"⁴³. S'agissant particulièrement du premier, Heidegger constate une nette influence dans la philosophie scolastique, la philosophie moderne et la philosophie

⁴³ Cfr M. HEIDEGGER, *Op. cit.*, p.279 et pp.280-281.

contemporaine, où se profile en dernière instance l'interprétation aristotélicienne du temps. Ce qui l'autorise à déclarer:

Aucune tentative pour découvrir l'énigme du temps ne pourra se dispenser d'un débat avec Aristote. C'est lui en effet qui pour la première fois et pour longtemps a porté au concept de manière univoque la compréhension vulgaire, au point que sa conception du temps correspond au concept naturel de temps⁴⁴.

Aristote occupe une place importante en philosophie; importance que Barreau explique comme suit:

Aristote se caractérise, d'une part, par un esprit critique vis-à-vis de tous ses devanciers, et d'autre part, par une volonté de constituer une vue systématique du monde qui soit en accord avec l'expérience commune, avec celle que tous les hommes éprouvent et peuvent vérifier pour leur propre compte. C'est, je crois, ces deux raisons qui ont fait qu'Aristote a une place à part dans la culture grecque⁴⁵.

Bien qu'on trouve des évocations ailleurs, c'est au livre IV de la *Physique*, chapitres 10 à 14, qu'Aristote expose sa théorie du temps⁴⁶. Jacques Marcel Dubois note à propos de cet ouvrage que le traité du temps est, à bien des égards, un des lieux les plus difficiles de l'oeuvre philosophique d'Aristote. Outre le fait que l'exégèse de ce texte, explique-t-il, n'est pas toujours commode et que l'auteur n'a pas élaboré jusqu'au bout les éléments d'une synthèse qu'il suggère, cette difficulté tient à la fois à

⁴⁴ *Ibidem*, p.281.

⁴⁵ H. BARREAU, J. ALEGRIA et Cie, *Op. cit.*, pp.16-17.

⁴⁶ Cfr ARISTOTE, *Physique*, (1961).

la complexité même de la nature du temps et à la diversité des regards que l'on porte à son sujet⁴⁷.

Néanmoins, une lecture attentive du texte, conjuguée à des analyses des commentateurs, peut aider à saisir la conception aristotélicienne du temps. Bien entendu, il ne s'agira pas d'une étude fouillée et exhaustive, qui nécessiterait de très amples développements, mais plutôt d'une esquisse des éléments essentiels qu'évoque le concept de temps chez le philosophe.

§1. Temps et mouvement

L'étude du temps dans la *Physique* couvre, comme nous l'avons dit, les chapitres 10 à 14 du livre IV. Les deux premiers portent sur une discussion dialectique et historique sur l'existence et la nature du temps. L'auteur y examine les apories de l'étude du temps et de l'instant, et interroge par la suite la tradition sur le sens du temps (comme sphère et comme mouvement); s'apercevant que la notion de temps est étroitement liée à celle de mouvement, il se résout: «puisque le temps paraît surtout être un mouvement et un changement, c'est cet aspect qu'il faut examiner»⁴⁸.

Mais le temps n'est pourtant pas le mouvement. Voici comment le philosophe l'explique:

⁴⁷ Cfr J.M. DUBOIS, *Le temps et l'instant...*, (1967), p.15.

⁴⁸ ARISTOTE, *Physique*, IV, 10,218 b 9-10.

le changement et le mouvement de chaque chose sont uniquement dans la chose qui change, ou là où se trouve être la chose mue et changeante elle-même; mais le temps est partout et en tout également. En outre, enchaîne-t-il, tout changement est plus rapide ou plus lent, le temps non; car la lenteur et la rapidité sont définies par le temps: est rapide ce qui est mû beaucoup en peu de temps, lent ce qui est mû peu en beaucoup; mais le temps n'est pas défini par le temps, ni comme quantité, ni comme qualité⁴⁹.

Aristote n'identifie pas le temps au mouvement: au caractère universel du premier s'oppose la réalité singulière et contingente du second; à la lenteur ou à la rapidité du mouvement s'oppose l'uniformité du temps comme point de référence de la rapidité ou de la lenteur.

Si le temps n'est pas identique au mouvement; il reste cependant qu'il n'est pas sans le mouvement. C'est la conclusion à laquelle parvient Aristote dans cette partie préparatoire, qui engage le chapitre 11 dans une analyse des rapports entre le temps et le mouvement.

Aristote, qui ne fait pas à ce stade de distinction entre mouvement et changement, explique en effet:

quand nous ne subissons pas de changements, dans notre pensée, ou que nous ne les apercevons pas, il ne nous semble pas qu'il se soit passé du temps [...] Si donc l'instant n'était pas différent mais identique et unique, il n'y aurait pas de temps; de même, quand sa variation échappe, il ne semble pas qu'il y ait un temps intermédiaire⁵⁰.

Dubois commente ce passage dans ces termes:

C'est la conscience du changement qui nous révèle le temps. Pour qu'une durée soit perçue il faut que nous constations un changement ou que nous nous sentions

⁴⁹ ARISTOTE, *Physique*, IV, 10, 218 b 11-18.

⁵⁰ ARISTOTE, *Physique*, IV, 11, 218 b 22-29.

changer. Connaissance des choses qui changent ou conscience de soi changeant, il s'agit en tous les cas d'une modification intérieure⁵¹.

La perception de la durée est liée à l'expérience d'un changement, notamment à l'expérience d'un changement interne. Il faut qu'il y ait conscience de l'altérité entre deux états de la réalité ou de la conscience pour que l'on puisse percevoir la durée et par conséquent la distinction entre les instants. Tout est donc dépendant de la conscience du changement.

Le temps n'est pas le mouvement; cependant il n'est pas sans le mouvement. Il apparaît comme quelque chose du mouvement. Et Hamelin peut alors souligner dans ce long extrait:

La proposition qu'il faut prendre pour point de départ quand on cherche la nature du temps, est par conséquent que le temps est inséparable du mouvement. N'étant pas le mouvement lui-même, il faut qu'il soit quelque chose du mouvement [...] Reste à déterminer cette vue encore vague. Le temps suit le mouvement, le mouvement suit l'étendue. De là il résulte que l'étendue confère sa continuité au mouvement, celle-ci au temps, qui se trouve être ainsi un continu⁵².

La continuité du temps se fonde, par celle du mouvement, sur la continuité de l'étendue.

Le même rapport du temps au mouvement explique que le temps se caractérise par l'antérieur et le postérieur.

Nous connaissons le temps, dit Aristote, quand nous avons déterminé le mouvement en utilisant, pour cette détermination, l'antérieur-postérieur; et nous disons

⁵¹ J.M. DUBOIS, *Op. cit.*, p.159.

⁵² O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, (1976), p.295.

que du temps s'est passé, quand nous prenons sensation de l'antérieur-postérieur dans le mouvement⁵³.

Et il explicite aussitôt:

Cette détermination suppose qu'on prend ces termes l'un distinct de l'autre, avec un intervalle différent d'eux; quand, en effet, nous distinguons par l'intelligence les extrémités et le milieu, et que l'âme déclare qu'il y a deux instants, l'antérieur, d'une part, le postérieur, d'autre part, alors nous disons que c'est là un temps; car ce qui est déterminé par l'instant paraît être temps⁵⁴.

§2. Définition aristotélicienne du temps

On le voit, le temps n'est pas autre chose que le mouvement déterminé par des instants. Dès lors, il ne reste plus qu'à dégager la célèbre définition abstraite du temps: «le nombre du mouvement selon l'antérieur-postérieur»⁵⁵.

Que faut-il entendre par là? Écoutons d'abord l'explication d'Aristote lui-même:

Le temps n'est donc pas mouvement mais n'est qu'en tant que le mouvement comporte un nombre. La preuve c'est que le nombre nous permet de distinguer le plus et le moins, et le temps, le plus et le moins de mouvement; le temps est donc une espèce de nombre⁵⁶.

Ainsi entendu, explique Hamelin, le temps consiste dans les phases, distinguées, l'une après l'autre et, par conséquent, nombrées; car distinguer dans la quantité, c'est

⁵³ ARISTOTE, *Physique*, IV, 11, 219 a 22-24.

⁵⁴ ARISTOTE, *Physique*, IV, 11, 219 a 25-29.

⁵⁵ ARISTOTE, *Physique*, IV, 11, 219 b 1.

⁵⁶ ARISTOTE, *Physique*, IV, 11, 219 b 2-4.

immédiatement nombrer⁵⁷. Il y a temps, lorsque, dans le continu successif qu'est le mouvement, la saisie de l'instant permet de déterminer l'antérieur-postérieur, ou lorsque nous nombrons l'avant et l'après, distingués au moyen de l'instant.

Toutefois, on devra noter que le temps n'est pas le nombre nombrant, ou principe de dénombrement; lequel est le nombre abstrait, mais le nombre nommé ou nombrable, signifiant par là qu'il inclut un rapport immanent à la chose mesurée qu'est ici le mouvement⁵⁸. Le nombre de la nature du temps est celui qui, dans le mouvement, donne prise à l'activité de nombrer; c'est un nombre analogue à des objets comptés.

Retenons avec Jean Guitton que dans la pensée aristotélicienne, le temps désigne le nombre du mouvement, non à la façon du nombre qui existerait en dehors des objets comptés, mais en tant que nombre nommé, essentiel au mouvement et qui s'explicite lorsqu'une âme est là pour en discerner les phases. C'est, en somme, une affection, une «habitude» du mouvement, un attribut qui ne réside qu'en lui⁵⁹.

Aussi y a-t-il réciprocity de mesure entre temps et mouvement. Dans la *Physique*, nous pouvons lire:

⁵⁷ Cfr O. HAMELIN, *Op. cit.*, pp.295-296.

⁵⁸ Cfr S. DECLoux, *Temps, Dieu...*, (1967), pp. 126-127.
Pour ARISTOTE, voir *Physique*, IV, 11, 219b 5-8.

⁵⁹ Cfr J. GUITTON, *Le temps et l'éternité...*, (1971), p.50.

Nous mesurons non seulement le mouvement par le temps, mais aussi le temps par le mouvement parce qu'ils se déterminent réciproquement; car le temps détermine le mouvement dont il est le nombre et le mouvement, le temps⁶⁰.

L'auteur part ici de l'expérience impliquée dans la perception simultanée du temps et du mouvement pour réaliser qu'on mesure la quantité d'une durée par le parcours d'un mobile; réciproquement la durée d'un mouvement permet de mesurer la distance parcourue par le mobile.

Dans la mesure où le temps est quelque chose du mouvement et qu'il est mesuré par le mouvement, il s'agira, pour Aristote, de trouver le mouvement par excellence, qui mesure originellement le temps. Ce mouvement, dit-il, c'est la révolution du dernier ciel, un mouvement circulaire. Le temps est donc en un certain sens un cercle⁶¹. Notons toutefois que le penseur grec évoque là une opinion courante à son époque; il ne s'agit pas pour lui d'une thèse personnelle qu'il s'évertuerait à démontrer.

Après les deux premières phases de la définition aristotélicienne du temps, - à savoir d'une part que le temps n'est pas le mouvement, et d'autre part que le temps n'est pas sans le mouvement - la troisième phase est décisive. En effet, avec l'introduction de la mesure ou, si l'on préfère, de la dimension numérique, la définition de notre philosophe est complète.

⁶⁰ ARISTOTE, *Physique*, IV, 11, 220 b 14-18.

⁶¹ Cfr ARISTOTE, *Physique*, IV, 14, 223 b 12-224 a 1.

On aura remarqué une fois encore que l'argument d'Aristote repose sur un trait de la perception du temps: la distinction par la pensée de deux extrémités et d'un intervalle; l'âme dès lors déclare qu'il y a deux instants et les intervalles délimités par ces instants peuvent être comptés.

§3. La notion d'instant

Acte de l'intelligence, la coupure de l'instant est décisive dans la détermination aristotélicienne de la nature du temps, «car ce qui est déterminé par l'instant paraît être le temps; et nous tenons cela pour acquis»⁶². «Sans le temps, pas d'instant, sans l'instant pas de temps»⁶³. On comprend alors, que pour mieux appréhender la notion de temps, Aristote en arrive à la description de la structure et du rôle de l'instant dans la détermination du temps. L'instant se caractérise essentiellement par l'identité et l'altérité, la continuité et la division.

En toute chose engagée dans le flux du devenir, dit Aristote, il y a un principe de stabilité, appelé sujet, et un principe d'incessante altérité, nommée essence. L'instant est, quant au sujet, le même, identique, car il est l'antérieur-postérieur du mouvement; mais il est différent

⁶² ARISTOTE, *Physique*, IV, 11, 219 a 29.

⁶³ ARISTOTE, *Physique*, IV, 11, 219 b 33.

quant à l'essence, dans la mesure où il varie sans cesse; et c'est en tant que l'antérieur-postérieur est numéral qu'on a l'instant⁶⁴.

Identité et altérité, l'instant est aussi continuité et division. Continuité, l'instant l'est en tant qu'il relie le temps passé au futur. Mais il est, en un autre sens, division, car il est commencement d'une partie et fin d'une autre. Cette caractéristique explique l'altérité de l'instant aussi bien que celle du temps lui-même⁶⁵. Dubois fait remarquer qu'en affirmant, «l'instant est la continuité du temps»⁶⁶, Aristote atteste que le rôle principal de l'instant est d'assurer la continuité du temps en reliant le passé au futur; mais par là même l'instant se révèle aussi comme limite de l'un et de l'autre. Il est limite de l'avant et de l'après parce qu'il est, transcendant l'écoulement de la durée, le présent qui en assure la continuité⁶⁷.

Aristote ne conçoit pas les instants à la manière de «quanta», qui constitueraient le temps à partir d'éléments discontinus. À en croire notre philosophe en effet, les

⁶⁴ Pour des développements plus amples, voir:

- ARISTOTE, *Physique*, IV, 11, 219 b 9-27; 12, 220 b 5-13.
- S. DECLoux, *Op. cit.*, p.127.
- J. M. DUBOIS, *Op. cit.*, pp.179-181.

⁶⁵ Cfr ARISTOTE, *Physique*, IV, 11, 220 a 4-20; 13, 222 a 10-19. Lire également S. DECLoux, *Op. cit.*, p.128.

⁶⁶ ARISTOTE, *Physique*, IV, 13, 222 a 10.

⁶⁷ Cfr J.M. DUBOIS, *Op. cit.*, p.238.

instants ne s'ajoutent pas les uns aux autres comme les unités de la quantité discrète. Il ne s'agit ni de cette unité ni de ce nombre. L'instant est unité de nombre du temps parce qu'il est le principe de connaissance. C'est à partir de l'instant qu'on discerne l'avant et l'après et que l'on nombre le mouvement. Si l'instant mesure le temps comme unité du nombre, c'est parce qu'il porte dans sa structure l'exemplaire du temps.

En plus des quatre propriétés présentées plus haut, il convient de rappeler, pour une compréhension complète de la notion aristotélicienne d'instant, l'idée d'implication réciproque entre le temps et l'instant: «sans le temps pas d'instant, sans l'instant pas de temps». L'instant tient toute sa réalité du temps, dont il est l'élément indivisible actuellement existant; et de ce fait se trouve du côté du nombre nommé. Mais il donne, au flux qui l'emporte, d'être temps, car il est l'unité qui permet de nombrer la succession en la déterminant.

Ayant examiné la notion d'instant, Aristote tâche par la suite d'élucider ce que signifie «être dans le temps» et à déterminer les êtres auxquels s'applique cette expression.

§4. "Être dans le temps"

Être dans le temps, dit-il en substance, peut signifier, ou bien: être quand le temps se produit (quand le temps est) - rapport de coexistence, de simultanéité -, ou bien peut se prendre au sens où nous disons de certaines choses qu'elles sont dans le nombre. L'auteur rejette le premier sens en faveur du second. On le devine aisément car, se référant au nombre, ce second sens implique la définition aristotélicienne du temps. Reste seulement à en distinguer deux acceptions: être dans le temps peut vouloir dire être comme une partie ou une affection du nombre, ou bien être selon un mode d'existence dont il y a nombre, c'est-à-dire avoir son existence mesurée par ce nombre qu'est le temps. Être dans le temps signifie alors avoir son existence mesurée par le temps⁶⁸.

Le sens de l'expression étant ainsi établi, Aristote peut dès lors expliquer ce que signifie, pour le mouvement, être dans le temps.

pour le mouvement, être dans le temps c'est être mesuré par le temps, en soi-même et dans son existence, car simultanément le temps mesure le mouvement et son essence, et, pour le mouvement, le fait d'être dans le temps est le fait d'être mesuré dans son existence⁶⁹.

Victor Goldschmidt note que l'expression «être dans le temps» introduit des considérations tout à fait nouvelles.

⁶⁸ Cfr ARISTOTE, *Physique*, IV, 12, 221 a 9-29.

⁶⁹ ARISTOTE, *Physique*, IV, 12, 221 a 4-6.

Jusqu'ici, explique-t-il, le temps, nombre du mouvement, semblait suivre le statut de la trajectoire; même son privilège de mesurer le mouvement lui était contesté par l'idée de réciprocité de mesure. Maintenant que le mouvement est compris comme un être dans le temps, c'est dans son essence et dans son existence qu'il est mesuré par le temps. Désormais, le temps prend, avec une certaine indépendance, une prééminence sur le mouvement⁷⁰.

«Pour les autres choses, indique Aristote, l'existence dans le temps est le fait d'être mesurées dans leur existence sous l'action du temps»⁷¹. Les autres choses, c'est-à-dire autres que le mouvement, désignent les êtres et les non-êtres corruptibles; les premiers étant, comme nous le verrons bientôt, présents; les seconds, passés ou à venir. Limité d'abord au mouvement, le temps couvre à présent les êtres doués de mouvement, et même ceux qui en sont privés. La définition abstraite du temps comme «nombre du mouvement selon l'antérieur-postérieur» se remplit ainsi d'un contenu concret, et le nombre, en tant qu'il mesure l'existence du mouvement, va prendre un certain empire sur le mouvement et sur les «autres» dont il est le nombre.

La distinction des êtres dont l'existence se déroule dans la durée et auxquels s'étend l'expression «être dans

⁷⁰ Cfr V. GOLDSCHMIDT, *Temps physique...*, (1982), p.79.

⁷¹ ARISTOTE, *Physique*, IV, 12, 221 a 7-8.

le temps», s'établit, aux yeux d'Aristote, au regard des deux caractères suivants:

- tout d'abord, en vertu de la similitude entre être dans le temps et être dans le nombre, notre auteur note que l'on pourra toujours trouver un temps plus grand que celui de n'importe quelle réalité temporelle⁷². En conséquence, toute réalité temporelle possède cette propriété d'être enveloppée par le nombre;
- le second caractère est celui de la dégénérescence, en ce sens que le temps use et détruit les choses qu'il enveloppe⁷³ - on sait toutefois que chez Aristote, la génération va de pair avec la corruption et que le temps détruit tout aussi qu'il génère.

Partant de ces deux caractères, l'auteur établit que les êtres éternels sont en dehors et au-dessus du temps, les êtres en repos, comme ceux en mouvement, sont dans le temps; quant aux non-êtres, les uns ont existé ou existeront dans le temps, les autres sont par essence dans l'impossibilité d'être dans le temps.

Parce qu'ils ne changent pas - le changement étant une détermination du temps -, les êtres éternels se manifestent comme n'étant pas dans le temps. En effet, Aristote écrit:

Les êtres éternels en tant qu'éternels ne sont pas dans le temps; car le temps ne les enveloppe pas et ne mesure point leur existence: la preuve en est que le temps n'a

⁷² Cfr ARISTOTE, *Physique*, IV, 12, 221 b 28-30.

⁷³ Cfr ARISTOTE, *Physique*, IV, 12, 221 a 30-221 b 2; 13, 222 b 16-17; 13, 222 b 19-26.

sur eux aucun effet, parce qu'ils ne sont pas dans le temps⁷⁴.

Cette affirmation paraît d'autant plus évidente qu'Aristote préfère passer directement à la question des êtres en repos.

Notons en premier lieu qu'il définit l'être en repos comme «ce qui, pouvant naturellement être mù, est privé de mouvement»⁷⁵. On sait entre-temps que pour lui, être dans le temps c'est être dans le nombre, être mesuré par ce nombre. Or, ce qui est en repos peut lui aussi être dans le nombre, et même l'est nécessairement; il apparaît par conséquent que l'être en repos sera mesuré par le nombre. Le temps mesure donc autant la quantité du mouvement que celle du repos; et «rien de ce qui n'est ni en repos, ni en mouvement, n'est dans le temps»⁷⁶; suggérant par là que ce que mesure le temps dans les êtres, c'est leur durée.

Quant aux non-êtres, ils ne sont pas nécessairement dans le temps. D'où cette distinction⁷⁷:

- une première catégorie de non-êtres comprend les choses qui actuellement n'existent pas, mais qui soit ont existé, soit existeront: ces réalités sont dans le temps, ont leur place dans le cours du temps;
- par contre il est des non-êtres qui, à aucun titre et

⁷⁴ ARISTOTE, *Physique*, IV, 12, 221 b 3-6.

⁷⁵ ARISTOTE, *Physique*, IV, 12, 221 b 13.

⁷⁶ ARISTOTE, *Physique*, IV, 12, 221 b 23.

⁷⁷ Cfr ARISTOTE, *Physique*, IV, 12, 222 a 1-6.

d'aucune manière, ne sont enveloppés par le temps: ceux dont on ne pourra jamais dire qu'ils existèrent, qu'ils existent ou qu'ils existeront. Notre auteur en cite une catégorie spécialement déterminée: non-êtres du point de vue de la vérité, précisément le contraire du vrai, le contradictoire ou l'impossible. Ainsi il ne sera jamais vrai que la diagonale du carré est commensurable au côté.

Bref, n'est pas éternel, et donc est dans le temps, tout ce qui peut être ou ne pas être et qui est soumis à la génération ou à l'altération.

§5. De la relation du temps à l'âme

Dans le dernier chapitre, Aristote revient sur certaines des notions déjà examinées, mais il essaie surtout de définir le rapport du temps à l'âme. Sur cette question il confie dès le départ qu'il est embarrassant de savoir si, sans l'âme, le temps existerait ou non; car s'il ne peut y avoir rien qui nombre, il n'y aura rien de nombrable, par conséquent pas de nombre. Ayant défini le temps par le nombre, l'auteur écrit en effet:

Si rien ne peut par nature compter que l'âme, et dans l'âme, l'intelligence, il ne peut y avoir de temps sans l'âme, sauf pour ce qui est le sujet du temps, comme si par exemple on disait que le mouvement peut être sans l'âme. L'antérieur-postérieur est dans le mouvement et en tant que nombrable, constitue le temps⁷⁸.

⁷⁸ ARISTOTE, *Physique*, IV, 14, 223 a 24-28.

Cela ne signifie point, prévient Decloux respectant en cela l'esprit même d'Aristote, que l'âme crée le temps; si le mouvement peut exister sans l'âme, il contient en lui-même un avant et un après qui, en tant que nombrables, constituent le temps ou, tout au moins, le fondement du temps nommé⁷⁹. En ce sens, le temps serait distinct du sujet humain.

Sans doute Aristote n'a-t-il pas réussi à établir un équilibre entre les dimensions cosmologique et psychologique du temps, préférant privilégier la première. Néanmoins, tout en considérant le temps comme un être de nature, il fait droit à l'expérience psychologique en assignant à l'âme une fonction dans la réalité du temps. Toujours est-il que la perception des différences par l'âme se fonde sur celle des continuités de grandeur et de mouvement et sur la relation d'ordre entre l'avant et l'après dans celui-ci.

Conclusion

Que peut-on retenir de l'exposé aristotélicien de la notion de temps, principalement au regard de la question d'articulation entre conception du temps et développement?

L'élément le plus important, dans la marche qui conduit à la définition du temps chez Aristote, est le

⁷⁹ Cfr S. DECLoux, *Op. cit.*, p.128.

concept de mouvement. L'auteur montre d'abord que le temps n'est pas le mouvement car le premier est universel et uniforme; tandis que le second est local et variable. Sans être identique au mouvement, le temps n'est cependant pas sans le mouvement. Il est même quelque chose du mouvement. La perception du temps en effet est liée à l'expérience du changement et du mouvement: nous connaissons le temps quand nous avons déterminé le mouvement en utilisant, pour cette détermination, l'antérieur-postérieur; et nous disons qu'il s'est écoulé du temps, quand nous percevons l'antérieur-postérieur dans le mouvement. Aussi Aristote définit-il le temps comme nombre du mouvement selon l'antérieur-postérieur. Le temps n'est pas le mouvement; il est, en tant que le mouvement comporte un nombre. Il consiste plus précisément dans les phases, distinguées, l'une après l'autre et, donc, nombrées. Il y a temps, lorsque, dans le continu successif - qu'est le mouvement -, la perception de l'instant permet de déterminer l'antérieur-postérieur.

Temps et mouvement se mesurent l'un par l'autre: le temps détermine le mouvement dont il est le nombre et le mouvement, le temps. L'expérience impliquée dans la perception simultanée du temps et du mouvement atteste d'une part que la quantité d'une durée se mesure par le parcours d'un mobile, d'autre part que la durée d'un mouvement permet de quantifier la distance parcourue par le mobile.

Parce qu'il est nombre, le temps est infini; du moins en puissance, en ce sens qu'on peut toujours ajouter une unité à celle déjà obtenue; et Aristote peut donc penser que le mouvement des sphères est éternel. Infini, le temps aristotélicien l'est par le futur autant que par le passé. Antécréationniste, notre penseur estime certes que le monde visible dépend des moteurs invisibles, mais maintient que cette structure du monde est éternelle.

L'autre trait important dans la notion aristotélicienne du temps est l'expression «Être dans le temps», c'est-à-dire avoir son existence mesurée par le temps. Cette expression s'applique à la fois au mouvement et aux autres êtres, cependant suivant des sens particuliers. Pour le mouvement, être dans le temps, c'est être mesuré, en son essence et en son existence, par le temps. Pour les autres êtres (êtres et non-êtres corruptibles), être dans le temps est le fait d'être mesurés dans leur existence sous l'action du temps. Ils sont soumis à la dégénérescence par le fait même qu'ils sont temporels. Avec l'introduction de l'expression «être dans le temps», la définition abstraite du temps comme «nombre du mouvement selon l'antérieur-postérieur», se remplit d'un contenu concret; et le nombre, en tant qu'il mesure l'existence du mouvement va prendre un certain empire sur le mouvement et sur les autres dont il est le nombre. Les êtres éternels, eux, sont hors du temps et ne peuvent subir aucune altération.

Le dernier trait concerne le rapport du temps à l'âme. Aristote n'a pas réussi à établir un équilibre entre les dimensions cosmologique et psychologique du temps; préférant privilégier la première, même si bien entendu il fait droit à l'expérience psychologique en assignant à l'âme une fonction importante dans la constitution du temps.

Au travers de cette philosophie aristotélicienne du temps se dégagent, au regard de la question d'articulation entre conception du temps et développement, quelques notions que voici: dimension cosmique du temps, génération et corruption, identité et altérité, la notion de "telos".

La problématique du temps chez Aristote est menée dans le cadre de la physique; et ce faisant, incite à poser la question de la maîtrise du mouvement et du devenir. Le concept aristotélicien du temps est une représentation construite d'après l'expérience du mouvement pour en déterminer la succession et le soumettre à la mesure. Ce temps chronométré est un paramètre qui peut servir de mesure et de périodisation du processus de développement.

Si la notion de «génération des choses nouvelles» peut être articulée sans grande difficulté à celle de développement, il n'en est sans doute pas autant pour la notion de dégénérescence, qui serait même opposée à l'idée d'élévation progressive dans le déroulement existentiel. Cependant, on peut voir dans l'idée que le temps use et détruit les choses qu'il enveloppe, une justification de la

question «comment faut-il concevoir le temps pour que, de ce point de vue, un développement soit possible?». Bien plus, l'évocation, par Aristote, de la dégénérescence des choses ne constitue-t-elle pas une mise en garde à l'homme, mieux, une invitation pathétique pour une maîtrise du devenir historique pour que les choses adviennent et progressent? Nous reviendrons sur toutes ces notions dans la deuxième partie de ce travail.

Chap. 2. LA CONCEPTION DU TEMPS CHEZ SAINT AUGUSTIN

Introduction

C'est essentiellement dans les *Confessions*⁸⁰, que saint Augustin a entrepris et développé une étude spéciale du temps, qu'il a conduite jusqu'à une conclusion définitive; conclusion qu'il n'a dans la suite, estime J. Martin, ni atténuée ni exprimée on ne peut plus clairement⁸¹.

Les *Confessions* sont un livre d'un caractère unique. Oeuvre autobiographique certes, mais l'auteur ne s'y propose pas principalement d'exposer en détail tous les épisodes de sa vie. L'histoire du philosophe n'y figure qu'à titre d'exemple, de cas privilégié, en vue d'une analyse d'une grande teneur philosophique.

Augustin, qui pose le problème du temps dès le premier livre des *Confessions*, ne tentera de le résoudre que plus tard au livre XI, même si bien entendu on en trouve des évocations dans d'autres parties de l'ouvrage, en particulier au livre X, où il expose sa théorie de la mémoire.

De Plinval fait remarquer:

À première vue, rien ne justifiait, après les descriptions autobiographiques et psychologiques des dix premiers livres, cette spéculation sur la notion de durée; rien, si ce n'est précisément le besoin de fournir comme toile de fond aux événements qui passent, à la vie qui s'enfuit la pensée de l'éternité. En Dieu,

⁸⁰ AUGUSTIN, *Confessions*, livre ix-xiii, (1976).

⁸¹ Cfr J. MARTIN, *Saint Augustin*, (1901), p.269.

c'est le mystère du "présent" immuable; dans la créature, c'est l'insoluble problème de la successivité des êtres⁸².

Par-delà la dimension ontologique, le noeud des analyses d'Augustin, le centre de sa philosophie, c'est le problème des rapports du temps et de l'éternité. Chaix-Ruy ne nous en avertit-il pas:

Ce qui préoccupe avant toutes choses Augustin c'est le rapport inévitablement double qui existe entre l'éternité et le temps: il s'agit de savoir d'abord [...] comment Dieu qui est hors du temps a pu créer le monde temporel où nous vivons, où nous oeuvrons⁸³.

Au livre XI des Confessions, Augustin commence l'étude du temps en invoquant le Seigneur et demande de pouvoir connaître la Loi; puis médite longuement sur la création, y examine notamment la question de l'antériorité du temps par rapport à l'acte créateur; enfin s'interroge sur la nature et la mesure du temps. D'après Georges Tavard⁸⁴, l'analyse du temps, dans le livre XI, se ramène aux trois questions suivantes:

- Y eut-il du temps avant la création?
- Quelle est la nature du temps?
- Comment mesurer le temps?

⁸² G. DE PLINVAL, *Pour connaître...*, (1954), p.112.

⁸³ J. CHAIX-RUY, *Saint Augustin...*, (1956), p.35.
Voir aussi:

G. TAVARD, *Les jardins de saint Augustin...*, (1988), p.93.
P. RICOEUR, *Temps et récit*, tome I, (1983), p.19.

⁸⁴ Cfr G. TAVARD, *Op. cit.*, p.100.

À ces trois questions s'ajoute celle-ci: le temps est-il facteur de génération ou d'altération?

§1. Y eut-il un temps antérieur à la création?

Tandis qu'il adhérait au manichéisme, Augustin avait professé un matérialisme radical, où Dieu est considéré comme lumière, c'est-à-dire une substance corporelle, brillante et très ténue; laquelle, après avoir resplendi en Dieu, brille dans les astres, luit dans notre âme et lutte sur terre contre les ténèbres. À cette époque, écrit Étienne Gilson, Augustin considérait Dieu comme un corps subtil et resplendissant; corrélativement, tout ce qui est corps et participe à un degré quelconque de la lumière lui apparaissait comme une partie de Dieu. C'est contre cette première erreur d'abord qu'Augustin professera la création *ex nihilo*⁸⁵; entendant par là que Dieu a voulu, par le seul verbe qui lui est coéternel, que les choses fussent, et elles furent. L'acte créateur est la production de l'être même de ce qui est, et cette production n'est possible qu'à Dieu seul.

Notre philosophe qui s'appuie sur l'Écriture, sait que celle-ci attribue la création du monde et de toutes choses à Dieu. Étant par définition changement, le temps est lui-

⁸⁵ Cfr E. GILSON, *Introduction...*, (1929), p.242.

même une créature: il a un commencement et, par conséquent, ni les choses qui durent, ni le temps lui-même ne sont éternels. «Qu'est-ce qui est, s'écrie l'Évêque d'Hippone, qui ne doive son être à votre être?»⁸⁶. Dans *La cité de Dieu*, nous lisons tout autant: «Le monde a été créé, non dans le temps, mais avec le temps»⁸⁷. Plus explicite est le passage suivant:

Si c'est le caractère vraiment distinctif du temps et de l'éternité que le temps ne soit point sans une changeante mobilité et que l'éternité exclut le changement, qui ne voit que le temps n'eût pas été, s'il n'eût eu une créature qui changeât par mouvement⁸⁸.

Dans les *Confessions*, nous lisons encore: «À vous est le jour, à vous la nuit. Et les moments s'envolent selon votre volonté»⁸⁹.

En posant cette conclusion, l'auteur entend écarter l'hypothèse d'un monde éternel - de type aristotélicien - ainsi que l'illusion d'un temps antérieur à la création. À ceux qui s'étonnent que Dieu eût demeuré "oisif" pendant d'innombrables siècles avant qu'il ne crée le monde, Augustin rétorque:

Comment des siècles innombrables auraient-ils pu s'écouler, puisque vous qui êtes l'auteur et le fondateur des siècles, vous ne les aviez pas encore créés? Comment eût-il eu un temps, si vous ne l'aviez vous-même établi.

⁸⁶ AUGUSTIN, *Confessions*, xi, v, 7.

⁸⁷ AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, T.II..., 1854, xi, 6.

⁸⁸ AUGUSTIN, *Confessions*, xi, xiii, 15.

⁸⁹ AUGUSTIN, *Confessions*, xi, ii, 3.

Et comment se fût-il écoulé, s'il n'existait pas encore?"⁹⁰.

Les catégories temporelles sont impropres à caractériser un avant du monde car le temps a été créé avec le monde. La question "que faisait Dieu avant la création?" devient tout à fait incongrue.

Il n'y a donc pas eu de temps avant la création, car le temps est un mode d'être de l'être créé, fini, transitoire, opposé à l'éternité qui est le mode d'être de Dieu, être infini, permanent, stable, immortel. Quelque longue qu'elle soit, la durée ne l'est que par la succession de quantité de mouvements qui ne peuvent se développer simultanément, tandis que l'éternité est un maintenant absolu: tout y est présent à la fois.

En même temps qu'il en marque la genèse, le temps, parce qu'il est successif, constitue le devenir même du monde qui s'écoule. Une créature qui ne serait pas dès son premier mouvement, dès son premier acte, engagée dans le temps, est inconcevable. Le temps est la condition même qui implique, par sa seule manifestation hors du Dieu créateur, écoulement, passage d'un avant à un après.

On aura constaté que le problème du temps est posé, avant toute considération psychologique, sur le plan ontologique. Le temps est écoulement, succession, passage d'un avant à un après, c'est-à-dire incapacité, pour l'être

⁹⁰ AUGUSTIN, *Confessions*, xi, xiii, 15.

fini, d'exister simultanément dans l'unité permanente stable. Ce qui se succède, en effet, c'est ce qui ne peut coexister. Ce qui nous paraît important à souligner ici c'est que toute réalité créée est temporelle et changeante et qu'il ne saurait être question de sacraliser ou de déclarer éternelle une réalité humaine. Toutes les oeuvres de l'homme sont *historiques*, donc destinées à passer.

§2. La nature du temps

La question de la nature du temps est extrêmement difficile. Saint Augustin a, sans doute mieux que quiconque avant lui, exprimé de manière on ne peut plus claire le contraste entre, d'une part, l'impression claire que, spontanément, l'on a du temps, ainsi que la facilité avec laquelle on use du mot «temps» si l'on ne s'interroge pas sur son contenu, et d'autre part, l'embarras dans lequel on tombe si l'on aborde le sujet de plus près. En effet, à la question «qu'est-ce que le temps?», Augustin confie:

Qui saurait l'exprimer avec aisance et brièveté? Qui peut en former, même en pensée, une notion suffisamment distincte, pour la traduire ensuite par des mots. Est-il pourtant, dans nos conversations, une idée qui revienne plus familière et mieux connue que l'idée de temps. Quand nous en parlons, nous comprenons, cela va de soi, ce que nous disons, et pareillement lorsque c'est un autre qui en parle. Qu'est-ce donc que le temps? Quand personne ne me le demande, je le sais; dès qu'il s'agit de l'expliquer, je ne le sais plus⁹¹.

⁹¹ AUGUSTIN, *Confessions*, xi, xiv, 17.

Néanmoins, notre penseur est persuadé que si rien ne passait, il n'y aurait point de temps passé; que si rien n'arrivait, il n'y aurait point de temps à venir; que si rien n'était, il n'y aurait point de temps présent. Une fois encore, c'est sur le plan ontologique qu'Augustin situe la question du temps: c'est au travers du mode d'être des êtres finis qu'il réalise avec plus d'évidence la «réalité» du temps, c'est-à-dire la mobilité de l'être temporel. En effet, des êtres finis, les uns ont passé, les autres vont advenir, tandis que pour d'autres encore on constate qu'ils sont.

De même, la question de la nature du passé, du futur et du présent, se pose en termes de modes d'être: aussitôt que l'on ose affirmer qu'ils sont, on s'aperçoit qu'ils ne sont pas, qu'ils s'évanouissent dans le non-être - plus évident surtout pour les deux premiers.

Dans les *Confessions*, nous lisons à ce propos:

Ces deux temps, le passé et l'avenir, comment sont-ils, puisque le passé n'est plus et que l'avenir n'est pas encore? Le présent même, s'il était toujours présent, sans se perdre dans le passé, ne serait plus temps: il serait éternité. Donc, si le présent pour être temps, doit se perdre dans le passé, comment pouvons-nous affirmer qu'il est lui aussi, puisque l'unique raison de son être c'est de n'être plus. De sorte qu'en fait si nous avons le droit de dire que le temps est, c'est parce qu'il s'achemine au non-être²².

En effet, je puis affirmer qu'il y a des événements passés, d'autres à venir, d'autres encore présents. Je suis

²² AUGUSTIN, *Confessions*, xi, xiv, 17.

cependant incapable de définir le mode d'être de ces trois dimensions temporelles. Je ne peux l'essayer sans me contredire: comment le passé et l'avenir sont-ils puisque le passé n'est plus et l'avenir, lui, n'est pas encore? Et le présent, comment est-il? S'il était toujours le même, il se confondrait avec l'éternité; d'autre part, parce qu'il va s'évanouir dans le passé, comment peut-on affirmer qu'il est. Le temps n'est qu'à condition de tendre à ne plus être.

Plus qu'une simple évocation de l'aporie d'évanescence du temps, à laquelle on bute lorsqu'on s'efforce de définir le temps et ses "extases" (c'est-à-dire le passé, le présent et le futur), il s'agit ici d'une question fondamentale de structure des êtres créés, soumis à un perpétuel changement, à un incessant devenir, au point qu'Augustin se demande si l'on peut vraiment dire qu'ils sont.

Le constat reste le même, en considérant cette fois les observations du sens commun, fixées dans le langage:

Nous parlons d'un temps long, d'un temps court, et nous ne le disons que du passé ou de l'avenir. Un long passé, un long avenir, c'est pour nous cent ans, par exemple, soit dans le passé, soit dans l'avenir; un court passé, un court avenir, c'est, je suppose, dix jours écoulés, dix jours à attendre. Mais comment peut être long ou court ce qui n'est pas?"

En fait, pour être long ou court, il faut bien entendu être. En ce sens, seul le temps présent, parce qu'il est, est susceptible de constituer une impression de longueur ou

" AUGUSTIN, *Confessions*, xi, xv, 18.

de brièveté. Mais ne sommes-nous pas une fois de plus victimes d'une illusion? Car, en effet, quand nous parlons, par exemple, du siècle présent, il n'y a en réalité qu'une année qui soit présente à la fois. Et le même raisonnement peut s'appliquer de proche en proche; l'année en cours n'est jamais totalement présente, ni le mois en cours, pas davantage l'heure qui passe, composée de particules fugitives. Si l'on en vient à concevoir, dans le temps, un point si menu et indivisible, seul ce point peut s'appeler présent; mais ce point est si rapidement emporté de l'avenir au passé, qu'il ne peut avoir quelque extension; par conséquent, il ne saurait être long⁹⁴.

Où est donc le temps dont nous disons qu'il est long? Ce n'est pas l'avenir, car de l'avenir nous ne pouvons dire qu'il est; tout au plus dirions-nous qu'il sera long. Peut-être ne doit-il être long qu'au moment où, de l'avenir qui n'est pas encore, il aura passé à l'être et sera devenu le présent. Mais on l'a vu tout à l'heure, le présent est si rapidement emporté de l'avenir au passé qu'il ne saurait être long: il n'a point d'extension.

Mais la conscience de notre philosophe n'est pas pour autant ébranlée. Se référant à l'expérience, il dit:

Et pourtant, Seigneur, nous percevons les intervalles du temps; nous les comparons entre eux; nous déclarons les uns plus longs, les autres plus courts; nous mesurons aussi de combien tel espace de temps est plus long ou plus court que tel autre [...] nous ne mesurons le temps

⁹⁴ Cfr AUGUSTIN, *Confessions*, xi, xv, 18-20.

qu'au moment où il passe, lorsque nous le mesurons par la conscience que nous en avons⁵⁵.

Dès lors s'expliquent la connaissance de l'avenir, qui serait au sens propre une prévision; et la mémoire, la vue rétroactive d'une vie passée mais qui nous hante et conditionne même l'existence présente et future⁵⁶. Quand nous racontons le passé, ce qui sort de notre mémoire, ce ne sont pas les réalités elles-mêmes, qui ne sont plus, mais les mots des images, présentes dans la mémoire. De même la conscience se représente les actions futures, mais la préméditation est un acte présent.

De l'analyse du langage, l'auteur des *Confessions* en arrive à l'observation intérieure et peut donc conclure:

Ce qui me paraît maintenant comme clair et évident, c'est que ni le futur, ni le passé, ne sont. C'est improprement que l'on dit: "il y a trois temps, le passé, le présent et le futur". Plus exactement dirait-on peut-être: le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur. Ces trois modes sont dans notre esprit, et je ne les vois point ailleurs. Le présent des choses passées, c'est la mémoire; le présent des choses présentes, c'est la vision directe; le présent des choses futures, c'est l'attente⁵⁷.

⁵⁵ AUGUSTIN, *Confessions*, xi, xvi, 21.

⁵⁶Plus qu'un simple réceptacle d'impressions et d'images du passé, la mémoire est, dans la perspective augustinienne, l'esprit lui-même; elle est même pensée (voir *Confessions*, x, ix, 17.). Par sa double intentionnalité, reprise du passé et anticipation d'un avenir immédiat et lointain, la mémoire constitue un présent réel et durable. Elle est la clé de l'articulation de ces trois extases et constitue aussi la clé de la personnalité: elle me rappelle d'où je viens, qui je suis, où je vais.

⁵⁷ AUGUSTIN, *Confessions*, xi, xx, 26.

Le moins qu'on puisse dire c'est que le temps n'est pas indépendant du sujet humain et de son degré d'attention. Le temps est constitutif de l'être de l'homme. Augustin attribue la faculté de se représenter des choses passées et futures, à l'âme, précisément à la mémoire et à l'attente. Si le monde céleste, indique Böhm, est, dans la pensée augustinienne, le fondement commun de toute temporalité, l'âme, elle, concrétise cette idée sur le plan de la personne humaine. Elle est le fondement de toute temporalité; elle rassemble, comme dans un prisme, toutes les choses temporelles que l'homme peut atteindre⁹⁸.

À ce stade d'analyse de la nature du temps chez Augustin, on peut retenir, comme le résume si bien Jean Guitton, qu'en dépit de l'impression de n'avoir pas été loin, il nous est désormais impossible de retomber dans l'illusion presque fatale pour le vulgaire, d'un passé et d'un avenir qui existeraient en soi, physiquement comme localement. Il s'agit dès lors de déterminer quel est le mode d'existence du passé et de l'avenir dans la conscience présente, et par là même examiner la question de la mesure du temps⁹⁹.

L'intérêt même de la question «qu'est-ce que le temps?», n'est sans doute pas de fournir une définition du temps, mais plutôt d'introduire la problématique de la

⁹⁸ Cfr S. BÖHM, *La temporalité...*, (1984), p.11.

⁹⁹ Cfr J. GUITTON, *Op. cit.*, p.228.

mesure du temps: si le temps ne fait que passer, comment peut-il être mesuré? Bien plus, la solution de l'aporie de l'être et du non-être du temps par la notion d'un triple présent reste mal assurée, tant que n'est pas encore traitée la question de la mesure du temps, c'est-à-dire de la détermination quantitative d'une durée.

§3. Le problème de la mesure du temps

D'ordinaire, nous ne mesurons que ce qui présente une extension. Il faut que le temps, parce que de fait nous le mesurons, puisse s'étendre et qu'on y trouve une étendue. Mais, on se rappelle, le temps ne fait que passer. Comment peut-il posséder une étendue, qu'on puisse mesurer? En effet, dans quelle extension mesure-t-on le temps en train de s'écouler? Est-ce dans l'avenir, d'où il vient pour passer? Mais ce qui n'est pas encore ne saurait être mesuré. Est-ce dans le présent par où il passe? Non plus! Parce que, on s'en souvient, le présent n'a pas d'étendue. Est-ce alors dans le passé, où il va se perdre? Encore moins! Comment mesurer *a fortiori* ce qui n'est plus. Notons au passage que la difficulté de mesurer le temps est d'ordre ontologique: comment mesurer le temps? Car, de même que ses extases, il est néant, absence d'être.

Et pourtant au fil des jours, nous mesurons le temps: "Pendant combien de temps un tel a-t-il parlé?", "combien

de temps a-t-il mis pour faire cela?", "comme il y a longtemps que je ne l'ai plus vu!", "telle syllabe a une durée double de cette syllabe brève". Nous le disons constamment, entendant par là que «le temps est une sorte d'extension»¹⁰⁰.

Et quand un corps se meut, c'est le temps, la durée de son mouvement que nous mesurons, dès l'instant où il commence jusqu'à ce qu'il s'arrête. Par contre, si personne ne le voit commencer et qu'il continue de se mouvoir, il est impossible de mesurer cette durée, si ce n'est peut-être du moment où on commence à voir son mouvement jusqu'au moment où il s'arrête.

Ainsi, dit notre philosophe, le mouvement d'un corps est une chose, la mesure de la durée de ce mouvement en est une autre. Qui ne comprend dès lors à laquelle de ces deux notions il faut attribuer le nom de temps?¹⁰¹.

Le temps est donc quelque chose d'autre que le mouvement des corps. C'est par le temps que nous mesurons le mouvement des corps et déterminons si de son commencement à sa fin, un mouvement a duré plus ou moins. On le voit, ici Augustin rejoint Aristote. Toutefois, alors que chez Aristote cette mesure réside en un certain mouvement, qu'elle est un attribut de ce mouvement, chez saint Augustin par contre le temps est si peu inhérent à un mouvement, qu'un même mouvement peut être reproduit avec

¹⁰⁰ AUGUSTIN, *Confessions*, xi, xxiii, 30; voir aussi xxvi, 33.

¹⁰¹ AUGUSTIN, *Confessions*, xi, xxiv, 31.

des durées variables; le temps n'est pas lié au mouvement des corps.

Mais il ne s'agit là que du temps par lequel se mesure le mouvement d'un corps, mais non de la mesure du temps lui-même.

Je mesure le mouvement des corps au moyen du temps: mais le temps lui-même, ne le mesuré-je donc pas? Pourrais-je mesurer le mouvement d'un corps, sa durée, le temps qu'il met pour aller d'un point à l'autre, si je ne mesurais le temps où ce mouvement s'opère?¹⁰²

Au cas où il faudrait mesurer, non pas la durée d'un mouvement, mais le temps lui-même, où le mouvement s'effectue, Augustin pose aussitôt la question de l'unité de mesure. Sur la base de quel étalon mesurer le temps considéré en lui-même? Comme la longueur des poèmes qui se mesure par le nombre de vers, celle des vers par le nombre de pieds, ou celle des pieds par les syllabes, un temps court pourrait servir d'étalon à la mesure de toutes les autres durées. Toutefois, même alors,

nous n'arrivons pas à une mesure fixe du temps: un vers prononcé lentement, peut se faire entendre plus longtemps qu'un vers plus long débité plus vite. Il en va de même d'un poème, d'un pied, d'une syllabe¹⁰³

Aussi peut-il affirmer: «Je conclus de là que le temps n'est qu'une extension [...] de l'esprit lui-même»¹⁰⁴. Plus explicite et fondamental le passage suivant:

¹⁰² AUGUSTIN, *Confessions*, xi, xxvi, 33.

¹⁰³ AUGUSTIN, *Confessions*, xi, xxvi, 33.

¹⁰⁴ AUGUSTIN, *Confessions*, xi, xxvi, 33.

C'est en toi, mon esprit, que je mesure le temps [...]
 C'est en toi, je le répète, que je mesure le temps.
 L'impression que laissent en toi les choses qui passent,
 subsiste quand elles ont passé: c'est elle que je mesure
 tandis qu'elle est présente, - et non les réalités qui,
 l'ayant suscitée, ont passé. C'est elle que je mesure
 quand je mesure le temps¹⁰⁵.

Nous touchons là à une idée fondamentale de la conception augustinienne du temps. La notion de temps comme extension de l'esprit, de l'âme, rend possible la coexistence du futur et du passé dans le présent, et permet de percevoir et de mesurer la durée. Si l'on considère, en effet, en eux-mêmes les temps passé, présent et futur, nulle mesure n'en est possible - nous l'avons vu plus haut. Par contre si nous rapportons le temps à l'âme, et spécialement à la mémoire, les mesures en question deviennent possibles: ce qui a cessé d'être en soi, continue d'exister dans le souvenir que nous en gardons; l'impression que laissent en nous les choses transitoires survit à ces choses; et, en nous permettant de les comparer, nous rend possible une certaine mesure de leurs intervalles. Ce qui est vrai pour le passé l'est aussi pour l'avenir. Il y a donc une possibilité de coïncidence des trois extases temporelles; mais cette possibilité n'existe qu'en l'âme. Pour la concevoir, il faut se représenter le présent de l'âme comme une attention, tendue unitairement, par l'attente, vers ce qui n'est pas encore et, par le souvenir, vers ce qui n'est plus. Cette attention dure; elle

¹⁰⁵ AUGUSTIN, *Confessions*, xi, xxvii, 36.

est, pour ainsi dire, le lieu de passage de ce qu'elle attend à ce dont elle se souvient.

Le temps, chez saint Augustin, est donc l'extension d'une pensée qui, nécessairement liée à l'instant présent, se déploie vers le passé par le souvenir, vers l'avenir par l'attente. Et c'est dans la structure multiple du triple présent que se fondent l'extension et la mesure du temps, au détriment de la thèse cosmologique. Comme l'écrit l'auteur lui-même:

Ce qui dure, c'est l'attention par laquelle s'achemine vers le n'être plus ce qui va y passer. Ce n'est donc pas l'avenir qui est long, puisqu'il n'existe pas; un long avenir, c'est une attente de l'avenir, qui le conçoit comme long; ce n'est pas le passé qui est long puisqu'il n'existe pas; un long passé, c'est un souvenir du passé qui se le représente comme long¹⁰⁶

Même s'il reconnaît que par un «sens exercé» - entendez l'expérience - nous distinguons une durée brève d'une durée longue, une simple d'une double, l'auteur des *Confessions*, on s'en souvient, n'a pu trouver une unité de mesure dans le mouvement uniforme, pas davantage dans l'intuition de l'écoulement intérieur. Cela tient à ce que l'extension qui constitue le temps, diffère de celle de l'espace, laquelle est indépendante du sujet percevant. Le temps est une distension, une élongation plus ou moins lente de l'âme. Pour revenir à l'exemple de la longueur des syllabes dans la scansion latine, disons que ce qui est ainsi distendu, ce n'est pas la syllabe, toujours identique

¹⁰⁶ AUGUSTIN, *Confessions*, xi, xxviii, 37.

à elle-même, mais plutôt l'âme, la conscience de celui qui prononce la syllabe. Ainsi peut-on évaluer la longueur du silence, alors que rien d'extérieur ne s'entend ni ne s'observe: la longueur du silence ne peut être que la longueur de l'âme.

Augustin a été amené à distinguer trois actes de conscience, qui mesurent l'avenir, le présent et le passé; à savoir l'attente, l'attention et la mémoire. Le problème de la mesure du temps se trouve par là résolu si nous consentons à fixer le présent réel transitif, qui est à la fois mémoire et préméditation. Sans doute est-il vrai que l'avenir n'existe pas, mais l'attente de l'avenir est réelle; et s'il n'y a pas un long avenir, du moins y a-t-il une longue attente d'avenir. Le passé est certes aboli, néanmoins la mémoire est présente; et, s'il n'est pas de long passé, il y a du moins de longs souvenirs. Le moment présent est sans étendue, mais l'attention dure et laisse subsister un moment ce qui vient d'être.

Le temps se mesure par l'esprit, dans lequel coexistent mémoire, attention et attente; il n'existe pas d'unité fixe et uniforme qui serve d'étalon à la mesure de la durée, néanmoins de par l'expérience nous distinguons un temps long d'un temps bref; le temps est une élongation de l'âme: tels sont les éléments essentiels de la réflexion d'Augustin sur la mesure du temps. Reste à examiner la question de l'ambivalence du temps de l'histoire.

§4. L'ambivalence du temps

Commençons par noter, à la suite de Henri-Irénée Marrou, que, procédant de la tradition platonicienne, la philosophie de l'évêque d'Hippone est une philosophie de l'être, mieux de l'essence; et que l'être véritable est pour lui Dieu, l'Éternel, c'est-à-dire être permanent et immuable¹⁰⁷. Invoquant Dieu, Augustin écrit lui-même:

Vos années sont un seul jour et votre jour ne se renouvelle pas chaque jour; c'est un "aujourd'hui", et cet aujourd'hui ne fait pas place à un lendemain, pas plus qu'il ne succède à un hier. Votre aujourd'hui, c'est l'Éternité¹⁰⁸.

Pour une telle philosophie, qui considère l'Éternité comme mode d'être exclusif de Dieu, présence unitaire, permanente et immuable à soi et à tout ce qui est, le temps, parce que successif et évanescent, ne peut évidemment apparaître comme lieu privilégié de valeurs uniquement positives. Marrou écrit à ce propos:

Dans une philosophie de l'essence, le temps apparaît toujours un peu comme un scandale. Le temps, c'est cette chose fluide, insaisissable, où l'être n'intervient que dans l'instant insaisissable, ce présent mystérieux qui est comme écrasé entre un passé irrévocablement englouti

¹⁰⁷ Cfr H.-I. MARROU, *L'ambivalence du temps...*, (1950), p.42.

¹⁰⁸ AUGUSTIN, *Confessions*, xi, xiii, 16.

et un futur sur lequel nous ne pouvons pas encore tabler¹⁰⁹.

Dans ce contexte ontologique, le temps semble moins chargé de promesses qu'affecté de coefficients négatifs: l'impermanence, la succession se relie comme naturellement à la souffrance, à la dégradation et à la dissolution de l'être, à l'échec, au péché, au vieillissement et à la mort.

C'est à la dégénérescence des êtres temporels qu'il pense lorsque, dans un ouvrage consacré à Augustin, Jules Chaix-Ruy écrit:

Nous ne nous mouvons plus librement dans une durée accueillante aux initiatives de notre liberté. Le temps nous plie à son irréversibilité; bien plus il nous impose une constante accélération, si bien que nous commençons de mourir dès la première minute de notre existence¹¹⁰.

Le temps est une usure, une lente désagrégation de notre être. L'homme a toujours éprouvé l'incertitude de son existence temporelle: on ne se baigne pas dans la même eau du même fleuve, disait Héraclite. Pour Platon, le corps n'est-il pas finalement une prison où l'âme n'est vivante que dans la mesure où elle se souvient des idées qu'elle a contemplées jadis? Aristote, lui aussi, a souligné la dégénérescence des êtres temporels. La comparaison de ce monde avec une scène où chaque acteur vient réciter le rôle que son destin lui a fixé, est constante, on le sait, chez

¹⁰⁹ H.-I. MARROU, *Op. cit.*, p.43.

¹¹⁰ J. CHAIX-RUY, *Op. cit.*, p.35.

les stoïciens. Qui ignore, un peu plus près de nous, le cri désespéré du poète Lamartine: "ô temps, suspends ton vol". Cela est vrai non seulement de l'existence individuelle, mais aussi de l'histoire spirituelle collective, celle de l'Eglise, jalonnée de grands ordres et de grandes réformes.

Sans pouvoir s'y réduire, le temps se manifeste dans la pensée augustinienne comme altération de l'être fini. Nous lisons en effet:

Ce monde instable, où se manifeste l'instabilité qui nous fait sentir le temps et nous permet de le mesurer. Car ce qui constitue le temps, c'est le mouvement même des choses, les vicissitudes et les modifications des apparences¹¹¹.

Saint Augustin dit encore:

Maintenant "mes années s'écoulaient dans les gémissements" et vous, ô Seigneur, ô mon père, vous êtes éternel. Mais moi, je suis dispersé, dans le temps, dont l'ordre m'est inconnu. Mes pensées, la vie la plus intime de mon âme, se sentent déchirées par tant de vicissitudes tumultueuses¹¹².

Il s'agit en fait du temps de l'altération, où les pécheurs ne cessent de se désagréger en conséquence de leurs fautes. Depuis sa chute, l'homme n'a cessé de s'enfoncer dans les abîmes d'un temps qualitativement déchu, dont le vieillissement est le signe. La "distension" qui caractérise le temps augustinien devient alors "dispersion", "perversion". Le peuple juif, par exemple, offrait

¹¹¹ AUGUSTIN, *Confessions*, xii, viii, 8.

¹¹² AUGUSTIN, *Confessions*, xi, xxix, 39.

le spectacle d'une telle dispersion après les prises successives de Jérusalem et les destructions du temple.

À cet aspect désolant de l'existence humaine s'articule pourtant un autre, qui révèle une dimension séduisante de l'homme. Au livre xi, de *La cité de Dieu*, nous lisons:

Qui oserait nier le bonheur des premiers hommes dans le paradis, avant le péché, quoique la durée de leur félicité éternelle ou passagère leur fut inconnue? [...] Et aujourd'hui même nous pouvons sans témérité, dire heureux les fidèles que nous voyons vivre dans la justice et la piété, avec la conscience libre des ravages du crime, aisément pardonnés de faiblesses humaines par la divine miséricorde¹¹³.

Au livre xii des *Confessions*, il est dit:

Tout ce monde corporel, dont notre terre forme la base, sans être partout d'une beauté achevée, a cependant reçu jusque dans ses ultimes parties une apparence séduisante¹¹⁴.

Le dessein éternel de Dieu, en effet, dispense à la terre des biens célestes à des moments appropriés: suivant les individus, sont donnés la parole de sagesse, la parole de science, la foi, le pouvoir de guérir, le don de miracle, la prophétie, le discernement des esprits, le don de langues¹¹⁵.

On peut par ailleurs noter, comme le souligne Henry Chadwick, que saint Augustin est solidaire de l'hypothèse chrétienne, qui considère que le cours tumultueux de l'histoire est la scène où se révèle Dieu: la parole

¹¹³ AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, xi, 12.

¹¹⁴ AUGUSTIN, *Confessions*, xii, ii, 2.

¹¹⁵ Cfr AUGUSTIN, *Confessions*, xiii, xiii, 23.

salvatrice de Dieu à l'homme a été incarnée au point central et focal de cette histoire dans la vie historique d'une personne, et elle est attestée par et dans une communauté historique visible¹¹⁶. Ainsi, le salut réside, non dans des abstractions intemporelles, mais plutôt déjà dans le monde temporel, par la médiation du Christ. La venue du Christ dans l'histoire constitue un événement qui transfigure le temps en apportant aux hommes le message de l'amour et celui de l'espérance.

Retenons, sans trop insister, que saint Augustin est le premier à avoir élaboré une théorie de l'histoire, qui considère l'histoire comme un développement progressif d'un plan divin visant à la construction d'une société basée sur l'amour, sur un choix. Il s'agit d'un processus positif (bien qu'il y ait aussi le côté négatif de la société du mal), où l'histoire apparaît ainsi comme le théâtre d'un conflit de liberté (qui doit choisir), présidé par une volonté providentielle qui lui donne sens. Il anticipe Kant (sur l'idée que la nature a un but et qu'il doit se réaliser avec ou, dans le pire des cas, sans la collaboration des hommes) et, bien entendu, Hegel.

En dépit des épreuves historiques, liées à la finitude des êtres créés, les hommes qui ont foi en la providence, quand bien même ils ne l'ont pas encore dans toute sa

¹¹⁶ Cfr H. CHADWICK, *Augustin*, (1987), p.130.

plénitude, connaissent déjà du bonheur. Aussi appartiennent-ils à la «cité de Dieu»¹¹⁷.

Saint Augustin développe donc une notion ambivalente du temps: le temps est marqué à la fois par un pessimisme et une espérance. Marrou s'en était bien aperçu. Il dit en effet:

De quelque point de vue qu'on se place, écrit-il, histoire profane, histoire sacrée, personnelle ou collective, toujours le temps vécu par l'homme apparaît affecté d'une redoutable ambivalence: il est vecteur et facteur à la fois d'espérance et de désespoir, le moyen par lequel s'accomplit le mieux-être et en même temps cette blessure inguérissable ouverte au flanc de l'homme, par où son être s'écoule et se détruit¹¹⁸.

Bien plus, la conscience d'un monde surnaturel à venir peut être un facteur de progrès autant qu'elle peut aliéner l'homme. Tout dépend de l'attitude que le sujet adopte face à l'idée d'un monde futur céleste.

Conclusion

La problématique du temps chez Augustin se ramène à quelques idées qui répondent à quatre questions. La première porte sur l'antériorité du temps par rapport à la

¹¹⁷ La distinction chez Augustin entre cité terrestre et cité de Dieu, tient au fait que l'on situe soi-même sa fin ultime sur terre ou au ciel. La première est constituée par les hommes unis par leur amour des choses temporelles, et repose sur l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu; la seconde, dépositaire du sacré, est celle où les hommes s'aiment en Dieu.

¹¹⁸ H.-I. MARROU, *Op. cit.*, p.57.

création, tandis que les trois autres, sur la nature, la mesure et l'ambivalence du temps. Mais le centre du questionnement reste la relation entre le temps et l'éternité, en tant que modes d'être respectivement de l'être créé et de Dieu.

Pour l'auteur des *Confessions* et de *La cité de Dieu*, il n'est pas de temps antérieur à la création: le temps n'existe que par et avec le monde créé, et procède de l'éternité de Dieu; il demeure cependant fini comme le sont les autres créatures. Saint Augustin conçoit le temps avant toutes considérations psychologiques comme temporalité, c'est-à-dire comme détermination ontologique de l'homme. Le temps est précisément une distension, une élongation de l'âme: passé, présent, futur sont trois manières d'être de notre âme. N'ayant pas d'extension, le temps ne peut uniformément se mesurer. Par ailleurs, le temps augustinien est, d'une part vicissitude, usure, et d'autre part vecteur d'espérance, mieux ouverture à l'éternité; et l'histoire devient, dans cette perspective, une marche vers un horizon de sens. Telles sont les idées essentielles de la conception augustinienne du temps.

On peut en dégager, à la faveur de la réflexion ultérieure sur l'articulation entre conception du temps et développement intégré, quelques notions, notamment celles-ci: succession et écoulement du temps, unité du temps, le souci pour la mesure du temps, le concept de "temporalité",

enfin les notions de dégénérescence des êtres temporels et de génération des choses nouvelles, auxquelles se rattachent les concepts de sens de l'histoire, de marche progressive et de raisons séminales.

Chap. 3. TEMPS ET HISTOIRE CHEZ KANT

Introduction

De même que dans les lignes précédentes, nous n'avons ici ni la possibilité ni l'intention d'exposer exhaustivement la philosophie d'Emmanuel Kant dans le but d'y situer la problématique du temps et de l'histoire. Le lecteur en souffrira d'autant moins qu'il existe à ce propos une abondante bibliographie, parfois d'un style simple et clair, qu'il peut lui-même consulter.

Dans le seul but de fixer les idées, indiquons seulement que Kant a connu l'influence du piétisme par sa mère et par son maître Knutzen, du newtonisme (conception rationaliste et aprioriste de la science), de la philosophie des Lumières (confiance absolue dans la raison et les idées) et de la pensée de Hume (notamment avec le principe de causalité qui a contribué à la formulation du concept de jugement synthétique a priori); et qu'il s'est attaché à formuler ces idées dans une synthèse originale, dominée par une conception géniale d'un idéalisme critique. Celui-ci s'intègre dans la théorie de la connaissance que l'auteur expose plus amplement dans la *Critique de la raison pure*; ouvrage qui s'ouvre par un exposé sur l'*Esthétique trans-*

cendantale qui développe la conception kantienne du temps et de l'espace¹¹⁹.

En même temps qu'il travaillait à ses Critiques, Kant se penchait aussi sur la philosophie de l'histoire parce que non seulement son respect pour les Lumières l'incitait à réfléchir sur le progrès et la liberté, mais aussi parce que Schütz lui avait proposé de présenter une recension sur la première partie de l'ouvrage de Herder, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*; et qu'il dut par la suite répondre à Reinhold qui avait critiqué son compte rendu et saisit l'occasion pour compléter son article par une recension de la deuxième partie du livre.

Ainsi, la première partie de notre analyse sur Kant tente d'esquisser sa conception du temps, et la deuxième, les traits principaux de sa philosophie de l'histoire pour autant que les deux notions recèlent des éléments qui contribueraient à la réflexion sur l'articulation entre temps et développement.

§1. Du temps

Les considérations sur le temps demeurent présentes dans plusieurs ouvrages de Kant, notamment dans *La Disser-*

¹¹⁹ Cfr E. KANT, *Critique de la raison pure*, (1990), pp.54-75; voir aussi pp.174-198.
voir également: E. KANT, *La dissertation de 1770*, (1967).

tation de 1770; mais c'est surtout dans la Critique de la raison pure que l'auteur expose sa théorie du temps et de l'espace, dans une section qu'il intitule Esthétique transcendantale; entendant par là non pas, comme semble l'indiquer le nom, «une étude critique sur les sources rationnelles du beau»¹²⁰, mais plutôt la «science des règles de la sensibilité en général»¹²¹, en d'autres mots, l'étude des principes de la sensibilité a priori, que sont l'espace et le temps¹²². Que signifie sensibilité?

La sensibilité est la réceptivité du sujet par laquelle il est possible que son état représentatif soit affecté d'une certaine manière par la présence de quelque objet¹²³.

Il n'en va pas autrement dans la Critique de la raison pure, où la sensibilité désigne la capacité de recevoir des représentations grâce à la manière dont nous sommes affectés¹²⁴.

Dans sa préface, Ch. Serrus indique que

Kant avait plusieurs raisons d'entreprendre la critique de la connaissance par une étude de l'esthétique transcendantale [...] La première est chronologique, et conforme à l'ordre naturel des opérations de l'esprit: "toute connaissance commence par les sens, passe de là à l'entendement et s'achève dans la raison". Mais la seconde tient à la nature même de la philosophie kantienne. L'esthétique impose ses conditions à toute la

¹²⁰ GOUJON, Kant et kantistes..., (1901), p.24.

¹²¹ E. KANT, Critique de la raison pure, p.77.

¹²² Ibidem, p.54, p.55.

¹²³ E. KANT, La Dissertation de 1770, p.35.

¹²⁴ Cfr E. KANT, Critique de la raison pure, p.53.

connaissance, et la logique transcendante elle-même ne sera transcendante que du fait de son application à la sensibilité¹²⁵.

Le caractère propre de la doctrine kantienne sur la sensibilité consiste à distinguer deux éléments opposés: matière et forme. La première est ce qui varie suivant les objets représentés; la seconde est ce qui est invariable et tient à la nature même du sujet pensant. Or, par définition, la sensibilité perçoit tantôt certaines données tantôt certaines autres; les données sont donc sa matière; mais quelque soit l'objet donné, il est perçu toujours déjà et nécessairement dans l'espace et dans le temps. Étant l'élément invariable, l'espace et le temps constituent la forme de la connaissance sensible.

Comme le dit clairement A. De Coninck¹²⁶, dans l'esthétique transcendante, Kant se propose d'établir que l'espace et le temps sont des formes a priori intuitives et qu'ils sont les seules formes a priori des sens, le premier du sens externe, et le second du sens interne, et que par suite ils ont valeur objective, nécessairement mais aussi exclusivement pour tout objet d'intuition sensible¹²⁷.

¹²⁵ E. KANT, *Critique de la raison pure*, préface de Ch. Serrus, p.vii; voir aussi p.53.

¹²⁶ Cfr A. De CONINCK, *L'analytique...*, (1955), pp.134-135.

¹²⁷ Le sens externe est ce par quoi l'esprit se représente les objets comme hors de lui; et le sens interne est ce par quoi l'esprit s'intuitionne lui-même, ou intuitionne son état.

Dans la *Critique de la raison pure* comme dans *La Dissertation*, l'espace et le temps font l'objet d'expositions parallèles sommaires, dans lesquelles l'auteur aligne quelques épithètes, pratiquement les mêmes de part et d'autre: intuition pure, forme *a priori*, représentation subjective et nécessaire, infini, etc.

La notion d'espace est liée au sujet pensant, d'où sa subjectivité et sa nécessité; elle s'applique à toutes les sensations, de là son universalité; elle est invariable, de là son uniformité; elle peut s'appliquer à de nouveaux objets et à de nouvelles sensations, de là son infinité¹²⁸.

Autant que l'espace,

le temps, écrit Kant, n'est pas un concept empirique qui dérive d'une expérience quelconque. En effet, la simultanéité ou succession ne tomberait pas elle-même sous la perception, si la représentation du temps ne lui servait *a priori* de fondement. Ce n'est que sous cette supposition que l'on peut se représenter qu'une chose existe en même temps (simultanément) ou dans des temps différents (successivement)¹²⁹.

Le temps est une intuition: par opposition au concept qui est une synthèse de la multiplicité, le temps (comme l'espace) est un. Il est précisément une intuition pure en ce sens que les représentations que je me fais (intuitivement) ne viennent pas de l'expérience et qu'elles sont, au

¹²⁸ Pour de plus amples développements, lire E. KANT, *Critique de la raison pure*, pp.55-61.

¹²⁹ *Ibidem*, p.61.; se rapporter aussi à *La Dissertation* de 1770, p.55.

contraire, la condition préalable de l'expérience, précisément la condition des rapports qui se présentent entre les sensibles, que Kant appelle phénomènes. Le temps est ce qui constitue en nous et successivement le rapport entre des phénomènes. L'idée du temps ne se rapporte pas à l'existence des choses en soi, mais seulement à leurs relations avec le sujet ou à leur propre nature en tant que phénomènes. Par conséquent, nous ne pouvons pas dire: tel objet est dans le temps ou dans l'espace; nous devrions plutôt dire: tel objet (nous) apparaît dans le temps ou dans l'espace.

La notion de temps précédant celle de la chose, et donc n'étant pas conditionnée par la chose, il s'ensuit que le temps est une représentation subjective et nécessaire¹³⁰. Représentation subjective, le temps l'est car il n'est pas quelque chose qui existe en soi, ou qui soit inhérent aux choses comme une détermination objective; il n'appartient ni à une figure ni à une position. Il est plutôt la condition subjective grâce à laquelle peuvent trouver place en nous toutes les intuitions. Il est précisément la forme du sens interne, c'est-à-dire la forme de l'autoconscience; la condition de la saisie d'un événement. Il détermine le rapport de représentation dans

¹³⁰ Cfr E. KANT, *Critique de la raison pure*, p.61.
E. KANT, *Dissertation de 1770*, p.63.

notre état interne. On saisit alors mieux le fond de cette affirmation:

Nous combattons toute prétention du temps à une réalité absolue, comme si ce temps, sans avoir égard à la forme de notre intuition, appartenait aux choses, à titre de condition ou de propriété¹³¹.

Du reste si l'espace et le temps étaient réellement, je ne pourrais les connaître que par l'expérience, et par conséquent, les idées que j'en ai seraient contingentes; or ces idées, à en croire notre penseur, sont nécessaires; elles ne viennent donc pas de quelque réalité extérieure, mais de la nature même de ma pensée.

Condition subjective de notre intuition, le temps, pour notre philosophe, n'en est pas moins cependant nécessairement objectif, par rapport à tous les phénomènes et à toutes les choses qui peuvent se présenter à nous dans l'expérience¹³².

C'est à juste titre que De Coninck fait remarquer que Kant affirme tout à la fois la réalité "empirique" du temps et de l'espace - évidemment au sens de condition de l'expérience et non au sens de donnée - ainsi que leur idéalité. Par la première, le philosophe allemand entend leur valeur objective absolue: celle de l'espace par rapport à tout objet sensible externe, celle du temps par rapport à tout objet des sens quel qu'il soit. Par la seconde, Kant

¹³¹ E. KANT, *Critique de la raison pure*, p.64.

¹³² *Ibidem*, p.64.

signifie que l'espace et le temps ne sont absolument rien, du moment qu'on cesse de les considérer en dehors du sujet pensant¹³³. Autant l'idéalité du temps n'entraîne pas la négation du moi, autant l'idéalité de l'espace n'entraîne pas la négation du monde extérieur. De ce que les objets ne sont pas dans l'espace il n'en résulte pas qu'ils n'existent pas, mais seulement qu'ils ne sont pas tels qu'ils apparaissent.

Représentation subjective, le temps kantien est aussi une représentation nécessaire, en ce sens précisément que les phénomènes peuvent disparaître, mais jamais le temps, qui est la condition générale de leur possibilité.

Sur cette nécessité a priori, affirme Kant, se fonde la possibilité de principes apodictiques concernant les rapports du temps ou d'axiomes du temps en général. Le temps n'a qu'une dimension: des temps différents ne sont pas simultanés mais successifs (de même des espaces différents ne sont pas successifs mais simultanés). Ces principes ne peuvent pas être tirés de l'expérience, car cette expérience ne saurait donner ni une rigoureuse universalité, ni une certitude apodictique¹³⁴.

Prolongeant la réflexion sur la notion de représentation nécessaire, Kant montre que l'intuition interne, dans la mesure où elle explique la possibilité d'un changement dans un seul et même objet, c'est-à-dire la possibilité d'une liaison de prédicats opposés contradictoirement, justifie le principe de contradiction. En effet, c'est dans

¹³³ Cfr A. De CONINCK, *Op. cit.*, p.137. Se reporter aussi à E. KANT, *Critique de la raison pure*, pp.63-64.

¹³⁴ E. KANT, *Critique de la raison pure*, p.16.

le temps seul, en d'autres termes c'est successivement, que deux déterminations contradictoirement opposées peuvent convenir à une même chose. «Notre concept de temps explique donc la possibilité de toutes les connaissances synthétiques a priori»¹³⁵. Un peu plus loin, le philosophe allemand écrit on ne peut plus clairement:

Le temps et l'espace sont deux sources de connaissance où l'on peut puiser a priori diverses connaissances synthétiques, comme la mathématique pure en donne un exemple éclatant, relativement à la connaissance de l'espace et de ses rapports. C'est qu'ils sont tous les deux pris comme des formes pures de toute intuition sensible et qu'ils rendent par là possibles des propositions synthétiques a priori¹³⁶.

Sans un recours à l'expérience empirique, nous pouvons apercevoir clairement, dans une intuition pure de l'espace, que la droite est le plus court chemin entre deux points.

Par ces intuitions pures, nous avons déjà un premier élément pour la solution du problème capital de la Critique, la possibilité des jugements synthétiques a priori: le lien qui réunit le sujet et l'attribut est précisément l'intuition du temps ou celle de l'espace. Elles soumettent la diversité des impressions sensibles à une synthèse, et ramènent à l'unité sans laquelle rien ne peut être saisi par mon esprit.

¹³⁵ *Ibidem*, p.62.

¹³⁶ *Ibidem*, p.66.

Une "proposition synthétique a priori" est celle dont le prédicat ajoute une propriété à la compréhension du sujet, telle que cet ajout s'effectue antérieurement à toute expérience.

Forme *a priori* de la sensibilité, intuition pure, représentation subjective et nécessaire, le temps est en plus infini: il s'étend à tous les objets de sens possibles. Kant rejoint Aristote sur cette question d'un temps infini. «Il n'y a, dit encore Kant, qu'un seul temps et tous les temps divers n'y doivent pas être posés comme simultanés, mais comme successifs»¹³⁷. Dans ce temps singulier et unitaire, les moments antérieurs conditionnent les temps qui suivent; d'où la formulation de cette loi:

C'est une loi essentielle de la représentation empirique de la succession de temps que les phénomènes du temps passé déterminent toute existence dans le temps qui suit¹³⁸.

Cela implique, fut-il en partie, l'importance chez Kant du principe de causalité. Celui-ci est le fondement de l'ordre irréversible qui enchaîne entre elles les parties du temps. En ce sens, ainsi que le remarque Theau, autant que chez Aristote, le temps apparaît ici comme une trame, comme l'invisible pendule, caché en tout mouvement ou tout changement, pour y produire et y chasser les instants sur un rythme toujours égal¹³⁹.

Ce n'est pas tout: «le temps, ajoute Kant, est une quantité continue et le principe des lois de continuité

¹³⁷ *Ibidem*, p.182.

¹³⁸ *Ibidem*, p.188.

¹³⁹ Cfr J. THEAU, *La conscience de la durée...*, (1969), p.97.

dans le changement de l'univers». En voici la loi métaphysique:

Tous les changements sont continus, c'est-à-dire coulent, autrement dit les états opposés ne se succèdent que par une série intermédiaire d'états divers¹⁴⁰.

Bien qu'il traite des formes pures et transcendantales de la raison humaine, Kant ne les conçoit pas comme fixes et données d'avance, mais plutôt comme constituées par le sujet rationnel; ainsi sommes-nous renvoyés à l'historicité de la raison.

§2. De l'histoire

Tout en travaillant à ses *Critiques*, Kant consacra quelques opuscules à la philosophie de l'histoire. Ceux-ci apparaissent, au premier abord, coupés de l'ensemble du système kantien.

Nous n'allons pas traiter ici d'une question qui a été débattue à maintes reprises et déjà suffisamment éclairée par d'éminents chercheurs. Qu'il nous suffise seulement de noter, à la suite de plusieurs auteurs, que c'est par sa philosophie morale et sa théorie de la connaissance que Kant a été amené à poser la question de l'histoire. Maryvonne Roth écrit bien à propos:

À la jonction de deux types de problèmes distincts bien que corrélatifs, celui de la compréhension du monde par

¹⁴⁰ E. KANT, *La Dissertation de 1770*, p.55.

l'homme d'une part, et celui de la situation de l'homme dans le monde d'autre part, se situe le problème spécifique de l'histoire. Seule l'histoire pour Kant peut complètement résoudre l'opposition radicale entre le déterminisme naturel connu par les sciences et la liberté de l'homme dans l'action¹⁴¹.

Dans le même sens, Yirmiyahu Yovel indique que Kant s'intéressait à l'histoire d'abord en tant que tâche morale, considérant que l'histoire est le domaine où l'action humaine est censée créer une synthèse progressive entre les exigences morales de la raison et le monde réel de l'expérience. Cette synthèse servirait de principe de totalisation que Kant appelle "Souverain Bien dans le monde", régulateur de l'histoire¹⁴².

Dans un autre passage, Yovel écrit encore:

Kant attribue à la raison un intérêt métaphysique qui aspire à l'absolu et à la totalité. Après avoir échoué dans le domaine de la connaissance, cet intérêt trouve maintenant une satisfaction positive dans le domaine de l'action morale et historique. Le résultat de tout le système critique est de transposer l'intérêt métaphysique dans la recherche des buts ultimes et totaux, de la voie [...] de la connaissance à son expression légitime et authentique dans la voie de l'histoire morale. C'est ainsi que les idées de souverain bien et de l'histoire, loin d'être marginales dans le système deviennent le point culminant systématique de toute l'entreprise critique de Kant¹⁴³.

La philosophie kantienne de l'histoire s'inscrit dans la recherche plus générale de la possibilité de l'insertion

¹⁴¹ M. ROTH, "Kant philosophe de l'histoire...", dans *La philosophie...*, (1982), p.338.

¹⁴² Cfr Y. YOVEL, *Kant et la philosophie...*, (1989), p.16.

¹⁴³ *Ibidem*, pp.34-35.

de la moralité dans la nature. Par-delà les préoccupations morales, la théorie de l'histoire se fonde sur la recherche d'une histoire idéale, qui tente de montrer que, au-delà du chaos apparent des affaires humaines, nous sommes en droit d'espérer que l'histoire humaine a un sens. Kant croit en effet qu'en considérant, dans les grandes lignes, le jeu de la liberté du vouloir humain, c'est-à-dire les manifestations et actions des hommes, l'histoire

pourra y découvrir un cours régulier, et qu'ainsi, ce qui dans les sujets individuels nous frappe par sa forme embrouillée et irrégulière, pourra néanmoins être connu dans l'ensemble de l'espèce sous l'aspect d'un développement continu, bien que lent, de ses dispositions originelles¹⁴⁴.

L'espèce humaine évoluerait, d'après Kant, selon un plan caché de la nature.

Mais quelle est précisément cette destinée de l'histoire? À en croire Emmanuel Kant, l'histoire humaine possède un fil conducteur et le dessein de la nature est la réalisation d'un état cosmopolitique universel, qui passera par la constitution d'une société des nations. Il écrit en effet:

Le problème essentiel pour l'espèce humaine, celui que la nature contraint l'homme à résoudre, c'est la réalisation d'une société civile administrant le droit de façon universelle¹⁴⁵.

Seule la constitution de cette forme supérieure de la communauté humaine peut permettre le développement complet

¹⁴⁴ E. KANT, *Opuscles sur l'histoire*, (1990), p.69.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p.76.

de toutes les dispositions que la nature a mises dans l'humanité. La nature recèle donc des potentialités qui se développent progressivement dans le temps, jusqu'à leur déploiement total. On voit que cette pensée a des analogies avec la théorie des raisons séminales chez Augustin.

Ceci étant posé, Kant peut alors considérer l'histoire comme la réalisation d'un plan caché de la nature pour produire une constitution politique parfaite sur le plan intérieur, et, en fonction de ce but à atteindre, également parfaite sur le plan extérieur¹⁴⁶.

Par une longue série de tâtonnements et d'efforts, les hommes, développant leurs dispositions originelles, travaillent progressivement, cependant à leur insu, à la réalisation de ce dessein de la nature - *ruse de la nature*, idée qu'on retrouvera aussi chez Hegel. Toutefois leur vie est trop brève pour que ce développement arrive à son terme. Ainsi n'y a-t-il, au plan de l'histoire, que l'espèce qui puisse recueillir, perpétuer et accroître le fruit de leur labeur. L'espèce humaine devient alors non seulement le véritable sujet de l'histoire, mais aussi le lieu où s'effectue graduellement une croissance progressive de l'humanité vers une plénitude d'être.

Autant, sur le plan de l'histoire de l'humanité, l'espèce est appelée à la rescousse pour résoudre l'antinomie entre la finitude de l'homme et le dessein ultime de la nature; autant, sur le plan éthique - culminant dans le

¹⁴⁶ Ibidem, p.83.

religieux -, l'immortalité de l'âme est censée résoudre quasiment la même difficulté.

En effet, l'accord de la vertu et du bonheur, nommé Souverain Bien, ne peut se réaliser à aucun moment de l'existence spatio-temporelle de l'homme, car sa volonté est toujours plus ou moins partagée entre une sensibilité subjective et la raison universelle. La moralité ne peut se réaliser pleinement que dans un progrès allant à l'infini, progrès qui exige une personnalité persistant infiniment, et donc immortelle. Ainsi, l'homme se trouve-t-il porté à admettre que sa destinée s'accomplira dans un autre monde, où il participera à la félicité intégrale. Voici donc justifiée la croyance en l'immortalité de l'âme et en l'existence de Dieu¹⁴⁷. Dans la perspective kantienne, l'évocation de Dieu vient résoudre les difficultés qui viennent de ce que l'activité libre de l'homme est limitée par les éléments réceptifs.

Le but ultime de l'histoire étant la communauté humaine universelle, administrée selon une constitution parfaite, Kant souhaite qu'un historien philosophe entreprenne un jour la reconstitution d'une histoire de l'humanité, conçue sous ce point de vue, qui montre jusqu'à quel point l'humanité, aux différentes époques, s'est éloignée

¹⁴⁷ Lire, pour plus de détails, E. KANT, *Critique de la raison pratique*, (1974), pp.136-144.

ou rapprochée de ce but, et ce qu'il y a encore à faire pour l'atteindre.

L'expérience révèle-t-elle quelque chose qui justifie un tel processus dans le plan de la nature? Quand bien même son entreprise demeure éminemment philosophique, tâchant de trouver un fil conducteur *a priori* qui permette de comprendre le développement de l'humanité, Kant évoque néanmoins quelques indices empiriques¹⁴⁸, à la suite desquels il conclut:

Bien que cet organisme politique pour le moment ne soit encore qu'une ébauche très grossière, un sentiment se fait déjà [...] jour chez tous les membres; la conservation de la collectivité leur importe. Ce qui donne l'espoir qu'après maintes révolutions et maints changements, finalement, ce qui est le dessein de la nature, un *État cosmopolitique universel* arrivera un jour à s'établir: foyer où se développeront toutes les dispositions primitives de l'espèce humaine¹⁴⁹.

La quatrième proposition d'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, indique comment s'accomplit progressivement ce dessein:

Le moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme au sein de la Société, pour autant que celui-ci est cependant en fin de compte la cause d'une ordonnance régulière de cette société¹⁵⁰.

L'auteur entend par antagonisme, l'insociable sociabilité, c'est-à-dire l'impulsion qui porte les hommes à

¹⁴⁸ Indices qu'il serait long d'exposer ici, mais qu'on pourrait lire dans *Opuscules sur l'histoire*, pp.84-85.

¹⁴⁹ *Ibidem*, pp.85-86.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p.74.

constituer une société, qui cependant est doublée d'une répulsion générale à le faire, menaçant constamment de désagréger cette société. Cette insociable sociabilité constitue le moteur du développement des dispositions naturelles et explique le progrès dans l'histoire.

L'homme est un être tissé d'un désir profond de coexistence avec autrui. Cette quête d'être-avec contraste cependant avec un autre trait fondamental de l'homme: le penchant à s'isoler, à cause de son inclination à tout diriger vers lui (égocentrisme). Par là même il s'attend à rencontrer des résistances - car les autres éprouvent aussi le même désir -, de même il se sait enclin à résister aux autres.

Cette résistance éveille toutes ses forces, le porte à surmonter ses faiblesses; et, sous l'impulsion de l'ambition, de l'instinct de domination ou de cupidité, il se fraye une place parmi les autres qu'il supporte de mauvais gré, mais dont il ne peut cependant se passer. Ainsi, par ces qualités d'insociabilité, se constitue une société, toujours plus grande, où se réalise progressivement, à la fois le développement des dispositions originelles de la personne et le dessein ultime de l'histoire. Et Kant peut alors affirmer:

L'homme veut la concorde, mais la nature sait mieux que lui ce qui est bon pour son espèce: elle veut la discorde. Il veut vivre commodément et à son aise; mais la nature veut qu'il soit obligé de sortir de son inertie et de sa satisfaction passive, de se jeter dans

le travail et dans la peine pour trouver en retour les moyens de s'en libérer sagement¹⁵¹.

Kant décèle, au travers des manifestations de l'antagonisme qui conduisent à l'élévation progressive de l'existence sociétale, non pas le fait d'un hasard, ni le produit d'un génie malfaisant, mais bien au contraire l'ordonnance d'un sage créateur.

Cette histoire, on l'aura remarqué, est une marche graduelle, un élan vers le mieux, une quête toujours renouvelée de plénitude d'être. Kant passe en revue les principaux tableaux historiques: il part de l'histoire grecque; considère son influence sur la formation et le déclin de l'empire romain; puis observe l'influence de celui-ci sur les barbares qui le détruisirent; enfin, en arrive à son époque et conclut:

On verra alors apparaître un progrès régulier du perfectionnement de la constitution politique dans notre continent (qui pourra vraisemblablement donner un jour des lois à tous les autres)¹⁵².

Bien que l'expérience fournisse quelques indices de ce développement, elle n'autorise pas à penser qu'il en sera toujours ainsi. Car nous avons affaire à des sujets humains, doués de liberté, auxquels on peut prescrire ce qu'ils doivent faire, sans toutefois prédire ce qu'ils feront. L'histoire "empirique" est alors un point de vue insatisfaisant pour rendre compte de ce qui se passe. C'est

¹⁵¹ *Ibidem*, p.75.

¹⁵² *Ibidem*, p.87

pourquoi Alexis Philonenko¹⁵³ fait remarquer que, puisque rien ne peut garantir, à partir de l'expérience, un progrès constant de l'histoire humaine, il reste qu'il ne peut y avoir, pour Kant, d'autre histoire de l'humanité qu'idéale, construite à partir de la notion de devoir, c'est-à-dire de la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi, immanente à la raison humaine et par conséquent à l'espèce.

L'espèce humaine est par conséquent le véritable sujet de l'histoire; elle seule permet d'apprécier le progrès de l'homme au regard des lois morales. Kant écrit lui-même: «Tout bien qui n'est pas greffé sur une disposition moralement bonne n'est que pure chimère et faux clinquant»¹⁵⁴. Les progrès de l'être historique seront donc considérés dans leur relation avec la raison pratique. Kant définit celle-ci comme la «représentation d'un objet en tant qu'effet possible de la liberté»¹⁵⁵.

En même temps qu'ils rappellent le contexte éthique dans lequel notre penseur soulève la question de l'histoire, les propos, qui précèdent, indiquent que le dessein de l'histoire, à savoir la réalisation d'une communauté

¹⁵³ Cfr A. PHILONENKO, *La théorie kantienne...*, (1986), pp.78-79.

¹⁵⁴ E. KANT, *Opuscules sur l'histoire*, p.83.

¹⁵⁵ E. KANT, *Critique de la raison pratique*, p.71.

humaine universelle, déborde le contexte politique. Yovel écrit sans ambiguïté:

Pour Kant, le but de l'histoire ne se limite pas au domaine politique. Par-delà ses aspects légaux et institutionnels, l'essence de l'idéal historique constitue un système moral inter-subjectif qui doit s'étendre à l'humanité tout entière¹⁵⁶.

Cela se comprend d'autant bien que, selon la pensée morale de Kant, la nature humaine est destinée à aspirer au souverain bien¹⁵⁷. Le souverain bien est la fin ultime de tous les êtres raisonnables, l'objet de leurs désirs moraux¹⁵⁸.

La notion ci-haut évoquée de système moral intersubjectif, c'est-à-dire de communauté éthique universelle, est une élaboration de l'idée de règne des fins, connue depuis les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Elle correspond à la société cosmopolitique, mais en diffère comme la moralité diffère de la légalité - la légalité est l'accord de l'action avec la loi; et la moralité, l'accord de l'intention avec la loi.

Le concept de règne des fins procède d'une série de combinaisons des principes, qui s'enracinent tous dans l'impératif catégorique¹⁵⁹ que notre philosophe formule

¹⁵⁶ Y. YOVEL, *Op. cit.*, p.108.

¹⁵⁷ Cfr E. KANT, *Critique de la raison pratique*, p.159.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p.130.

¹⁵⁹ L'impératif est la formule du commandement, c'est-à-dire une représentation d'un principe objectif contraignant pour la volonté. Un impératif est dit catégorique

comme suit: «Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle»¹⁶⁰. Ce principe, que nous ne pourrions commenter ici, permet de distinguer une maxime moralement bonne: en effet, si la maxime d'une action est de nature à devenir une loi universelle, elle constitue un bien; sinon elle ne l'est pas, quelque intérêt qu'elle présente par ailleurs.

De l'impératif catégorique découlent deux formules, appelées impératifs pratiques, destinées à le représenter sous une forme plus proche de l'intuition et de l'application:

- «Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme fin, et jamais simplement comme moyen»¹⁶¹;
- «N'accomplir d'action que d'après une maxime telle [...] que la volonté puisse se considérer elle-même comme constituant en même temps par sa maxime une législation universelle»¹⁶².

lorsque, par opposition à l'impératif hypothétique, qui représente la nécessité pratique d'une action possible, il représente une action comme nécessaire pour elle-même et sans rapport à un autre but, comme nécessaire objectivement.

¹⁶⁰ E. KANT, *Fondements...*, (1975), p.136.

¹⁶¹ *Ibidem*, p.150.

¹⁶² *Ibidem*, p.159.

Le premier impératif pratique entend souligner l'exigence de dignité et de respect de la personne; le second, lui, met en exergue le principe d'autonomie de la volonté, principe suprême de la moralité, soulignant par là que la volonté n'est pas simplement soumise à la loi, mais elle y est soumise telle qu'elle doit être regardée également comme constituant elle-même la loi.

Au principe d'autonomie de la volonté, Kant rattache l'idée de règne des fins; entendant par règne «la liaison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes»¹⁶³. Parce qu'elle exige que chaque sujet se traite aussi bien dans sa personne que dans celle des autres toujours en même temps comme fin, et jamais simplement comme moyen, cette loi s'applique à l'ensemble des êtres raisonnables, qui constituent de ce fait une union systématique que Kant baptise *règne des fins*¹⁶⁴. Comme le dit si bien Joseph Vialatoux:

Le règne des fins, c'est le règne des êtres qui sont des fins en soi, c'est-à-dire des êtres raisonnables. Tout être raisonnable est du règne des fins¹⁶⁵.

Il se caractérise par la reconnaissance mutuelle de toutes les consciences et la décision constante de chacune d'elles de considérer toutes les autres comme égales en droit.

¹⁶³ *Ibidem*, p.157.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p.158.

¹⁶⁵ J. VIALATOUX, *La morale de Kant*, (1966), p.49.

Bref, le règne des fins c'est la communauté éthique universelle.

Delbos établit que Kant adapte, dans l'idée de règne des fins, la doctrine augustinienne de la *Cité de Dieu*, mais telle que Leibniz l'avait philosophiquement représentée par la notion de règne de la grâce distinct du règne de la nature. Tout en étant en harmonie avec Leibniz, Kant, d'après Delbos, en détermine le contenu par une interprétation morale des pensées de Rousseau sur le rapport de la volonté et de la loi, sur la participation de chacun à l'établissement de la république¹⁶⁶.

Que l'expérience ne suffise à garantir le progrès historique et qu'il n'y ait, en fin de compte, d'histoire de l'humanité qu'idéale, ou que l'idée kantienne de règne des fins procède de la notion augustinienne de *Cité de Dieu*, toujours est-il que, nonobstant les erreurs et les tâtonnements d'une longue série de générations ainsi que des réserves observées vers la fin de sa vie, Kant a une vision "mélioriste" de l'histoire. Kant affirme justement:

Il y a dans l'humanité des dispositions à une perfection plus grande, qui font partie de la fin de la nature à l'égard de l'humanité dans le sujet que nous sommes¹⁶⁷.

Le cours de l'histoire ne se déroule pas du bien vers le mal, mais plutôt du pis vers le meilleur, selon un progrès

¹⁶⁶ Cfr E. KANT, *Fondements...*, voir introduction de Delbos, p.47, et la note 141 p.157.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p.152.

auquel chacun est appelé à contribuer dans la mesure de ses ressources.

C'est sans doute l'une des raisons qui expliquent l'importance particulière de l'avenir dans le système kantien, comparativement aux autres extases temporelles. Il s'agit, pour notre penseur, d'un avenir qui, non seulement assurera aux générations futures une existence meilleure et heureuse, mais encore qui donne sens et contenu aux modes d'être passé et présent. Kant dit avec une réelle satisfaction:

Les générations antérieures semblent toujours consacrer toute leur peine à l'unique profit des générations ultérieures pour leur ménager une étape nouvelle, à partir de laquelle elles pourront élever plus haut l'édifice dont la nature a formé le dessein, de telle manière que les dernières générations seules auront le bonheur d'habiter l'édifice auquel a travaillé [...] une longue lignée de devanciers¹⁶⁸.

Pour notre philosophe, l'attente réfléchie de l'avenir, ce pouvoir de ne pas jouir de l'instant de vie présent, mais de se représenter d'une façon actuelle l'avenir souvent lointain, est caractéristique de la supériorité de l'homme. Toutefois l'avenir - comme chez Aristote et chez saint Augustin - est ambivalent; il est la source intarissable de soucis et de peine que l'incertitude impose à l'homme. D'où souvent la tentation, pour s'en sortir, de se laisser construire des châteaux en Espagne. Heureusement, note Kant, qu'entre l'homme et son séjour

¹⁶⁸ E. KANT, *Opuscules sur l'histoire*, pp.73-74.

imaginaire de délices se dresse la raison, toujours inexorable, le poussant irrésistiblement à développer ses facultés tout en l'empêchant de retourner à l'état de rusticité et de simplicité d'où elle l'avait tiré. Le cheminement de l'histoire ne devrait donc plus seulement se poursuivre selon le dessein caché de la nature, mais aussi selon la raison.

Bien plus, Kant considère qu'en le dotant de raison, de volonté et de liberté, la nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse l'agencement mécanique de son existence animale, et qu'il ne participe à aucune autre félicité ou perfection qu'il n'a lui-même créée. En ce sens, le temps est un instrument de constitution de soi et non simplement de représentation, parce qu'il est la trame dans laquelle se réalise le sujet.

Conclusion

Des notions *a priori* que suppose toute expérience, Kant signale d'abord le temps et l'espace, formes *a priori* de la sensibilité. Kant aligne quasiment les mêmes attributs tant pour l'espace que pour le temps, à la seule différence essentielle que la notion d'espace s'applique à tout objet sensible externe, et le temps, à tout objet des sens quel qu'il soit.

Le temps et l'espace restent liés dans la pensée kantienne. Il n'y a pas plus d'intuition de l'espace sans l'acte pur de la synthèse successive du divers qu'il n'y a conscience de la succession sans l'intuition de l'espace. Le temps, comme forme du sens interne, est du côté du sujet; mais à l'activité du sujet qui se déploie dans le temps, il faut, pour qu'elle prenne conscience de soi et du temps lui-même, une multiplicité sensible à lier.

Le temps n'est ni un être en soi, ni une réalité accidentelle immanente aux choses contingentes; il est la manière d'être subjective qui affecte notre sens interne et le rend capable de percevoir les actes de notre sensibilité externe sous formes d'événements successifs.

Consistant dans le sujet, mais doté en même temps d'une valeur objective, le temps est une intuition pure *a priori* qui rend possible toute perception sensible. Il est en outre infini. Sur ce point, Kant rejoint Aristote qui, ayant défini le temps comme nombre, note que l'on pourra toujours trouver un temps plus grand que celui de n'importe quelle réalité temporelle. Infini, le temps kantien est également singulier, unitaire, continu. En plus il est nécessaire; il est la condition de possibilité des phénomènes et fonde la nécessité des principes apodictiques sur le temps, en particulier le principe de contradiction, et constitue avec l'espace les sources de connaissances synthétiques *a priori*.

Mais découvrir en nous des intuitions pures a priori ne suffit pas pour parvenir à une connaissance, encore faut-il, que l'entendement s'empare des impressions fournies par la sensibilité et les mette en usage dans le domaine des sciences. Bien plus, l'homme est un être qui étend son pouvoir au-delà de la sensibilité. Il y a donc à rechercher si, par l'entendement, il découvre d'autres idées a priori que l'espace et le temps; ce dont s'occupe à juste titre la *Logique transcendantale*.

Nous avons aussi vu que, en même temps qu'il rédigeait ses *Critiques*, Kant élaborait des opuscules sur l'histoire. Pour lui, l'histoire se développe suivant un plan de la nature. Précisément, le dessein de l'espèce humaine est la réalisation d'une société universelle, administrée par une constitution parfaite. Par-delà ses aspects légaux et institutionnels, l'essence de l'idéal historique constitue un système moral intersubjectif.

Dans ce contexte, l'histoire devient un processus par lequel les hommes travaillent à l'avènement de cette forme supérieure de société; et c'est par le jeu de l'antagonisme, insociable sociabilité, qui deviendra plus tard la contradiction dialectique chez Hegel.

Par là même, sans doute en partie à cause de l'influence des lumières, Kant a une conception mélioriste de l'histoire: l'histoire est progrès vers le plus-être. Mais ce progrès ne se réalise, bien plus, ne se réalisera que

par un effort coparticipatif et corresponsable des hommes, en tant qu'êtres doués de raison, de volonté et de liberté.

Cette philosophie du temps et de l'histoire recèle quelques notions qui pourraient être avantageusement élucidées pour une articulation entre conception du temps et développement intégré. Parmi ces notions, on peut d'abord évoquer l'idée d'un temps subjectif, déjà présente chez saint Augustin, qui sera appelée plus tard temporalité. Mode d'être du sujet qui consiste en une quête permanente de forme de valorisation, le temps est constitution de l'être du moi; constitution d'être dont le développement serait l'objectivation au plan social et matériel.

Mentionnons aussi, comme chez Aristote et Augustin, la notion du temps comme succession. Mais plus que chez ces derniers, il s'agit ici d'une continuité dialectique qui sous-tend toute croissance, sans cesse renouvelée. Le temps devient alors une forme de continuelle composition de soi et de la société. Mais on ne doit pas perdre de vue le caractère ambivalent de la succession: en même temps qu'elle innove, la succession abolit l'antérieur.

On peut également prendre en ligne de compte le principe temporel de Kant selon lequel «toutes les substances en tant que simultanées sont dans une communauté universelle (c'est-à-dire dans un état d'action réciproque)», pour légitimer l'exigence du caractère solidaire et

coopératif du développement ainsi que la fonction régulatrice du temps social.

On ne peut en outre passer sous silence l'importance et la régulation de l'avenir ainsi que la foi dans le progrès; éléments que toute personne et toute société devraient intérioriser pour soutenir tout effort de promotion de l'existence individuelle et communautaire. Pour Kant, on s'en souvient, la destinée de l'homme est de tendre de toutes ses forces et par ses actions à la réalisation d'une communauté parfaite, du royaume de Dieu sur terre, du souverain bien, de la paix éternelle. Il ne peut le faire que si l'entendement ne lui interdit pas de croire à la constitution de cette communauté et si, d'autre part, il l'espère d'une manière légitime. Nous y reviendrons.

Chap. 4. HISTOIRE ET TEMPS CHEZ HEGEL

Pour peu que l'on porte un regard sur Hegel, il est aisé de s'apercevoir du vif intérêt qu'il attache à l'histoire. Passionné d'histoire depuis sa jeunesse, il rédige, dans son âge mûr, un considérable *Cours de philosophie de l'histoire*, publié après sa mort, en partie grâce aux notes de ses étudiants.

On retrouve la théorie hégélienne de l'histoire dans *La Raison dans l'histoire*, un ouvrage tout aussi controversé, dans lequel les érudits distinguent laborieusement la pensée authentique du maître de ce qui n'en est que l'écho fidèle, mais indirect. *La Raison dans l'histoire* exige certaines précautions car on sait que Hegel a été amené à traiter dans son enseignement des mêmes sujets certes, mais pas toujours dans les mêmes termes, et que des élèves différents, quand bien même ils assistaient à la même leçon, ne l'ont sans doute pas toujours notée avec la même exactitude. C'est pourquoi nous devons intégrer dans notre lecture d'autres ouvrages de l'auteur qui recèlent quelques indications sur sa conception de l'histoire et du temps.

Cependant, *La Raison dans l'histoire*, parce qu'elle opère la synthèse des thèses hégéliennes fondamentales sur le progrès, la liberté, l'État et l'esprit objectif, demeure déterminante pour qui veut saisir la problématique hégélienne de l'histoire. Est-il besoin de rappeler ici que Engels saluait en cet ouvrage le premier tableau grandiose

de l'histoire universelle, et que Lenine attirait l'attention sur la remarquable théorie exposée dans une ample introduction.

C'est en grande partie au travers de cet ouvrage que nous nous proposons de saisir la notion d'histoire et de temps chez Hegel, en intégrant toutefois d'autres ouvrages de l'auteur. Ce qui nous permettra, on le devine, une appréhension plus globale et plus juste desdits concepts, de manière à en dégager quelques traits qui puissent alimenter notre réflexion ultérieure sur l'articulation du temps et du développement.

Le problème que tente de résoudre Hegel dans sa philosophie de l'histoire est analogue à celui de Kant. Autant Kant se demande si, au travers des actions individuelles en apparence désordonnées, peut se dégager, au plan de l'espèce, un fil conducteur qui indique le plan de la nature, autant pour Hegel

la question est de savoir si, sous le tumulte qui règne à la surface [buts particuliers des individus] ne s'accomplit pas une oeuvre silencieuse et secrète dans laquelle sera conservée toute la force des phénomènes¹⁶⁹.

La réponse à cette question se ramène à la notion de raison, appelée aussi Idée ou Esprit, autour de laquelle Hegel élabore sa conception de l'histoire. Il écrit en effet:

¹⁶⁹ G.W.F. HEGEL, *La Raison dans l'histoire...*, (1991), p.55.

L'idée est en vérité ce qui mène les peuples et le monde, et c'est l'Esprit, sa volonté raisonnable et nécessaire, qui a guidé et continue de guider les événements du monde¹⁷⁰.

Mais d'abord et avant tout, que signifient esprit et raison d'après Hegel? Pour lui, l'esprit consiste à se produire, à se faire l'objet de soi-même, à se connaître soi-même; en ce sens il est pour soi. Son être est d'avoir été produit par lui-même, d'être devenu pour lui-même, de s'être fait par soi-même; il est auto-détermination, énergie, activité pure et son activité consiste dans le dépassement et la négation de son immédiateté et dans le retour à soi¹⁷¹.

La raison, elle, est perception de l'idée ou de la vérité; elle est la pensée se déterminant elle-même en toute liberté. Dans *Phénoménologie de l'esprit*, est écrit:

La raison est esprit dès lors que la certitude d'être toute réalité est élevée à la vérité, et qu'elle est consciente d'elle-même comme de son monde, et du monde comme d'elle-même¹⁷².

En formulant la thèse que la raison gouverne le monde, Hegel affirme s'accorder autant avec la pensée qui est à la racine de la tradition philosophique telle que les grecs l'ont fondée qu'avec la conviction qui est à la base du christianisme.

¹⁷⁰ Ibidem, p.33.

¹⁷¹ Cfr G.W.F. HEGEL,
 - *La Raison dans l'histoire*, p.76,95,139.
 - *Phénoménologie de l'esprit*, (1991), p.521.

¹⁷² G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, p.299.

La première remonte à Anaxagore qui «a dit le premier que le vous, l'Intelligence en général, ou la Raison, gouverne le monde»¹⁷³. La deuxième, elle, est celle

de la vérité religieuse, d'après laquelle le monde n'est pas livré au hasard ou à des causes extérieures et accidentelles, mais est régi par une Providence¹⁷⁴.

Tout en approuvant les deux profils de pensée, notre philosophe reproche, à la suite de Socrate et Platon, à Anaxagore de n'avoir pas appliqué son propre principe à la nature concrète et donc de n'avoir pas vu que celle-ci est le développement de la raison et constitue par conséquent un système, ainsi que l'atteste du reste la découverte de la gravitation chez Newton. Mais Hegel le dépasse en indiquant qu'en plus de la nature, le principe s'applique également à l'histoire.

D'autre part, en même temps qu'il adhère à l'idée chrétienne d'après laquelle le monde est régi par une providence, Hegel fait remarquer que cette foi, malheureusement, est aussi indéterminée que la thèse d'Anaxagore, car elle ne parvient pas à se préciser et à s'appliquer à l'ensemble des événements du monde; estimant pour sa part que la fin de la sagesse éternelle s'est accomplie aussi bien dans la nature que dans le domaine de l'esprit réel et actif du monde. Il déplore en plus le mystère qui entoure la connaissance de Dieu. Selon lui, l'histoire est la

¹⁷³ G.W.F. HEGEL, *La Raison dans l'histoire*, p.56.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p.58.

révélation de Dieu comme raison ultime et que c'est même un devoir pour l'homme de pouvoir connaître Dieu. Aussi considère-t-il sa philosophie de l'histoire comme la véritable théodicée, c'est-à-dire la justification et la démonstration de Dieu.

La raison guidant le monde, il s'avère que l'importance que revêtent l'histoire et la culture ne réside pas dans le fait que Hegel s'efforce de poser la raison ou l'esprit comme substance des événements, mais plutôt qu'au travers de la complexité et de la variété des phénomènes se révèle un sens, un faisceau de lois, une finalité, une nécessité. Nous lisons à propos:

De l'étude donc de l'histoire universelle a résulté et doit résulter que tout s'y est passé rationnellement, qu'elle a été la marche rationnelle et nécessaire de l'Esprit du monde [...], Esprit qui constitue la substance de l'histoire, qui est toujours un et identique à lui-même et qui explicite son être unique dans la vie de l'univers¹⁷⁵.

La raison est immanente à la réalité historique. L'histoire du monde, l'histoire universelle, n'est pas livrée au hasard. Elle est bien au contraire «la manifestation de cette Raison unique, une des formes dans lesquelles elle se révèle»¹⁷⁶. Il n'en va pas autrement dans les *Principes de la philosophie du droit*. En effet, il y est écrit:

¹⁷⁵ G.W.F. HEGEL, *La Raison dans l'histoire*, pp.49-50.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p.49.

L'histoire universelle est [...] le développement nécessaire des moments de la raison, de la conscience de soi et de la liberté de l'esprit, l'interprétation et la réalisation de l'Esprit universel¹⁷⁷.

Aussi la philosophie hégélienne de l'histoire se donne-t-elle pour but de connaître l'Idée dans l'histoire, de saisir l'esprit des peuples qui ont pris conscience de leur principe et savent ce qu'ils sont et font. Comme le note Jacques D'Hondt, Hegel veut retracer l'itinéraire de la raison dans l'histoire; si la raison se révèle partout, elle ne peut cependant se manifester mieux ni plus entièrement que dans ce domaine, car l'histoire est l'oeuvre de l'homme, de l'esprit vivant¹⁷⁸.

Toutefois, savoir que l'Esprit se révèle dans le monde ne suffit pas, encore faut-il préciser le but qu'il y poursuit. Le but de l'Esprit, qui est le même que celui de l'histoire, est, d'après Hegel, de se connaître lui-même, de parvenir à la pensée de lui-même, c'est-à-dire de rendre le monde adéquat à l'Idée: le retour à soi¹⁷⁹. Et comme «la liberté est l'unique vérité de l'Esprit»¹⁸⁰; autrement dit, la liberté étant la substance de l'Esprit et que

¹⁷⁷ G.W.F. HEGEL, *Principes de la philosophie...*, (1940), 256.

¹⁷⁸ Cfr J. D'HONDT, *Hegel, philosophe...*, (1987), p.238.

¹⁷⁹ Cfr G.W.F. HEGEL, *La Raison dans l'histoire*, pp.82-83, 85, 212.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p.75.

celui-ci tend à la pleine conscience de soi, c'est dire que la destination de l'Esprit est de parvenir à la conscience totale de sa liberté. Hegel dit en effet:

La conscience que l'Esprit a de sa liberté et par conséquent, la réalité de sa liberté, constituent en général la Raison de l'Esprit et donc la destination du monde spirituel. Or, dans la mesure où celui-ci est le monde substantiel auquel est subordonné le monde physique [...] elles constituent aussi la fin ultime de l'univers¹⁸¹.

L'Esprit est liberté; il se fait soi-même en tant qu'il est le jugement de sa nature; il est activité par laquelle il revient à soi, se produit, se fait ce qu'il est en soi. Le mouvement de poussée [à partir de soi] de la forme de son savoir est le travail que l'Esprit accomplit en tant qu'histoire effective¹⁸². En ce sens, l'histoire universelle est la représentation de l'Esprit dans son effort pour acquérir le savoir de ce qu'il est; ou, si l'on préfère, l'histoire est progrès de la conscience de liberté. Hegel ne dit-il pas on ne peut plus clairement:

L'histoire présente le développement de la conscience que l'Esprit a de sa liberté, et de la réalité produite par cette conscience. Le développement se révèle être un processus par étape [...], une série de déterminations de plus en plus concrètes de la liberté devenant consciente d'elle-même¹⁸³.

Ce progrès est nécessaire, en ce sens que le développement de l'Esprit dans sa conscience de la liberté est une

¹⁸¹ *Ibidem*, pp.84-85.

¹⁸² Cfr G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, p.520.

¹⁸³ G.W.F. HEGEL, *La Raison dans l'histoire*, p. 197.

exigence de l'être même de l'Esprit: non seulement ce progrès doit s'accomplir, mais il s'accomplit effectivement, normalement ou par la ruse de la raison¹⁸⁴. On remarquera un paradoxe: il y a place à la fois pour la nécessité et pour la liberté.

Notons que, dans la perspective hégélienne, aucune force ne peut se hisser au-dessus de Dieu ni s'affirmer indépendante, et que Dieu gouverne le monde. De cette manière, l'histoire se conçoit comme accomplissement du plan de la providence; et la philosophie de l'histoire a pour tâche de saisir ce plan. J. Taminiaux écrit justement:

Hegel [...] pose et vise à démontrer que la raison divine, au lieu de préserver son mystère derrière ce que nous apercevons du processus historique, se révèle, se manifeste pleinement dans ce processus même: l'histoire du monde est la révélation de Dieu comme raison ultime car elle est la réalisation progressive de Dieu, du divin, de l'absolu, c'est-à-dire de la raison elle-même¹⁸⁵.

Autant que chez Kant, la philosophie de l'histoire chez Hegel culmine dans la réflexion sur Dieu:

¹⁸⁴ L'expression *ruse de la raison* intervient, chez Hegel, dans un contexte rendu possible par la double marque du mal et du malheur, pour signifier d'abord que l'intérêt particulier, animé par une grande passion sert à son insu la production de la liberté elle-même; ensuite que le particulier soit nié, afin que l'universel triomphe. La ruse consiste précisément dans le fait que la raison laisse agir à sa place des passions, et sous leur apparence dévastatrice, les passions portent des fins supérieures. Ainsi cette thèse vient légitimer le mal, qui reste néanmoins un détail, de l'aveu même de Hegel.

¹⁸⁵ J. TAMINIAUX, "Le temps...", dans *Temps et devenir...*, (1984), p.75.

L'histoire universelle est la manifestation du processus divin absolu de l'Esprit dans ses plus hautes figures: la marche graduelle par laquelle il parvient à sa vérité et prend conscience de soi. Les peuples historiques, les caractères déterminés de leur éthique collective, de leur constitution, de leur droit, de leur religion, de leur science, constituent les configurations de cette marche graduelle¹⁸⁶.

En plus de l'idée que l'histoire est une révélation de l'Esprit divin, cet extrait indique déjà que la forme concrète que revêt l'Esprit dans le devenir historique est le peuple.

Du point de vue abstrait, c'est-à-dire sous sa forme pure, l'existence de l'Esprit consiste à avoir soi-même pour objet. L'Esprit est pensant: il est conscient dans la mesure seulement où il a conscience de soi. Mais la forme concrète - entendez figure, détermination - que l'Esprit revêt dans la réalité est, d'après Hegel, le peuple, entité spatio-temporelle, sujet de l'histoire. L'Esprit auquel on a affaire ici c'est l'Esprit du peuple ou esprit populaire; l'Esprit du monde, l'esprit de l'univers tel qu'il s'explicite dans la conscience humaine.

L'Esprit doit se donner une forme concrète dans le monde. Cette forme c'est la conscience d'un peuple. Celle-ci contient, oriente les buts et les intérêts de chaque peuple: c'est elle qui constitue ses mœurs, son droit, sa culture, sa religion, sa science, etc. L'Esprit du peuple

¹⁸⁶ G.W.F. HEGEL, *La Raison dans l'histoire*, p.97.

exprime une communauté spirituelle et se manifeste dans la culture.

Chaque étape de l'évolution de la conscience de soi de l'Esprit apparaît dans l'histoire comme l'Esprit d'un peuple concrètement existant, comme un peuple réel. L'Esprit du peuple est l'Esprit universel dans une figure particulière, qui lui est certes subordonnée, mais qu'il doit cependant revêtir dans la mesure où il existe; car c'est avec l'existence qu'apparaît la particularité.

Jean Brun constate avec raison que, outre la description de la conscience humaine, on peut trouver, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, une philosophie de l'histoire qui expose l'enchaînement logique, chronologique et ontologique des différentes formes de civilisations dont chacune est incarnée dans l'esprit d'un peuple¹⁸⁷. Les esprits des peuples sont des chaînons du processus par lequel l'Esprit accède à la conscience totale de sa liberté.

L'histoire constitue, comme dit plus haut, la marche graduelle de l'esprit dans la conscience de sa liberté: le premier degré représente le recueillement de l'Esprit dans la nature; le deuxième, son arrivée à la conscience; et le troisième consiste à s'élever de cette liberté encore particulière à la pure universalité de celle-ci. Ces degrés constituent le fondement de la division hégélienne de

¹⁸⁷ Cfr J. BRUN, *Op. cit.*, (1990), p.182.

l'histoire événementielle: l'Orient, le monde grec et romain, le monde germanique. Cette évolution étant progrès dans la conscience de la liberté, notre penseur peut alors déclarer:

Les Orientaux ont su qu'un seul homme est libre, le monde grec et romain, que quelques-uns sont libres tandis que nous savons, nous, que tous les hommes sont libres, que l'homme en tant qu'homme est libre»¹⁸⁸.

Suivant Hegel, tout peuple se réalise selon la représentation qu'il se fait de soi-même, selon la superficialité ou la profondeur avec laquelle il saisit l'Esprit. Le progrès d'un peuple se mesure par sa capacité à appréhender l'intérêt universel de la Raison et par son aptitude à le réaliser. En d'autres termes, les peuples qui ont une représentation supérieure et plus universelle d'eux-mêmes sont capables de progrès, tant leur mode d'être consiste à rendre leur existence adéquate aux fins et idéaux qu'ils considèrent justes et bons. On s'apercevra sans peine qu'on oppose aux conditions existantes ce qu'elles devraient être selon la norme d'idéal. Un peuple ne participe vraiment à l'histoire que dans la mesure où il identifie sa fin fondamentale avec un principe universel; et c'est dans cette mesure seulement que l'oeuvre qu'il produit constitue un organisme éthique ou politique¹⁸⁹.

¹⁸⁸ G.W.F. HEGEL, *La Raison dans l'histoire*, p.84.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p.80, 132, 207, 211.

Mais la situation se présente autrement, confie notre penseur, pour un peuple dont la conscience n'est pas encore parvenue à l'intuition de quelque chose de solidement objectif: un tel peuple ne peut évoluer.

Il en résulte que les peuples ne contribuent pas de manière égale à l'histoire universelle. Alors que certaines nations, précisément celles dont l'esprit national a une vocation universelle, sont des actrices du progrès, tant leur histoire produit l'avènement des formes de vie neuves et plus élevées, importantes pour l'histoire mondiale; d'autres, par contre, jouent malheureusement dans celle-ci un rôle mineur (le cas, à en croire Hegel, du monde oriental) ou simplement pas du tout (comme l'Afrique, dit l'auteur). Nous ne discuterons pas ici de cette conclusion, que les recherches historiques ont déjà démenti et qui, du reste, dépassent le cadre philosophique. L'important pour nous reste seulement l'idée que le peuple qui se fait une haute représentation de soi-même, c'est-à-dire qui projette un mode d'être élevé et qui s'efforce de le rendre adéquat à son existence concrète, est susceptible de développement.

Notre penseur considère l'esprit d'un peuple comme le développement d'un principe d'abord implicite et opérant sous la forme d'une obscure tendance, qui s'explicite progressivement avant de devenir pleinement objectif et adéquat à lui-même. Cet accomplissement, c'est en même

temps son déclin et le passage à une étape nouvelle, c'est-à-dire l'avènement d'un autre peuple. Le déclin ne se produit qu'après qu'un peuple s'est rendu conforme à son idée.

Le mouvement de l'Esprit n'est donc pas une auto-répétition. L'aspect changeant que revêt l'Esprit dans ses figures toujours nouvelles, est essentiellement progrès (on notera l'analogie avec Kant): le progrès s'accomplit par la dissolution d'un esprit populaire et l'émergence d'un autre; cela grâce à la négativité de la pensée. La connaissance devient source et lieu d'une forme nouvelle et supérieure qui relève d'un principe à la fois conservateur et transformateur¹⁹⁰.

Deux idées se dégagent de cette pensée. Premièrement, celle que le mouvement de l'Esprit s'effectue dialectiquement: ce qui constitue le moteur du devenir historique, c'est l'opposition sans cesse renaissante entre la vie absolue (l'idée, le concept) et les formes temporelles de l'existence de ces peuples. C'est avec raison que parlant de Hegel, Jean Hyppolite souligne: «sa dialectique, avant d'être logique, est d'abord un effort de la pensée pour appréhender le devenir historique et réconcilier le temps et le concept»¹⁹¹.

¹⁹⁰ Cfr G.W.F. HEGEL, *La Raison dans l'histoire*, pp.92-93.

¹⁹¹ J. HYPOLITE, *Introduction...*, (1983), p. 21.

Le progrès d'un peuple consiste justement dans l'effort qu'il fait en vue de rendre son mode d'être adéquat à la représentation supérieure qu'il a de lui-même. Dans *Raison et révolution: Hegel et la naissance de la théorie*, Marcuse écrit:

Pièce maîtresse de la pensée du XVIII^e siècle, l'idée de progrès envisage les faits historiques comme des jalons de la marche de l'humanité vers la Raison: la vérité réside encore hors du monde des faits, dans un monde à venir; et le progrès implique que l'état présent soit nié et non pas perpétué¹⁹².

La dialectique, dans l'histoire, n'est-elle pas une tentative de rendre l'Idée adéquate à la réalité.

La deuxième idée est celle que le développement n'implique pas l'anéantissement des formes antérieures d'existence, mais suppose plutôt un dépassement dans la conservation - ce qu'expriment les termes *sursomption* et *synthèse*. Notons au passage avec Litt qu'à chaque station du cheminement qui mène de l'"en-soi" à l'"en-et-pour-soi", la vérité du cheminement entier est présente, quoique sous la forme de l'étape qu'on vient d'atteindre. On voit comment, à travers la vérité du tout, l'ordre du temps dans lequel elle se réalise, loin d'être annulé, s'intègre harmonieusement dans un ordre supérieur¹⁹³. C'est ainsi que la philosophie la dernière dans le temps est le résultat des précédentes et doit donc nécessairement

¹⁹² H. MARCUSE, *Raison et révolution...*, (1968), p.271.

¹⁹³ Cfr Th. LITT, *Hegel...*, (1973), pp.33-34.

contenir leurs principes; c'est pourquoi elle est, si toutefois elle est philosophie, la plus riche et la plus universelle. Le terme conservation, chez Hegel, ne signifie pas durée morte mais création continue.

Aussi le devenir de l'Esprit réside-t-il dans le fait que, en tant qu'il s'objective, l'Esprit "nie" la forme déterminée de son être en même temps qu'il en saisit l'élément universel, donnant ainsi à son principe une destination nouvelle.

Peu important donc les crochets à travers le temps et l'espace, l'essentiel, pour notre philosophe, c'est que les moments se révèlent, dans une perspective grandiose, comme une succession d'essais tendant à résoudre certains problèmes ou contradictions, caractéristiques de la finitude humaine. En dépit d'un certain conservatisme qu'on lui reproche des fois, reproche éminemment discutable, il transparaît chez Hegel une vision mélioriste de l'histoire. N'écrit-il pas sans ambiguïté:

La détermination qui apparaît chez l'homme, est une véritable aptitude au changement et plus précisément [...] une aptitude à devenir meilleur, plus parfait: une impulsion vers la perfectibilité¹⁹⁴.

Le devenir de l'Esprit ne serait cependant pas une progression à l'infini. Certes c'est une question controversée. Cependant, dans son introduction Kostas Papaioannou dit néanmoins à propos de Hegel:

¹⁹⁴ G.W.F. HEGEL, *La Raison dans l'histoire*, pp.177.

L'histoire n'est pas une longue et interminable suite d'erreurs, mais une expérience cumulative qui sera un jour complète. Car le sens de l'histoire est "la révélation de la profondeur qui est le Concept absolu": la réalisation intégrale de la force infinie qui habite cachée dans le tréfonds d'un être qui originellement n'est rien et doit devenir tout¹⁹⁵.

Cet achèvement c'est la réflexion totale, dans laquelle le processus de l'auto-constitution de l'esprit devient identique à lui-même, pleinement manifeste à lui-même. En d'autres mots, le point suprême de l'Esprit, le retour à soi, consiste, pour l'Esprit, à se connaître, à avoir non seulement l'intuition, mais la pensée de soi-même: c'est la raison consciente d'elle comme du monde, et du monde comme d'elle-même.

Du point de vue théorique, la raison s'est accomplie dans la science, c'est-à-dire dans le système philosophique hégélien, système encyclopédique qui a l'ambition d'exprimer la signification ultime à la fois de la totalité de la nature et de la totalité de la culture humaine à travers les âges. Du point de vue pratique, la raison s'est réalisée dans l'invention proprement moderne de l'État constitutionnel, en tant que synthèse des volontés particulières et du devoir universel; idée qui rappelle la notion kantienne de moralité.

L'État est en effet la figure la plus adéquate où l'on puisse étudier la manifestation de l'Esprit¹⁹⁶. En lui

¹⁹⁵ *Ibidem*, introduction, pp.14-15.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p.139.

coïncident sujet et objet, idéal et vie, multiplicité et unité, le particulier et l'universel. L'État est la forme historique spécifique, le matériel, dans lequel la liberté acquiert une existence objective et jouit de son objectivité. Aussi faut-il noter: seule la volonté qui obéit à la loi est libre; la volonté objective et la volonté subjective se trouvent réconciliées. L'État c'est en somme la réalité en acte de la liberté concrète¹⁹⁷. La liberté exprime ici une certaine relation harmonieuse individu - cité, une participation de l'homme à sa cité terrestre.

Pour acquérir légitimité et solidité, l'État doit se fonder sur Dieu:

L'existence dans le monde, argumente Hegel, est temporelle et se meut parmi les intérêts singuliers; elle est par conséquent une existence relative et injustifiée qui se légitime dans la mesure seulement où son âme universelle, son principe est absolument justifié; or cela n'est possible que si on le reconnaît comme étant une détermination, une réalité de l'essence de Dieu¹⁹⁸.

L'État, les lois, ainsi que les devoirs reçoivent de cette dépendance la garantie souveraine et l'obligation la plus haute pour la conscience.

Avec la conception hégélienne de l'histoire, va de pair un concept unitaire du temps, dans la mesure où le devenir y est considéré téléologiquement comme orienté vers

¹⁹⁷ Cfr G.W.F. HEGEL,
- *Principes de la philosophie du droit*, p.195 et ss.
- *La Raison dans l'histoire*, pp.135-140.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p.153.
Voir également *Principes de la philosophie du droit*, p.201.

une identité de l'Esprit, le retour à soi, par quoi l'effectivité s'égale à la présence. À cause de la capacité dialectique de l'Esprit, l'identité de l'Esprit est uniquement la négation continuelle d'une existence inadéquate, le sujet se manifestant autre que soi, comme le note bien Marcuse¹⁹⁹. Le devenir comme différenciation et altération constitue seulement l'aliénation provisoire de cette identité.

Le temps apparaît dans cette perspective comme détermination transitoire de l'Esprit dans son processus d'auto-détermination, ou, si l'on veut, comme ce qui introduit la différenciation dans le devenir de l'Esprit. En d'autres termes, le temps c'est la distributivité; il est le néant qui est au coeur de la dialectique en tant que néantisation toujours renouvelée des formes d'existence, le terme ultime étant, comme on le sait, l'avènement de l'Esprit à lui-même.

En ce sens le temps hégélien, sans se réduire à la seule dimension spirituelle, n'en est pas moins la "pure inquiétude" de l'absolu qui habite l'âme et la pousse à s'élever de son existence finie vers une réalisation totale de soi. L'auteur de *Phénoménologie de l'Esprit* écrit:

Le temps apparaît comme le destin et la nécessité de l'Esprit qui n'est pas achevé en lui-même, comme la nécessité d'enrichir la part que la conscience de soi prend à la conscience, de mettre en mouvement l'immédia-

¹⁹⁹ Cfr H. MARCUSE, *Op. cit.*, p.43.

teté de l'En soi [...] ou, à l'inverse, de réaliser et de révéler l'En soi pris comme l'intérieur²⁰⁰.

La figure concrète la plus adéquate de cet aspect de la notion du temps est certainement l'homme. L'homme est le seul être du monde phénoménal, qui est désir de transcendance, volonté de dépassement de ses déterminations temporelles actuelles vers d'autres, censées élever sa condition existentielle. C'est pourquoi il vit dans la terreur du temps et qu'il est fait à l'image du temps: il est l'être qui est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est. Le temps en effet est lui aussi «l'être qui, en étant, n'est pas; c'est le devenir accompagné d'intuition»²⁰¹. Peut-être faut-il dire que l'homme cessera d'être quand le présent n'aura plus besoin d'accomplir son périple fondamental de constitution de soi; son destin étant étroitement lié à l'écoulement, ou plutôt au devenir toujours autre de son essence.

Nul ne peut passer sous silence l'important passage suivant qui identifie le temps au concept:

Le temps est le concept lui-même qui existe et se représente, comme contemplation vide, à la conscience; c'est pourquoi l'Esprit apparaît nécessairement dans le temps, et apparaît aussi longtemps dans le temps qu'il n'a pas appréhendé son pur concept, c'est-à-dire, qu'il n'anéantit pas le temps²⁰².

²⁰⁰ G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, p.519.

²⁰¹ G.W.F. HEGEL, *Philosophie ...*, (1969), pp.217-218.

²⁰² G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, p.518-519.

Constatons avec Alexandre Kojève que le temps identifié au concept ici n'est pas celui "abstrait" des philosophes, mais plutôt le concept qui existe empiriquement dans le monde spatio-temporel²⁰³. Le temps est concept veut dire que, contrairement à l'éternité, le temps est bien le contenu qui se réalise dans la forme d'une auto-constitution réelle de la conscience de soi; il est le «concept lui-même qui existe»: le développement temporel est la seule véritable existence du concept. Et le temps «se représente à la conscience comme intuition», c'est-à-dire comme la dimension d'un rapport à quelque chose qui n'est pas possession de cette chose dans un concept, mais distance qui s'abolit dans la réflexion totale.

Dès lors on saisit mieux que le temps se manifeste comme le destin imposé à l'Esprit dans son effort de réconciliation avec soi, comme la nécessité interne de l'Esprit qui, dans sa genèse, n'est pas encore accompli en lui-même et doit devenir tout. La réalisation de son unité avec soi-même implique la formation de soi-même dans la dispersion déchirée de l'histoire; celle-ci étant donc l'explicitation de l'Esprit dans le temps.

Que peut-on dégager de cette conception hégélienne de l'histoire et du temps au regard de la question d'articulation entre temps et développement?

²⁰³ Cfr A. KOJEVE, *Le concept, le temps ...*, (1990), p.68.

D'abord et principalement la notion de dialectique, à laquelle se ramènent celles de graduation, de périodisation, de sursomption, dont l'essentiel se résume pour nous dans l'idée que le développement d'une société consiste dans la négation sans cesse renaissante des formes d'existence actuelles vers d'autres, plus épanouissantes et plus libératrices. Écoutons à ce sujet le commentaire suivant de Marcuse:

Hegel associe le dynamisme destructeur de la pensée et la progression historique vers l'"universalité". La dissolution d'une forme donnée de l'État est en même temps le passage à une forme supérieure de l'État, "plus universelle" que la précédente, et l'activité consciente de l'homme détruit d'un côté "la réalité, la permanence de ce qui est" mais en même temps elle gagne, de l'autre, "l'essence, le concept, l'universel"²⁰⁴.

Cette continuelle négation novatrice se fonde sur l'idée de la haute représentation de soi et suppose, pour nous, à la fois une capacité de conception des projets à court, moyen et long terme (un développement graduel, d'où la nécessité de périodisation avec le recours à la dimension cosmologique du temps), une aptitude au changement ainsi qu'une perception et une maîtrise des schèmes temporels. Cela se traduit, négativement et plus concrètement, par la lutte contre la tentation au fatalisme et au conservatisme qui caractérisent encore malheureusement certaines sociétés. Mais ce processus continu, parce que dialectique, est sursomption, récapitulation de sens et des

²⁰⁴ H. MARCUSE, *Op. cit.*, pp.285-286.

valeurs qui ont toujours fait la dignité de l'homme. Aussi faut-il savoir que chez Hegel, le passé, le présent et l'avenir sont des moments inséparables, comme le non-être, l'être et le devenir.

On peut également évoquer l'idée chère à Hegel que le devenir de l'Esprit, loin de constituer une évolution calme comme dans le domaine de l'organique, est plutôt une lutte dure, une production d'une fin d'un contenu déterminé; cette fin c'est l'Esprit lui-même tel qu'il est dans son essence. L'avènement d'une existence plus valorisante exige donc travail, détermination et un effort permanent pour concilier le réel et l'idéal, le temps et la fin. Aussi la philosophie hégélienne de l'histoire est-elle une tentative de maîtrise du devenir de l'Esprit dans son effort de retour à soi.

Chap. 5. TEMPORALITÉ ET HISTORIALITÉ CHEZ HEIDEGGER

Introduction

L'évocation du titre de son principal ouvrage, *Être et temps*, illustre déjà l'intérêt que Heidegger attache à l'étude du temps. Le temps est en effet une notion centrale vers laquelle convergent les analyses existentielles de l'auteur. Quoique *Être et temps* demeure le principal traité où le philosophe expose plus amplement sa conception du temps, on trouve néanmoins des développements ailleurs, notamment dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*.

Mais la question qui domine la pensée du philosophe allemand est celle de l'être. Aussi l'objet d'*Être et temps* est-il l'être de l'étant, mieux, l'être en général²⁰⁵. Pour poser expressément et en toute clarté la question du sens de l'être, Heidegger choisit de partir de l'étant même qui pose la question de l'être, c'est-à-dire l'étant que nous sommes nous-mêmes, et qu'il désigne sous le vocable de *Dasein*; terme communément traduit par "être-là", que certains rejettent, estimant que *Dasein* est intraduisible. Nous ne relancerons pas pour notre part ce débat de terminologie. Ce qui importe c'est plutôt le sens que

²⁰⁵ Cfr M. HEIDEGGER, *Être et temps*, (1986), p.53.

l'auteur donne à cette notion; qu'on s'en tienne au terme allemand ou qu'on utilise l'équivalent français.

Ayant choisi le *Dasein* pour fil conducteur à la question de l'être, la tâche qui s'impose à Heidegger est d'en expliciter le sens. «L'"essence" du *Dasein* tient dans son existence»²⁰⁶, dit-il. Il nomme existentiels l'ensemble des structures constituant l'existence, par opposition aux catégories, qui sont les caractères des autres étants. L'interprétation de l'être du *Dasein* devient analytique existentielle ou, si l'on préfère, ontologie existentielle, qui est ontologie fondamentale en tant que condition de possibilité de toutes les autres ontologies. Toutefois l'analyse du *Dasein* se veut incomplète et provisoire: son rôle est de préparer le dégagement de l'horizon en vue de l'explicitation la plus originale de l'être.

Notons sans trop insister que Heidegger traite de la question du temps de manière phénoménologique, et que pour lui, «l'ontologie n'est possible que comme phénoménologie»²⁰⁷. Étymologiquement science des phénomènes (le phénomène étant le "se-montrant-de-soi-même"), phénoménologie²⁰⁸ désigne en premier lieu une conception méthodologique et renseigne sur le comment de la monstration et sur la façon de traiter ce qu'il convient à cette science d'étu-

²⁰⁶ *Ibidem*, p.73.

²⁰⁷ *Ibidem*, p.63.

²⁰⁸ *Ibidem*, voir pp.53-66.

dier. En ce sens, elle est la monstration de l'étant tel qu'il se montre par lui-même. Ce qu'a en vue le concept phénoménologique de phénomène, c'est l'être de l'étant, son sens, ses modifications et ses dérivés, qu'il s'agit de saisir et d'expliquer de manière "originnaire" et "intuitive". Par là, la phénoménologie est la science de l'étant; elle est ontologie.

Dans sa description des existentiels, l'ontologie fondamentale va révéler que l'être du *Dasein* c'est le souci; et le sens du souci est la temporalité. Voilà qui explique l'étude de la temporalité dans la problématique de l'être chez Heidegger. Bien plus, le temps est l'horizon de toute compréhension de l'être. Dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, nous lisons:

La temporalité est ce qui assure la possibilisation de la compréhension de l'être et par conséquent la possibilisation de l'explication thématique de l'être, de son articulation et de ses guises multiples, autrement dit la possibilisation de l'ontologie²⁰⁹.

La présente analyse s'articule en trois moments. Le premier explicite le sens du *Dasein*; le second décrit le concept de temporalité; le troisième, lui, esquisse la notion d'historialité et montre qu'elle se fonde sur la temporalité du *Dasein*.

²⁰⁹ M. HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux...*, p.276.

§1. Le *Dasein*

La première section d'*Être et temps* (pp.71-282) traite du sens du concept *Dasein*. L'analytique existentielle y révèle, au bout d'une approximation préliminaire, les déterminations constitutives de l'être-là que voici: être-dans-le-monde, l'outil et le phénomène du monde, l'être-avec-autrui et le on.

L'être-dans-le-monde exprime une relation originelle, qui rend possible toute compréhension de l'étant. En tant qu'existential, l'être-dans ou l'être-au ne désigne pas un "au dedans de" spatial qui exprimerait un rapport de contenu à contenant. Il signifie plutôt: j'habite, je séjourne auprès du... monde en tant que ce qui m'est, de telle ou telle façon, familier²¹⁰.

Dans son existence quotidienne, le *Dasein* ne se rapporte pas au monde dans l'indifférence; il est plutôt *auprès-du-monde*, c'est-à-dire captivé par son monde; entendant par là que le *Dasein* se rapporte de prime abord au monde sur le mode de la préoccupation. L'étant auquel l'être-là se rapporte est d'abord et avant tout quelque chose qui sert à, qui est produit pour, c'est-à-dire qui est outil. L'outil possède en effet la structure fondamentale de renvoi, de signifier. La totalité de renvois est ce que Heidegger appelle monde. Le monde de la préoccupation

²¹⁰ Cfr M. HEIDEGGER, *Être et temps*, p.88.

quotidienne est l'horizon signifiant sur le fond duquel l'être-là préoccupé rencontre l'étant auquel il a affaire.

Dans le monde qui l'entoure, l'être-là ne rencontre pas seulement les outils dont il dispose, mais aussi d'autres *Dasein*. L'expression "les autres" n'exprime pas simplement ceux en dehors de moi: il signifie la plupart du temps ceux parmi lesquels on est aussi²¹¹. Le monde de l'être-là est un monde commun (*Mitwelt*); l'être-au (*In-Sein*) est un être-avec (*Mitsein*), un être-avec-autrui. L'être-en-soi des autres à l'intérieur du monde (intramondains) est coexistence (*MitDasein*). Loin donc d'être un caractère ajouté au *Dasein*, l'être-avec est au contraire un existentiel, comme le dit nettement Heidegger lui-même:

L'être-avec détermine existentiellement le *Dasein* y compris quand aucun autre n'est factivement là-devant et qu'il n'y a personne à percevoir. Même l'être-seul du *Dasein* est être-avec dans le monde. Manquer, l'autre ne le peut qu'en fonction de celui-ci. L'être-seul est un mode déficient de l'être-avec, sa possibilité en est la preuve²¹².

Commentant la notion heideggerienne de *Mitsein*, Couturier indique que autrui en tant que *Dasein*, est marqué par l'"en-vue-de", impliqué dans la poursuite des possibilités d'être par chaque *Dasein*²¹³. Par conséquent, le *Dasein* est essentiellement en vue des autres. Ce rapport prend deux formes: autant il peut aider l'autre à devenir

²¹¹ *Ibidem*, p.160.

²¹² *Ibidem*, p.163.

²¹³ Cfr F. COUTURIER, *Monde et être...*, (1971), pp.25-26.

plus responsable, autant il peut l'aliéner. Dans le deuxième cas, l'être-là déchoit dans le On, parce que autrui l'a dépossédé de son être authentique. Ainsi l'être-là déchu ou échu, esquive son pouvoir être et se réfugie dans le bavardage, la curiosité, ou l'équivoque.

Parvenu à ce stade d'analyse, Heidegger fait remarquer que cette première série d'existentiels traite de la façon dont l'être-là se rapporte à toute entité autre que lui-même. Au moment où il dirige l'attention sur le *Dasein* en tant que tel²¹⁴, trois existentiels se révèlent des plus déterminants: sentiment de situation, compréhension et déchéance. Le sentiment de situation (disposabilité, facticité) consiste, pour le *Dasein*, à se saisir comme être là devant, à l'état de fait; la compréhension (l'entendre) montre comment on peut être (le possible); la déchéance, elle, révèle comment en tant qu'être-au et avec, le *Dasein* déchoit dans le bavardage, la curiosité et l'ambiguïté de l'existence inauthentique.

Cette deuxième série d'existentiels, ajoutée à la première, conduit notre auteur à formuler comme suit l'être du *Dasein* tel qu'il est d'abord et le plus souvent:

*La quotidienneté moyenne du Dasein, écrit-il, peut par conséquent se déterminer comme l'être-au-monde découvert mais en déval, jeté mais projetant pour lequel il y va, dans son être après le "monde" et dans son être-avec en compagnie des autres, de ce pouvoir-être qui lui est le plus propre*²¹⁵

²¹⁴ Cfr M. HEIDEGGER, *Être et temps*, pp.174-228.

²¹⁵ *Ibidem*, p.230.

Dès lors, la question, qui se pose à Heidegger, est de savoir comment structurer dans une optique ontologique existentielle l'entièreté de ce tout structuré. Il y répond en ces termes:

C'est l'angoisse, cette possibilité d'être du *Dasein* [...] qui apporte la base phénoménale permettant de saisir explicitement l'entièreté d'être originale du *Dasein*. L'être de celui-ci va se révéler être le souci²¹⁶.

L'angoisse est la conscience étrangement inquiétante d'avoir la liberté de choisir entre un moi authentique et un moi inauthentique. Elle est avant tout un sentiment de dépaysement pur, le sentiment de n'être "pas-chez-soi". C'est justement lorsque je ne me sens plus chez moi que je dirige l'attention vers mon être. C'est pourquoi Heidegger y voit l'outil qui permet de découvrir l'existential fondamental du *Dasein*, qu'est le souci.

Notre philosophe engage alors l'analyse sur le sens du souci, concept synthétique qui unifie, en les articulant, les trois existentiels que sont l'existentialité, la facticité et la déchéance ou la chute. C'est dans le souci en effet que tous les existentiels s'unifient en une seule structure, portant ainsi à l'analyse la synthèse logique nécessaire à toute ontologie fondamentale.

L'existentialité (appelée aussi avance sur soi, projection, le possible, ou résolution en marche) désigne l'être-en-avant-de-soi-même, car le *Dasein* est un être en

²¹⁶ Ibidem, p.231.

projet vers son pouvoir être. La facticité, elle, caractérise l'être-déjà au monde, l'être jeté; tandis que la déchéance (nommée aussi dévalement) désigne l'être-après-de l'étant rencontré dans le monde, par lequel le *Dasein* s'identifie au monde de la préoccupation²¹⁷. Ainsi donc l'entièreté existentielle du tout structuré du *Dasein* s'énonce comme suit:

Être-en-avance-sur-soi-déjà-au (monde) comme être-après (l'étant se rencontrant à l'intérieur du monde). Cet être donne alors au terme souci, dont l'emploi est purement ontologique existentiel, sa pleine signification²¹⁸.

Ayant déterminé que l'être du *Dasein* est le souci, Heidegger entreprend de montrer que le sens ontologique du souci est la temporalité. En d'autres termes, la temporalité se révèle être l'être de l'être-là; être, pour l'être-là, c'est être temporel. C'est pourquoi il devient évident pour notre penseur que toute l'analyse du *Dasein* doit être répétée dans la perspective de sa structure temporelle. Ce qui ouvre la deuxième section d'*Être et temps*: «*Dasein et temporellité*» (pp. 283-506)²¹⁹.

²¹⁷ *Ibidem*, voir pp.240-246, 289-290, p.341, et ss.

²¹⁸ *Ibidem*, p.242.

²¹⁹ Dans l'édition française d'*Être et temps* de 1986 que nous utilisons, François Vezin traduit *Zeitlichkeit* par temporellité en lieu et place du terme temporalité couramment utilisé. Nous reprendrons quant à nous le terme temporellité dans les citations (directes) et utiliserons temporalité dans les autres cas. Indiquons par ailleurs que dans l'usage qu'en fait Heidegger le temps se rapporte au monde ou à des objets dans le monde, ou même à la relation entre sujet-connaissant et objet-connu. La temporalité, elle, se rapporte à l'existence de l'être-là; elle est une

§2. Temporalité

L'analyse du temps et de la temporalité commence par une étude du fondement ontologique du souci. Heidegger essaie de montrer que l'être du *Dasein* qu'est le souci réside dans la temporalité. Aussi les trois structures du souci, à savoir existentialité, facticité et déchéance, se fondent-elles respectivement dans l'avenir, le passé (l'être-été) et le présent.

Voyons d'abord comment il établit que l'avance sur soi ou l'existentialité se fonde sur l'avenir:

La résolution en marche, écrit-il, est l'être envers l'insigne pouvoir-être le plus propre. Lequel n'est possible que dans la mesure où le *Dasein* en général peut en sa possibilité la plus propre, s'en venir jusqu'à lui-même et en s'en-venant-ainsi-jusqu'à lui-même soutenir la possibilité comme possibilité, c'est-à-dire exister. Cet avènement à soi [...] est le phénomène original de l'avenir²²⁰.

Heidegger ajoute:

La marche d'avance rend le *Dasein* proprement à venir si bien que la marche d'avance n'est elle-même possible que dans la mesure où le *Dasein*, pour autant qu'il est en train d'être, s'en vient toujours déjà jusqu'à soi, c'est-à-dire est de tout son être à venir²²¹.

Existant, l'être-là se trouve du même coup livré à la facticité de son existence, comme être-jeté dans le monde qu'il doit cependant assumer. Assumer l'être-jeté signifie:

détermination ontologique du *Dasein*.

²²⁰ M. HEIDEGGER, *Être et temps*, p.385.

²²¹ *Ibidem*, p.386.

être proprement le *Dasein* ainsi qu'il a chaque fois déjà été. Ce qui n'est possible que pour autant que le *Dasein* à venir peut être son "ainsi qu'il a chaque fois déjà été", c'est-à-dire son avoir été comme "je suis-été"²²². Cela implique que le passé de l'être-là, loin d'être révolu, est par contre une structure constitutive de l'être-là. Si bien que l'on doit comprendre l'ad-venue de l'être-là à soi, comme impliquant un retour au passé, repris (rassemblé) dans l'être jeté, où les possibilités effectives se trouvent déterminées, constituant par là même le fondement que l'être-là a à être.

Se projetant vers son pouvoir-être le plus propre et assumant son être-été, le *Dasein* découvre le monde qui est à chaque fois le sien, c'est-à-dire sa situation. C'est par la situation chaque fois offerte à la résolution que Heidegger repense le présent au sens d'existential. Ce n'est que comme présent au sens actif d'appréhension que la résolution peut être ce qu'elle est²²³. Le présent réside essentiellement dans l'être-auprès-de. Il est ce qui recueille, c'est-à-dire ce qui retire de la dispersion auprès de l'objet de la préoccupation et maintient l'être-là dans l'a-venir et le passé rassemblé. Heidegger appelle ce présent instant, c'est-à-dire présentification de ce qui

²²² Ibidem, p.386.

Lire aussi:

H. BOUTOT, *Heidegger*, (1989), p.34.

A. DE WAELEHENS, *La philosophie...*, (1969), pp.183-184.

²²³ Cfr M. HEIDEGGER, *Être et temps*, p.386.

se déploie en présence, dans laquelle se révèle la situation, propre à la résolution.

L'avance sur soi se fonde donc sur l'avenir; la facticité, sur l'être-été; l'être-auprès, sur l'apprésentation. L'avenir, l'être-été, le présent constituent une unité articulée que notre auteur appelle temporalité. Il dit en effet:

Cette sorte de phénomène unificateur où l'avenir apprésente en ayant été, nous le nommons la temporellité [...] La temporellité se révèle comme le sens et le visage propre du souci²²⁴.

La structure de base de l'analyse de Heidegger se ramène à ceci: étant donné la description de la structure du souci, que faut-il présupposer pour qu'une telle structure soit possible? La réponse est nette: il faut présupposer une forme d'existant temporel dont la structure corresponde à celle du souci. Cet existant c'est le *Dasein*. Le *Dasein* en effet peut être au-devant de lui-même grâce à son futur; peut déjà être dans le monde grâce à son passé; et peut être à côté d'entités grâce à son présent.

D'après notre philosophe allemand, avenir, être-été et présent sont des extases (temporelles). Que signifie extase? Dans un ouvrage consacré à l'analyse de *Être et temps*, Gelven écrit que "ekstase" vient du grec et signifie littéralement "se tenir hors de"; le mot français extase a gardé le même sens²²⁵. Avenir, être-été et présent

²²⁴ Ibidem, p.386.

²²⁵ Cfr M. GELVEN, *Être et temps...*, (1987), p.199.

montrent les caractères phénoménaux du "jusqu'à soi", du "en retour à", du "ménager la rencontre de"; lesquels caractères mettent en évidence la structure extatique de la temporalité. «La temporellité est l'"hors-de-soi" original en et pour soi-même»²²⁶.

Le *Dasein*, comme avenir, est extasié en direction de son pouvoir-être, comme passé, en direction de son avoir-été, comme présentifiant, en direction d'un autre étant²²⁷.

La temporalité extatique permet d'échapper à la conception du *Dasein* existant dans le temps, pour lui substituer celle d'un *Dasein* qui est en se temporalisant (Vezin dirait "en se temporant"). En plus, le caractère extatique de la temporalité est ce qui rend possible le passage au-delà; et fonde de ce fait tout effort de dépassement et de valorisation de la personne humaine et de la société, c'est-à-dire tout processus de développement.

Le terme extase fait penser à celui d'"Horizon" que Heidegger définit comme «ce en direction de quoi chaque ekstase est intrinsèquement ouverte, selon une modalité déterminée»²²⁸. Les extases ne sont pas de simples envols; elles sont plutôt ciblées. Elles sont des échappées vers ou sur. Notre auteur nomme cette cible de l'extase schéma horizontal. Chaque extase se rapporte à un schéma horizontal. Le schéma par lequel le *Dasein* s'en vient jusqu'à son

²²⁶ M. HEIDEGGER, *Être et temps*, p.389.

²²⁷ M. HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux...*, p.321.

²²⁸ *Ibidem*, p.322.

avenir est l'à-dessein-de soi; celui du passé est le devant-quoi de l'abandonnement; et celui du présent, le fait-pour ou la préoccupation²²⁹.

De la description heideggerienne des extases temporelles se dégagent trois considérations: la promotion du futur, une réorientation entière des "dimensions" du temps en une unité articulée, enfin l'assomption du passé et la possibilité de le dé-passer.

On l'aura remarqué, dans l'énumération des extases temporelles, l'avenir vient en premier lieu, justement parce que, selon Heidegger, il recèle une primauté. Il déclare en effet: «le phénomène primitif de la temporellité originale et propre est l'avenir»²³⁰. La première extase c'est l'avenir, par lequel l'être-là, en anticipant résolument la mort, se projette et s'ouvre à son pouvoir être - le possible. C'est pourquoi il dit, dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*²³¹, que, tant pour la philosophie tout entière que pour l'ontologie, le possible l'emporte sur ce qui est effectif. Toute provenance, toute genèse, sur le terrain de l'ontologie, ne représente ni une croissance, ni un dévoilement, mais une dégénérescence, dans la mesure où tout ce qui résulte,

²²⁹ Cfr M. HEIDEGGER, *Être et temps*, pp.427-428.

²³⁰ *Ibidem*, p.389.

²³¹ Cfr M. HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux...*, p.370.

s'écarte d'une certaine façon, s'éloigne de la surpuissance de la source.

Anticipant résolument la mort, en tant que pouvoir être ultime, le *Dasein* se trouve par là même livré à la facticité, à son passé, comme ce par quoi le *Dasein* fait retour vers son être-jeté. Heidegger en fait la seconde extase de la temporalité; car c'est en se projetant vers sa possibilité la plus propre, que le *Dasein* peut découvrir et assumer son être-toujours-déjà.

L'être-été, par le fait même qu'il est une modalité de l'être-là, n'est pas un poids mort abandonné derrière soi. Bien au contraire il est intégré mais dépassé dans le devenir de l'être-là. C'est cela que nous entendons par assumption du passé et la possibilité de le dépasser.

Le présent, lui, vient en dernière position dans l'ordre de préséance. Il est le mouvement par lequel l'être-là, se projetant vers son pouvoir être et assumant son être-jeté, découvre le monde qui est chaque fois le sien, c'est-à-dire sa situation. Loin de le minimiser, le présent revêtira une grande importance dans l'évolution de la pensée heideggerienne, particulièrement dans la conférence de 1962, *Temps et être*, où d'ailleurs Être signifie présent. «Être veut dire: avancée de l'être, se déployer en présence, laisser se déployer en présence, être-présent»²³².

²³² M. HEIDEGGER, *Questions...*, (1990), p.205; voir aussi pp.194, 221, 240.

Toutefois les extases temporelles constituent une unité articulée. Cette unité repose dans le jeu par lequel chacune se tient et s'extasie pour chacune. D'après Heidegger en effet, la temporalité se temporalise comme avenir s'appréhendant en étant été.

Après avoir établi que la temporalité rend possible la constitution de la structure du souci, que la temporalité est essentiellement extatique et qu'elle se temporalise originellement à partir de l'avenir, Heidegger consacre de larges développements à la «temporellité et quotidienneté», où il essaie de montrer, dans le but d'asseoir le phénomène original de la temporalité, que les structures fondamentales du *Dasein* dégagées jusqu'ici sont au fond "temporelles" et doivent précisément être saisies comme des modes de temporalisation de la temporalité.

Pour ce faire, il envisage de décrire le *Dasein* tel qu'il paraît dans la quotidienneté, c'est-à-dire tel qu'il vit au jour le jour, en d'autres termes tel qu'il se tient d'abord et le plus souvent. Dans sa quotidienneté, l'être-là se révèle comme être ouvert. L'ouverture a pour structures, l'entendre, la disponibilité, le dévalement et la parole; chacune d'elles se rapportant à une extase temporelle. L'entendre (compréhension) se fonde prioritairement sur l'avenir; la disponibilité sur l'être-été; et le dévalement et la parole, sur le présent.

Dans la préoccupation quotidienne, le temps apparaît comme une suite de maintenant constamment "là-devant",

passant et survenant à la fois. Le temps est ici succession, flux de maintenant. Émanation de la conception aristotélicienne, ce temps Heidegger l'appelle intratemporalité; entendant par là une détermination du temps de l'étant intérieur au monde²³³, l'ensemble des expériences par lesquelles le temps est désigné comme ce dans quoi les événements arrivent. Le temps, au sens courant, est un temps datable, significatif (propice à) et public (divulgué).

Le temps vulgaire se fonde, d'après Heidegger, sur la temporalité de l'être-là. Parce qu'il existe comme jeté et en déval, l'être-là explicite son temps en se préoccupant de manière telle qu'il dresse un compte du temps. Dans ce compte se temporalise la propre divulgation du temps en sorte qu'il faut dire: l'être-jeté du *Dasein* est la raison pour laquelle il y a officiellement temps²³⁴. Le concept de temps vulgaire tient son origine de la dissimulation du temps originel, c'est-à-dire du temps qui relève de l'être même du *Dasein*, par lequel celui-ci se trouve référé au monde de la préoccupation quotidienne et réduit à la pure substance d'une suite infinie de maintenant. La databilité, le temps public et significatif constituent des manières d'être du *Dasein* en tant qu'être-dans-le-monde.

²³³ Cfr M. HEIDEGGER, *Être et temps*, p.393.

²³⁴ *Ibidem*, pp.478-479.

Quelque légitime que puisse être le concept de temps vulgaire, ce n'est pourtant pas à partir de lui qu'on peut comprendre le sens véritable du temps. Car en lui, le sens de la temporalisation subit une modification fondamentale: c'est en effet à partir du présent, entendu comme un maintenant ponctuel, que se déploient les extases temporelles, par opposition à un déploiement de la temporalité originelle à partir de l'avenir.

L'analyse menée jusqu'ici à propos des existentiels donnait l'impression de figer l'être-là; passant outre le fait qu'il est un être qui perdure, c'est-à-dire le fait qu'il est une totalité qui s'étend de la naissance à la mort. Essayer de comprendre comment cela arrive c'est poser le problème de l'historialité (*Geschichtlichkeit*) du *Dasein* - certains traducteurs et commentateurs de Heidegger utilisent le terme historicité.

§3. Historialité

L'être-là s'étend entre la naissance et la mort. Cela ne signifie pas pour autant qu'il existe à la façon d'une somme de réalités momentanées où les vécus surviennent et disparaissent l'un après l'autre, ni non plus que ce "l'un après l'autre" remplisse progressivement un cadre préétabli. Bien au contraire, l'être-là s'étend si bien lui-même que son propre être se constitue d'emblée comme extension,

c'est-à-dire comme "vie dans son ensemble". Dans l'être du *Dasein*, il y a déjà l'"entre-deux", dans sa relation à la naissance et à la mort.

De même que chez saint Augustin, le temps n'est pas, chez Heidegger, un cadre vide traversé par un *Dasein*, toujours identique à lui-même; le *Dasein* est temps, il existe. Cette extension du *Dasein* est son historicité. Par l'analyse de l'historicité, Heidegger veut comprendre comment le *Dasein* devient, tout en étant soi-même.

Avec Heidegger, le lieu de l'histoire se déplace des objets et événements vers le *Dasein* existant: c'est parce qu'il existe de telle manière qu'il s'étend de la naissance à la mort qu'il est capable d'avoir un sens historial grâce auquel les faits de l'historiographie (histoire en tant que science) reçoivent pertinence et signification. En d'autres mots: c'est l'historicité des divers *Dasein* en termes de leur être-dans-le-monde qui forme non seulement ce dont il s'agit dans l'histoire, mais aussi ce qui constitue le fondement de l'histoire. Reste à préciser dans quelle mesure et à quelle condition l'historicité appartient-elle, comme existentiel, à la subjectivité du sujet historial. Ce qui rend possible l'historicité de l'être-là c'est, à en croire notre auteur, le sort, l'héritage et le destin²³⁵. Bien que Heidegger ne définisse pas assez

²³⁵ *Ibidem*, pp.448-452.

clairement ces termes, l'usage qu'il en fait permet néanmoins de comprendre ce qu'ils signifient.

L'héritage semble être la conscience existentielle de notre tradition, déterminant de manière significative jusqu'à un certain point la composition du monde dans lequel nous sommes en tant qu'êtres-dans-un-monde. Il faut que le *Dasein* se re-tourne vers sa condition originelle et s'assume comme être-été. Cela implique une capacité constante, constitutive du passé, de se re-tourner sur et de ressusciter continûment comme "étant été". Le mode sur lequel la transmission expresse advient est celui de la répétition. Celle-ci consiste dans «le retour aux possibilités du *Dasein* qui sont celles de son être-été»²³⁶. Elle n'est pas une réédition du passé, ni un lien imposé au présent pour le rattacher à quelque chose de révolu; elle est plutôt une réplique, qui, parce qu'elle est retour, non pas du dépassé, mais du possible ayant été, est tournée vers l'avenir et ouvre ainsi le *Dasein* à sa propre histoire.

Le sort, lui, semble désigner la conscience par laquelle l'être-là se saisit comme être fini. Ainsi entendu, le sort nous révèle la dimension temporelle de notre existence dans le monde, notre être vers la mort,

²³⁶ *Ibidem*, p.450.

qui est la raison secrète de l'historicité de l'être-là²³⁷.

Par destin, Heidegger entend:

Cette aventure originale du *Dasein* ne faisant qu'un avec la résolution véritable dans laquelle, étant libre pour la mort, il se remet à lui-même en embrassant une possibilité héritée mais cependant choisie²³⁸.

Le destin est la puissance toujours prête à surmonter les obstacles auxquels se mesure la projection de soi sur son propre être en faute. Il se rapporte prioritairement à l'avenir, qui est, on le sait, la temporalité originelle, c'est-à-dire la première des extases temporelles. C'est pourquoi l'historialité de l'être-là réside dans le destin. Dès lors le poids de l'histoire consiste, non pas dans le passé, mais dans l'ad-venir de l'être-là qui surgit de l'avenir.

L'histoire, d'après Heidegger, s'enracine si essentiellement dans l'avenir que la mort rabat l'existence en marche sur l'être-jeté factif et ne confère qu'en ce sens à l'être-été sa primauté particulière. L'authentique être pour la mort, la finitude de la temporalité de l'être-là, constitue le fondement de l'historialité de l'être-là. Celle-ci ne se fonde donc pas d'abord dans la reprise, mais dans la temporalité extatique où l'avenir joue un rôle

²³⁷ *Ibidem*, p.451.

²³⁸ *Ibidem*, p.448.

primordial, en ce sens qu'il rend tout simplement possible la répétition²³⁹.

On ne dira pas que le *Dasein* est temporel parce qu'il se présente dans l'histoire, mais plutôt qu'il est, de soi, historique parce qu'il est, de soi, temporel.

L'historialité est le mode d'être de l'être-là, en tant qu'il s'étend entre la naissance et la mort. Cette extension ne constitue pas une suite intemporelle de vécus, dont l'être-là serait la somme. Le temps est extatique, mais il est aussi unité des trois extases. Par là, les phases de sa succession se trouvent organiquement articulées et constituent la cohésion de la vie.

Toute dérivée qu'elle soit, la notion d'historialité ajoute à celle de temporalité les traits signifiés par les termes extension, la vie dans son ensemble, constance à soi.

Conclusion

Que peut-on conclure?

L'axe autour duquel se construit la philosophie de Heidegger est la question de l'être. Pour déterminer le sens de l'être, il choisit de partir de l'étant pour lequel dans son être il y va pour cet étant de son être, à savoir le *Dasein*. Ainsi s'est imposée la tâche de l'analytique

²³⁹ *Ibidem*, pp.450-451.

existentielle. Celle-ci a révélé que le *Dasein* est souci. Le souci authentique, c'est-à-dire le pouvoir-être total et originel, a trouvé son sens dans la temporalité, en d'autres termes, dans l'unité articulée de l'avenir, de l'être-été et de l'appréhension. La temporalité est le sens de l'être de l'être-là: être, pour l'être-là, c'est être temporel. Mais il a fallu également montrer que la temporalité fonde le concept vulgaire du temps et rend aussi compte de l'historialité de l'être-là.

Toutefois, la manifestation temporelle de l'être du *Dasein* n'est pas le but final d'*Être et temps*, mais plutôt une voie d'accès; le but étant l'élaboration de la question de l'être en général, c'est-à-dire la mise au jour de la signification temporelle de l'être comme tel. La troisième section d'*Être et temps*, qui devait effectuer ce passage du *Dasein* à l'être ou, si l'on préfère, de l'ontologie existentielle à l'ontologie générale, et manifester le temps comme vérité de l'être, n'a jamais été publiée. On en trouve néanmoins une esquisse dans la conférence *Temps et être*, prononcée le 31 janvier 1962.

Que peut-on retenir de l'analyse heideggerienne de la temporalité et de l'historialité, au regard de la question de l'articulation entre temps et développement? Sans aucun doute, d'abord l'idée que la temporalité extatique rend possible le passage au-delà, autrement dit tout effort et tout processus de valorisation de la personne et de la société. On ne saurait interpréter mieux: la temporalité du

Dasein est le fondement du développement. Ensuite viennent les notions d'unité articulée du temps, de promotion de l'avenir, du caractère public et significatif du temps. Nous y reviendrons longuement dans les prochaines pages qui traitent de la conception du temps et du développement intégré.

II^e PARTIE: CONCEPTION DU TEMPS ET DÉVELOPPEMENT INTÉGRÉ

Introduction

La partie précédente a examiné la conception du temps chez Aristote, saint Augustin, Kant, Hegel et Heidegger. Elle a relevé quelques catégories du temps, qui peuvent aider à réfléchir sur l'articulation entre développement et conception du temps.

Le premier chapitre de cette deuxième partie du travail tâchera d'analyser et de commenter ces catégories tandis que le deuxième, lui, essayera de définir une théorie générale du temps, en réponse à la question centrale de notre thèse: comment concevoir le temps pour que, de ce point de vue, un développement soit possible?

Chap. 1. EXAMEN DES "CONCEPTIONS DU TEMPS" AU REGARD DE LA QUESTION DU DÉVELOPPEMENT

§1. Aristote

La théorie aristotélicienne du temps comprend quelques notions que nous avons dégagées à la faveur de la réflexion sur les conditions d'articulation entre conception du temps et développement intégré. Il s'agit précisément des notions suivantes: dimension cosmique du temps, identité et altérité du temps, continuité et discontinuité du temps, génération des choses nouvelles, telos.

1.1. La dimension cosmique du temps

La problématique aristotélicienne du temps est menée dans le cadre de la physique. Le temps y est considéré dans son acception cosmique et mathématique. Aristote s'efforce de montrer que le temps est, dans le mouvement, l'élément intelligible qui, par la détermination de l'avant et de l'après, introduit le nombre et la mesure dans le flux du successif.

Jacques Marcel Dubois écrit à propos de cette détermination du temps:

Depuis la théorie de la relativité, les sciences physiques font intervenir le temps comme une des dimensions de l'univers. Description mathématique des phénomènes ou explication structurelle de la réalité, la représentation actuelle du cosmos implique le temps parmi ses paramètres fondamentaux²⁴⁰.

La notion de temps chez Aristote est une représentation élaborée selon l'expérience du mouvement. C'est le temps conçu comme quantité; considéré d'une part comme l'élément qui permet la mesure des processus et d'autre part comme une succession d'intervalles durant lesquels des événements se produisent.

Le concept de temps chez Aristote inclut un aspect ordinal et un aspect métrique, qui ne sont pas sans rapport avec le développement. Le premier consiste dans la coordination méthodique des expériences humaines, du processus de

²⁴⁰ J.M. DUBOIS, *Op. cit.*, p.8.

développement pour une meilleure maîtrise du devenir humain; le second permet de définir dans le temps le cheminement de la société et d'en périodiser les étapes.

Le temps devient ainsi principe organisateur de toute activité. Cela signifie que le temps est un facteur de synthèse et d'intégration, et moyen d'établir des priorités et d'ordonner les matériaux que nous fournit l'expérience. Cela signifie également que le temps est un moyen de contrôle rétroactif sur le cours des événements qui se sont produits et des projets réalisés, étalon permettant de juger la compétence, l'effort, la réussite²⁴¹.

C'est au temps comme quantité qu'il pense lorsque Gilles Pronovost remarque que le processus de structuration industriel implique la régulation du travail, la division du travail et le respect du temps de travail²⁴². Le temps a par là même une valeur: bien et bien rare; d'où le souci minutieux de mesure, de précision, de gestion de nos activités.

Le temps cosmique permet autant de déterminer et d'évaluer le processus de développement, d'en situer les phases successives et d'en faciliter la gestion et l'exécution que de synchroniser les différentes activités et initiatives, par l'introduction d'un degré de cohérence et de régularité. Un tel temps est un critère de rationalité,

²⁴¹ Cfr E. HALL, *La danse de la vie...*, (1984), p.11.

²⁴² G. PRONOVOST, "Les transformations des rapports...", dans *Temps et société*, (1989), p.38.

de performance et de maîtrise du mode d'être collectif et individuel. La planification à moyen, court et long terme répond certainement à cette nécessité du temps numbré.

La montre est l'élément qui symbolise sans doute le mieux la dimension métrique du temps dans la gestion du quotidien, par la mesure rigoureuse de la durée et la soumission aux contraintes horaires. Ce temps peut être épargné ou prolongé. La mesure du temps apparaît comme condition même de sa maîtrise.

1.2. Identité et altérité du temps.

En toute chose en devenir, Aristote distingue un principe de détermination (la forme) et un sujet déterminable (la matière). La matière est éternelle. Le temps qui mesure le mouvement est aussi éternel (continu). Mais Aristote conçoit aussi le temps comme discontinu, divisé, c'est-à-dire comme altérité. Ainsi le temps aristotélicien est-il à la fois éternel et divisé.

La division du temps est la propriété qui rend possible le segment: elle permet d'introduire la limitation de séquences en marquant le début et la fin d'une action ou d'un processus. De la notion de séquence ou de division, nous pouvons dégager deux considérations.

La première, c'est que la mesure ne peut s'effectuer que parce que la division permet d'abstraire du devenir une

séquence comprise entre le commencement et la fin d'une action. La planification n'est possible qu'en tant qu'il y a altérité du temps, en tant qu'il y a division du temps.

La deuxième considération n'est pas d'Aristote; elle est même contraire à la pensée d'Aristote. Elle consiste en ceci que la division du temps rend possible toute altérité dans l'histoire. Une élévation progressive dans l'existence de la personne ou de la société ne peut se réaliser que parce qu'il y a altérité du temps. En effet, qui oserait parler d'une quelconque évolution si, au lieu du temps, il n'y avait qu'éternité! Le concept d'altérité implique l'idée d'irruption, de nouveauté, d'avènement, et, pour tout dire, de développement.

Mais on ne doit pas oublier qu'Aristote ne conçoit pas le temps à la manière de *quanta*, qui constitueraient le temps à partir des éléments discontinus: les instants ne se superposent pas les uns sur les autres. L'instant est unité du nombre du temps.

Division, le concept aristotélicien de temps est aussi continuité. Pareillement le développement, tout en étant segmentable, doit être continu. Le développement est un processus qui ne se limite pas à des actions ponctuelles; il doit consister au contraire en un processus qui s'étend dans un temps assez long pour une maîtrise durative du devenir de la société. La réalisation d'une étape, loin d'être sacralisée, doit plutôt constituer un nouveau point de départ, qui sera à son tour dépassé, néanmoins intégré.

1.3. Génération et corruption

Le balancement des alternances, cosmiques et intracosmiques, pouvait faire attribuer, non seulement au temps, mais aussi au mouvement, la génération des choses nouvelles et la vicissitude des êtres finis. La philosophie aristotélicienne du temps réintègre cette dualité.

Si la notion de «génération des choses nouvelles» peut s'articuler aisément à l'idée de développement, il n'en est pas évident pour celle de corruption ou de dégénérescence. Le concept qui traduit le mieux chez Aristote l'idée de dégénérescence des êtres est sans aucun doute l'expression «être dans le temps».

«Être dans le temps», on s'en souvient, signifie avoir son existence mesurée par le temps ou, si l'on préfère, c'est être dans le nombre, être enveloppé par le nombre. Les choses temporelles subissent une altération de leur être en tant qu'elles sont justement dans le temps. Le temps comme mesure du mouvement, n'est pas la cause de la corruption des êtres; c'est par l'action des agents naturels qui agissent dans le temps que la corruption se produit. Le mouvement en effet abolit ce qui existe. Être, pour ce qui est dans le temps, c'est donc avoir une durée de vie limitée, une part de temps. Le temps désigne la finitude, la dégénérescence, la destruction, la mort. Il

est ce qui fait que nous sommes sans cesse dépossédés de nous-mêmes. Aristote est on ne peut plus clair:

Le temps produit nécessairement aussi une certaine passion; ainsi nous avons l'habitude de dire que le temps consume, que tout vieillit sous l'action du temps, que tout s'efface sous l'action du temps, mais non qu'on s'instruit ou qu'on devient jeune ou beau; car le temps est en soi plutôt cause de destruction, puisqu'il est nombre du mouvement et que le mouvement défait ce qui est²⁴³.

Aristote ajoute encore:

Le changement est par soi défaisant; s'il est cause de génération et d'existence, ce n'est que par accident. Un indice suffisant en est que rien ne devient sans être mû en quelque manière, ni sans agir; au contraire, une chose peut être détruite sans être mue²⁴⁴.

Dans la mesure où par lui se produit une altération des êtres finis, le temps peut être considéré, de ce point de vue, comme sous-développant. Il n'y a d'ailleurs pas chez Aristote de véritable altérité au sens d'avènement du nouveau dans l'histoire: les espèces sont éternelles; la série de génération et de corruption répète le même. Néanmoins, nous estimons qu'il y a lieu de voir dans l'idée que «le temps use et détruit ce qu'il enveloppe», la justification de notre question de base: comment faut-il concevoir le temps pour que, de ce point de vue, un développement soit possible? Bien plus, nous pouvons interpréter l'évocation de l'usure des êtres temporels dans le sens d'un appel pathétique pour une maîtrise du processus évolutif de la société afin que les choses adviennent

²⁴³ ARISTOTE, *Physique*, IV, 12, 221a 30 - 221b 2.

²⁴⁴ ARISTOTE, *Physique*, IV, 12, 222b, 19-26.

et progressent, et qu'elles ne tombent donc pas en ruine. Il faut concevoir le temps de telle manière que l'existence s'effectue dans le sens du plus-être.

On note d'ailleurs, dans la dernière citation, ce passage fort important: «rien ne devient sans être mu en quelque manière, ni sans agir». Parce que "rien" de positif ne peut advenir dans la trame historique sans une intervention de l'homme, par là Aristote n'invite-t-il pas celui-ci à prendre en charge son existence, plutôt que de se laisser déchoir dans quelque attitude fataliste ou attentiste?

1.4. La notion de "telos"

Enfin, notons le fait que la problématique du temps chez Aristote est menée dans le cadre de la physique, précisément dans le cadre du mouvement. L'étude du mouvement est liée à la théorie de la matière et de la forme, où la forme est considérée comme une cause finale. Comme le commente Jean Ladrière²⁴⁵, le devenir s'effectue grâce à deux contraires que sont la privation (non-être) et la forme (l'être). La privation, c'est ce qui est au départ du mouvement; la forme, c'est ce qui l'achève, c'est en

²⁴⁵ Cfr J. LADRIÈRE, "Approche philosophique...", dans *Temps et devenir*, (1984), pp.324-325.

quelque sorte ce qui vient saturer l'attente que représente la privation. La forme joue un rôle actif dans le mouvement en tant que telos: elle détermine vers quel terme le mouvement doit s'orienter. Il s'agit là du rôle téléologique de la forme qui devient cause finale du devenir historique de l'homme. Et ce telos est un "mieux".

Loin de s'exclure, privation et forme coexistent et se compénètrent dans la mouvance même du mouvement et retiennent tous deux en chaque instant du devenir: la privation est privation de quelque chose qui est attendu, exigé; et le telos ne peut se constituer comme une exigence non encore accomplie que du fait qu'il est corrélatif à un moment négatif qui contrecarre son accomplissement qui est précisément la privation. D'où le dynamisme qui anime le déroulement existentiel.

La forme en tant que causalité finale prend corps dans deux facultés: le désir et l'intellect (pratique). Mais parce que l'intellect raisonne en vue d'un but et le désir est en vue d'une fin, il n'y a en définitive qu'un seul principe moteur: la faculté désirante. Et le mouvement de progression est toujours d'un être qui évite ou poursuit quelque chose. La notion de développement est fortement associée à l'idée de telos, de capacité projective, de créativité, d'anticipation du futur et de maîtrise de l'avenir. Un projet de développement ne peut être conçu et

a fortiori se réaliser dans une société que dans la mesure où les sujets appréhendent un horizon de fins, qui donne sens à leur agir et à leur être.

Temps cosmique, identité et altérité du temps, génération et corruption, notion de telos, telles sont les notions essentielles qui résument l'apport de la théorie aristotélicienne à la réflexion sur l'articulation entre conception du temps et développement.

§2. Saint Augustin

De l'analyse du temps chez saint Augustin, il a été dégagé, dans leur rapport au développement, les notions suivantes: la succession et l'écoulement du temps, l'unité du temps, la dégénérescence de l'être temporel, le concept de génération auquel rattacher ceux de sens de l'histoire, de marche progressive et de raisons séminales, enfin l'attention pour la mesure du temps, que nous ne commenterons pas ici, son rapport avec le développement ayant été analysé dans la partie sur Aristote.

2.1. Succession et écoulement du temps

L'auteur des *Confessions* conçoit le temps avant tout dans une perspective ontologique: le temps c'est la

succession, c'est le devenir de l'être créé. Ce fut dit: le temps est la condition qui implique, par sa seule manifestation hors du Dieu créateur, écoulement, passage d'un avant et d'un après. Le philosophe écrit lui-même:

Là où il n'y a ni forme, ni ordre, rien ne vient, rien ne s'en va, et là où cette succession n'existe pas, il n'y a, bien entendu, ni jour, ni vicissitudes temporelles»²⁴⁶.

Deux idées se dégagent de la détermination du temps comme succession (ou comme écoulement). La première c'est que toute réalité créée, toute oeuvre construite est finie, temporelle et changeante et qu'il ne saurait être question de sacraliser ou de déclarer éternelle une oeuvre humaine. Toutes les oeuvres de l'homme sont *historiques*; autrement dit destinées à passer. Ce qui implique que les étapes du développement réalisées, quelque satisfaction qu'elles procurent dans le sens de l'amélioration des conditions d'existence, ne doivent prétendre à une déification ni à une quelconque absolutisation. Bien au contraire, toute oeuvre accomplie, toute étape franchie doit être néantisée et servir comme nouveau point de départ; tout en récapitulant bien sûr les valeurs qu'elle recèle. Le développement doit être, à l'image de la succession du temps, une oeuvre continue, un processus extensif et duratif.

La deuxième idée consiste en ce que la succession du temps est la condition même du développement. C'est parce

²⁴⁶ AUGUSTIN, *Confessions*, xii, xi, 13.

que le temps est succession, écoulement, devenir qu'un changement est possible, en particulier qu'une promotion de l'existence peut advenir. Sans l'altérité du temps en effet comment pourrait-on parler de la vicissitude ou de la génération des êtres? Car ce serait partout l'éternité, c'est-à-dire l'existence simultanée dans l'unité permanente stable.

2.2. L'unité du temps

Saint Augustin définit le temps comme une extension de l'esprit, une élongation de l'âme. Cette notion d'extension de l'âme rend possible la coexistence du passé et du futur dans le présent et fonde l'unité du temps chez notre philosophe. Pour expliquer la possibilité de coïncidence des trois extases temporelles, saint Augustin se représente le présent de l'âme comme une attention, tendue unitairement, par l'attente, vers ce qui n'est pas encore et, par le souvenir, vers ce qui n'est plus. Cette attention est en quelque sorte le lieu de transition entre ce dont elle se souvient et ce qu'elle attend.

Le monde céleste est certes le fondement commun de toute temporalité; néanmoins c'est l'âme qui concrétise cette idée sur le plan de la personne humaine, en rassemblant comme dans un prisme toutes les choses que l'homme peut atteindre. Alegria rapporte, dans un entretien avec

Hervé Barreau, que saint Augustin est le premier à avoir montré que le passé et l'avenir sont pensés en nous en même temps que le présent, qu'il y a un temps du passé, un temps du présent, un temps de l'avenir, qui sont coprésents dans la conscience²⁴⁷.

Par sa double intentionnalité, reprise du passé et anticipation de l'avenir, la conscience est, dans la pensée augustinienne, mémoire. Clé de notre personnalité, la mémoire n'est pas simplement le palais où se conservent les images du passé; elle entend en outre prospecter l'avenir et permet en fait de déterminer notre conduite en face des situations. On se souvient non seulement du passé, mais aussi de ce qu'on est et de ce à quoi on tend comme fin dernière. En la mémoire sont articulés unitairement le passé, le présent, le futur.

L'unité du temps est requise pour un véritable développement intégré, en ce sens que toutes les dimensions temporelles du devenir de l'homme et de la société doivent être prises en ligne de compte. La mémoire du passé nous rappelle d'où nous venons; celle du présent nous témoigne ce que nous sommes (elle est conscience critique); et celle de l'avenir constitue une exigence d'être (devoir être). Le passé, dans sa forme de tradition, doit servir de socle en plus de rappeler les valeurs qui font l'identité de l'être humain. Le présent est l'instance de l'effectivité, mais

²⁴⁷ Cfr J. ALEGRIA et Cie, *Op. cit.*, p.24.

surtout il est ce à partir de quoi peuvent être représentés l'avenir autant que le passé. L'avenir est le lieu de la créativité, de l'imagination, mais particulièrement il donne sens aux deux autres déterminations du temps: leur valeur se mesure par leur capacité à féconder le monde à venir. Le passé, le présent et le futur doivent s'intégrer en un tout cohérent de manière à générer un développement qui promeuve tout l'homme. Le développement, on le sait, doit être intégral, au plan de la personne comme à celui de la société.

2.3. Dégénérescence et génération

Nous avons déjà longuement parlé de la *dégénérescence* dans les pages précédentes. Qu'il nous suffise juste de rappeler que la problématique augustinienne du temps se développe dans une perspective ontologique et que celle-ci demeure sous-jacente à des analyses psychologiques du temps. La distension qui caractérise le temps chez saint Augustin est à la fois *construction* et *dispersion* (perversion). Dispersion signifie ici altération des êtres finis, comme en témoignent le vieillissement et la mort.

Outre le fait déjà analysé qu'en dépit d'un pessimisme réel, la *dégénérescence* de l'être constitue pour l'homme une interpellation pour une maîtrise de son devenir afin que les choses se réalisent et progressent, on sait que cet

aspect désolant du vécu humain coexiste, chez saint Augustin, avec une autre dimension de l'homme, positive cette fois.

En effet, s'il est vrai que saint Augustin souligne la finitude de l'être créé, précisément le temps de l'altération où les humains ne cessent de se dégrader en conséquence de leurs fautes, de s'enfoncer dans les abîmes d'un temps qualitativement déchu, il ne demeure pas moins que pour l'auteur, la venue du Christ dans l'histoire transfigure le temps en apportant aux hommes le message de l'amour et de l'espérance en un rachat et en une rédemption victorieuse de la mort, des fautes, des remords, des désespoirs, des angoisses, dont notre existence est tissée.

Le Christ se présente comme le moyen terme qui transfigure la distension et la multiplicité de l'être de l'homme en une unité et une intention qui donnent sens à l'existence humaine en tant qu'intentionnalité. Ce qui caractérise davantage le temps, dit Georges Poulet, c'est sa propriété d'être mouvement vers une fin; celle-ci donne en retour au mouvement la transcendance de la matérialité²⁴⁸. La temporalité humaine est participation au monde céleste intemporel, où toutes les dimensions temporelles - les choses passées et futures comprises - trouvent leur fondement. Cette participation du temporel à l'intemporel

²⁴⁸ Cfr G. POULET, *Études sur le temps humain*, (1976), p.9.

qui se déroule elle-même dans le temps, est une élévation du vécu humain, une marche vers le mieux.

La vision chrétienne de l'histoire réintègre la notion de progrès: son temps de l'histoire, vecteur de l'espérance, s'oriente vers une consommation heureuse, c'est le moyen de réalisation d'un monde meilleur. Tout en affirmant que la cité terrestre n'est pas éternelle et ne saurait posséder le souverain bien, saint Augustin précise toutefois, remarque Marrou, que dès ici-bas, elle possède son bien à elle²⁴⁹.

Gilbert Hottois estime que c'est probablement saint Augustin qui pour la première fois dans l'histoire de la pensée, a pu condenser les caractères de la temporalité historique, suivant un horizon théologique certes, mais non exclusif de l'horizon anthropologique en ce sens-ci que le progrès historique est toujours progrès de l'humanité²⁵⁰.

Cette structure historico-anthropologique présente trois phases temporelles: le commencement de l'histoire avec le péché, le procès progressif qui est la durée nécessaire pour retrouver ce que l'Humanité a perdu, enfin la fin de l'histoire, c'est-à-dire la nouvelle coïncidence de l'humanité avec elle-même dans le Royaume de Dieu; la

²⁴⁹ Cfr H.-I. MARROU, *Op. cit.*, p.30.

²⁵⁰ Cfr G. HOTTOIS, "Le progrès. De la temporalité...", dans *Laval Théologique et Philosophique*, (1990), p.31 et ss.

dynamique de cette reconquête étant l'oeuvre de la rédemption et de la grâce, comme nous l'avons vu.

Cette structure tripartite constituera la trame fondamentale à partir d'où va se développer en Occident l'idée de progrès, sur la base des deux interprétations religieuse et sécularisée.

L'Évêque d'Hippone estime que le progrès de l'humanité s'explique par les principes séminaux, c'est-à-dire des germes, des potentialités, destinés à éclore graduellement. Invoquant Dieu, Augustin écrit explicitement: «les choses que vous créez par votre parole ne reçoivent pas l'être toutes à la fois, ni de toute éternité»²⁵¹.

Que faut-il entendre par là? Écoutons les commentaires de Henry Chadwick:

Pour Augustin, le monde est en constante évolution. Tout ce qui est maintenant dans le monde ne l'a pas été ainsi à son début. Dieu, pense-t-il, a créé des "principes séminaux" ou des raisons causales pour tout ce qui vient ensuite à l'être, et ce discours lui permet d'envisager l'apparition de choses nouvelles dans l'avenir²⁵².

Et Jean Guitton de renchérir:

Ainsi la création est tout à la fois complète et inachevée. Elle est complète puisque le déroulement des temps n'apportera rien de vraiment nouveau; elle est inachevée, puisqu'elle ne contient en son principe que des germes et qu'elle est toujours grosse d'avenir. Et ce qui est vrai du premier jour du monde l'est aussi de chaque moment de son histoire: le monde s'enfante, il est chargé des causes de toutes les naissances futures. En créant les raisons causales, Dieu achevait en un

²⁵¹ AUGUSTIN, *Confessions*, xi, vii, 9.

²⁵² H. CHADWICK, *Op. cit.*, p.123.

certain sens son oeuvre: le temps allait faire paraître ce qui était donné dès le principe²⁵³.

Avec l'introduction de cette notion de raisons séminales, le temps devient réellement le lieu de germes et de leur croissance, le milieu où se transmet l'impulsion créatrice.

Mais la notion de raisons séminales recèle une forme de déterminisme: si tout est précontenu dans les raisons séminales, il n'y a rien de réellement nouveau dans "l'histoire" du monde. Plutôt qu'une évolution, l'histoire serait une "explicitation" de ce qui est "impliqué" dans les germes depuis le début du temps. Ni Aristote ni Augustin ne sont cependant des évolutionnistes. Il y a progrès moral dans la participation (temporelle) à la cité de Dieu, mais aussi régression morale: cité du diable.

§3. Kant

L'analyse de la conception du temps et de l'histoire chez Emmanuel Kant, a permis d'identifier, dans leur rapport à la question du développement, les notions ci-après: temps subjectif, succession et continuité, unité du temps, simultanéité et régulation, finalité de l'histoire et progrès, antagonisme ou insociable sociabilité, rôle de la raison. Il va s'agir, dans ce paragraphe, de les

²⁵³ J. GUITTON, *Op. cit.*, p.188.

commenter et de mettre en évidence leur rapport avec le concept de développement.

3.1. Subjectivité du temps

Kant conçoit le temps comme forme a priori, constitutivement antérieure aux événements; précisément une forme organisatrice des événements qui appartient à la structure de l'esprit.

Bien que le philosophe allemand ne l'ait pas dit explicitement, le temps en tant que dimension du sujet est constitution de soi et non simplement un instrument de représentation. Le temps, dit Lacheize-Rey dans *L'idéalisme kantien*, jaillit de la puissance même qui a conscience de son pouvoir et qui veut s'exercer; il est la forme dans laquelle la conscience est obligée de se prolonger, de durer. Le moi n'est pas une chose donnée dans l'absolu, que nous nous représentons sous la forme du temps; il est au contraire un acte d'autoposition dans lequel nous assistons à un emprunt de soi à soi²⁵⁴.

Considérer l'espace et le temps comme des réalités en soi, comme des entités autonomes, extérieures au sujet, c'est, commente Michel Alexandre, enchaîner celui-ci au temporel et au spatial, réduire tout à l'apparence; par

²⁵⁴ Cfr P. LACHIEZE-REY, *L'idéalisme kantien*, (1950), p.387.

contre, poursuit-il, si on pose le temps et l'espace comme idéalité transcendantale, tout est réel et la liberté est possible: la critique kantienne est un instrument de libération²⁵⁵.

Le temps ainsi présenté n'est pas seulement libération de soi mais aussi la forme de la continuelle composition de soi; mieux, il est le mode d'être dont l'essence consiste dans l'acte de créativité de soi par lequel le sujet se dépasse perpétuellement en passant d'une existence moins élevée à une nouvelle, censée meilleure.

3.2. Simultanéité et intersubjectivité

On connaît le principe de la philosophie kantienne du temps d'après lequel, «toutes les substances en tant que simultanées sont dans une communauté universelle (c'est-à-dire dans un état d'action réciproque)». La simultanéité est l'existence du divers dans le même temps.

Les choses sont *simultanées*, indique Kant, quand dans l'intuition empirique la perception de l'une peut succéder à la perception de l'autre et *réciroquement* (ce qui ne peut jamais avoir lieu dans la succession des phénomènes [...])²⁵⁶.

Que peut-on dire de l'idée de coexistence dont traite cette troisième analogie de l'expérience relativement à

²⁵⁵ Cfr M. ALEXANDRE, *Lecture de Kant*, (1961), pp.55.

²⁵⁶ E. KANT, *Critique de la raison pure*, p.195.

notre question du rapport entre représentation du temps et développement, une question qui est hors des préoccupations de Kant dans ce passage de la *Critique de la raison pure*? Nous pouvons élargir ses préoccupations à partir de notre perspective en posant la question suivante: n'est-ce pas parce qu'ils sont simultanés, c'est-à-dire existent en même temps, que les sujets humains peuvent entretenir des rapports; et en fait entretiennent des rapports? Être homme n'est pas le fait d'un moi monadique, ou d'un moi simplement à demeure en un monde. La coexistence des moi est de fait; l'intersubjectivité, une donnée primitive.

Il est impossible de nous représenter un homme à qui d'autres hommes ne soient toujours présents. S'il en est ainsi, il faut ajouter que les horizons temporels appartiennent eux aussi aux couches originaires de l'intersubjectivité: la rencontre advient dans le temps, qui règle tout devenir et toute réciprocité des consciences²⁵⁷.

Le temps est en effet régulateur des rapports entre les hommes. Il coordonne la vie d'une société, en particulier toute activité de développement. Le développement lui-même n'est pas une activité privée; il est une exigence de solidarité et de coopération entre les hommes.

²⁵⁷ Cfr J.-Y. LACOSTE, *Note sur le temps*, (1990), pp.56-57.

3.3. Succession et unité du temps

Nous avons déjà montré en quoi la notion de succession et celle d'unité du temps peuvent être mises en rapport avec le concept de développement. Nous indiquerons très brièvement ici le point de vue de Kant.

Dans *La dissertation* de 1770, Kant considère le temps comme une quantité continue. Le temps est le principe des lois de continuité dans les changements de l'univers. Le temps est, par définition, succession. Que faut-il entendre par là sinon que le temps consiste dans la distribution extensive selon l'avant et l'après. En effet, succéder signifie venir après, voire modifier. Le temps est donc non-identité à soi-même, conquête permanente d'être, différenciation dans l'écoulement; il est impliqué dans l'essence même du changement.

On saisit alors mieux que Kant considère le temps comme le principe, la condition de possibilité du changement. On sait que tout processus de développement étant une forme de changement, précisément passage à une existence plus valorisée, le temps est donc en particulier principe du développement. Il rend compte en effet de toute émergence, de toute croissance et de toute dégénérescence d'être. C'est parce qu'il y a temps, c'est-à-dire succession, que peut advenir un progrès dans le vécu individuel ou social.

Le changement chez Kant n'est pas seulement émergence, mais aussi continuité: «tous les changements, a-t-on vu plus loin, sont continus, autrement dit les états opposés ne se succèdent que par une série intermédiaire d'états divers».

L'idée de continuité n'est pas sans rapport avec la notion de développement: le développement, loin de constituer un fait ponctuel, devra être un processus continu. Le progrès dépend, écrit François Perroux, de la capacité inventive toujours en éveil, du contrôle exigeant et attentif et de la persévérance dans l'effort²⁵⁸. L'insociable sociabilité, cette forme d'antagonisme qui deviendra chez Hegel la dialectique, n'offre-t-elle pas la figure de durée, de continuité?

L'idée de changement invite à ne pas sacraliser les moments, spécialement les temps de crise. Les hommes ne devraient-ils pas, en conséquence, considérer toute crise comme transitoire, et travailler à donner un sens rationnel à la vie et un sens humain à l'univers?

Le temps, chez Kant, n'est pas seulement continu, il est aussi unitaire et singulier. La simultanéité et le changement sont des modes d'être du temps qui, lui, demeure singulier. On peut aisément deviner l'importance de l'unité du temps pour le développement: tel le temps qui se déploie

²⁵⁸ Cfr Fr. PERROUX, *Pour une philosophie...*, (1981), p.59.

dans ses diverses extases, cependant unitaire, le développement doit intégrer les divers moments de son processus en une synthèse créatrice. C'est pourquoi le passé, le présent et l'avenir doivent être considérés dans leur totalité même dans tout effort de développement.

Dans ce temps unitaire, les moments antérieurs conditionnent les moments qui succèdent. Cette idée de conditionnalité est remarquablement importante, car elle traduit la capacité du sujet d'agir sur le cours de son existence et de l'histoire. Parce que le futur dépendra, ne serait-ce qu'en partie, de ce que nous aurons fait, il importe à chaque moment de notre existence de le préparer et de l'orienter dans le sens d'une existence plus épanouissante et libératrice.

3.4. Sens de l'histoire et progrès

D'après Kant, l'histoire consiste en un développement progressif de l'humanité vers un État cosmopolitique parfait, qui est une communauté éthique universelle, règne des fins. C'est dire que l'histoire a un sens: elle se déroule suivant un plan qui réduit graduellement l'écart entre la situation présente et le souverain bien et se

traduit en un dynamisme de progrès. D'où la croyance dans le progrès et la foi en l'avenir²⁵⁹.

Le progrès implique la constatation de la supériorité du présent par rapport au passé. La pensée de progrès devient une philosophie qui voit dans le progrès la fin ultime de l'activité humaine et attend de lui la solution des problèmes que l'homme se pose ou qui lui sont posés. Ce monde meilleur auquel aspire le sujet, ne se constitue pas mécaniquement. Kant évoque certes la ruse de la nature, mais il parle spécifiquement d'une histoire rationnelle procédant d'intentions conscientes de changer et de réformer le monde conformément à un idéal moral, et de contribuer à l'accomplissement de cet idéal en tant que totalité.

Dans une telle philosophie du progrès, la dimension temporelle d'avenir revêt une importance particulière. Elle est régulatrice du devenir historique. Le passé n'est vraiment historique que dans la mesure où il peut contri-

²⁵⁹«Les origines de l'idée de progrès, écrit Furtado, peuvent être mises en évidence dans les trois courants de pensée européenne qui adoptent une vision optimiste de l'histoire à partir du XVIII^e siècle. La première d'entre elles remonte à l'illumination, l'histoire étant conçue comme une marche progressive vers le rationnel. La seconde surgit de l'idée de l'accumulation de richesse, dans laquelle se trouve implicitement l'option d'un futur qui recèle la promesse d'un sort meilleur. La troisième, enfin, résulte de la conception que l'expansion géographique de l'influence européenne signifie pour les autres peuples de la terre, implicitement considérés comme "retardés", l'accès à une forme supérieure de civilisation». C. FURTADO, *Op. cit.*, p.11.

buer à l'édification de la société véritablement humaine et qu'il est considéré de ce point de vue.

La tendance à regarder au-delà de soi ne traduit-il pas le désir de dépasser les limites de son individualité, et de prétendre à un mode d'être plus humain? De ce fait, interroger l'avenir ne répond pas au seul souci de le connaître, mais révèle l'intention profonde de l'homme de pouvoir le maîtriser et orienter le changement dans le sens désiré. Concevoir un projet de développement, comme nous le verrons, est une marque d'une telle vision de l'avenir.

§4. Hegel

De la philosophie hégélienne de l'histoire et du temps, il a été dégagé, relativement à la question de l'articulation entre conception du temps et développement intégré, les notions qui suivent: sens de l'histoire, auto-constitution de l'esprit, représentation supérieure de soi, dialectique et négativité.

4.1. Sens de l'histoire

À en croire Hegel, le monde n'est pas livré au hasard. Hegel a la conviction qu'il se dégage, de la complexité et de la variété des phénomènes, un faisceau de lois, une nécessité: la raison gouverne le monde. L'histoire va ainsi

se définir comme une marche rationnelle et nécessaire, comme une manifestation de l'Esprit dans le monde; le terme ultime étant le retour de l'Esprit à soi-même, la conciliation de l'Idée et de la réalité. C'est dire que l'histoire a un sens.

Cette pensée que le monde se développe suivant un sens, suppose une capacité d'intériorisation de la dimension future du temps, la possibilité de se déterminer un idéal et une manière de se comporter conséquente à ses aspirations. Comme nous le verrons tantôt, c'est la négativité qui rend possible la capacité de se déterminer un idéal; négativité elle-même liée à l'insatisfaction de la réalisation actuelle; le monde tel qu'il devrait être n'étant pas encore réalisé. Un peuple qui saisit que le monde va quelque part et qui est conscient de la non-identité à soi, est enclin à porter le regard vers l'avenir. Parce qu'il a justement conscience de l'avenir, parce qu'il se préoccupe de son mode d'être futur, ce peuple s'offre la possibilité de définir un idéal, de concevoir des projets et de mener une existence appropriée.

Pour Hegel, un peuple éduque ses sujets dans le discernement du sens de l'histoire. Cela est inévitable car un peuple se définit par sa représentation de l'histoire.

4.2. Autoconstitution

Pour notre penseur, l'Esprit consiste à se produire, à se faire soi-même. L'essence de l'esprit est en effet de se déterminer lui-même, de poser en soi des déterminations, de les supprimer et de les dépasser en acquérant par là une détermination plus riche et plus concrète.

Outre l'idée de dialectique que nous analyserons plus loin, on peut noter, dans les propos qui précèdent, la mise en évidence de l'autoconstitution du sujet humain. La Raison, ou l'Esprit dans l'histoire, a un devenir parce qu'il est le produit du sujet rationnel qui s'est constitué lui-même à travers son développement historique. Dans un ouvrage sur Hegel, Rosenfield écrit:

L'homme cesserait d'être, le jour où le présent n'aurait plus besoin d'accomplir son périple fondamental de constitution de soi, le jour où les individus ne caresseraient plus aucun espoir d'un monde à venir. Le destin de l'homme se trouve donc étroitement lié à l'écoulement, ou plutôt, au devenir toujours autre de sa propre essence²⁶⁰.

Mais l'auto-créativité du sujet et des peuples n'est pas une donnée de fait, sinon le conservatisme ou le fatalisme ne serait pas de mise. Elle doit plutôt être considérée comme une exigence de l'homme dans sa conquête de plus-être. Elle doit être posée en termes de devoir être et se traduire dans le vécu de la personne par une quête

²⁶⁰ D.L. ROSENFELD, *Politique et liberté...*, (1984), p.69.

permanente d'une existence supérieure. Le concept d'auto-constitution signifie une prise en charge de son devenir dans la trame temporelle; idée analogue à celle qu'exprime la notion de développement endogène. Il évoque aussi l'idée de durée en ce sens que le dépassement de soi reste une tâche qui s'étend et non un acte ponctuel, limité à l'instant présent.

4.3. Représentation supérieure de soi

Sous sa forme pure, l'Esprit consiste à se penser soi-même, à avoir soi-même comme objet. Mais sous sa forme concrète, l'Esprit se réalise dans une détermination spatio-temporelle appelée peuple. Et l'Esprit, qui se rapporte au peuple, Hegel le nomme esprit du peuple ou conscience d'un peuple. L'esprit du peuple c'est l'Esprit universel dans une figure, dans une entité particulière.

Parce qu'elle est le palais de la culture (histoire, éthique, science, religion, droit, etc.), la conscience de soi d'un peuple oriente son existence et fixe ses buts ainsi que ses aspirations.

Tout peuple se réalise, d'après Hegel, selon la représentation qu'il se fait de soi-même. Selon qu'il se fait de soi-même une représentation superficielle ou supérieure, un peuple aura un mode d'être inférieur ou élevé. Un peuple qui se représente une vie quasiment limitée à l'immé-

diateté, est porté à une condition moins valorisée. Par contre, celui qui se pose une existence sous la forme d'un vécu plus valorisé, inadéquat à son état actuel, et qui par là même s'efforce de réduire cet écart, sort de ce processus tout à fait rehaussé et transfiguré. On l'aura remarqué: on oppose aux conditions existantes ce qu'elles devraient être²⁶¹.

Pour que des intérêts nouveaux puissent naître dans un peuple, à en croire Hegel, il faut que ce peuple arrive à une conception plus haute de sa liberté, c'est-à-dire à une représentation supérieure et plus universelle de soi-même. Seul un peuple, qui est capable de projeter une existence plus supérieure et qui réalise que le présent ne correspond pas aux idéaux qu'il se donne pour pouvoir se faire une haute idée de soi-même, seul ce peuple-là est susceptible de se développer. Car son être consiste à rendre son existence adéquate aux fins et idéaux considérés comme justes et bons. Marcuse dit justement, respectant la pensée de Hegel: «Le progrès dépend de la capacité de l'homme à saisir l'intérêt universel de la Raison, et de sa volonté d'en faire une réalité»²⁶².

Toute société qui se préoccupe de son développement, devrait être sensible à l'idée de représentation supérieure

²⁶¹ Cfr G.W.F. HEGEL, *La Raison dans l'histoire*, p.132.

²⁶² H. MARCUSE, *Op. cit.*, p.276.

de soi, à l'intuition de quelque chose de solidement objectif, à l'effort de concilier le réel et l'idée.

4.4. La notion de dialectique et négativité

Comme chez Kant, l'histoire n'est pas, chez Hegel, répétition du passé. Elle est plutôt un processus dans lequel les différents moments apparaissent comme impulsion vers une forme de société qui se rapproche davantage de l'idéal de vie souhaité. Tout se passe comme si la vérité réside hors du monde des faits, dans un monde à venir. L'histoire se révèle comme progrès; progrès qui implique que l'état présent soit nié et non perpétué.

Mais le progrès, dans l'évolution d'un peuple, ne se réalise et, *a fortiori*, ne peut se poursuivre que grâce, d'une part, à une opposition toujours renaissante entre l'idée et les formes temporelles de l'existence de ce peuple; et, d'autre part, par la ferme volonté d'accéder à son idée. Les deux éléments combinés constituent un *processus dialectique*.

Un processus dialectique est celui dans lequel un premier terme fait apparaître nécessairement son contraire, et du conflit entre les deux surgit un troisième, qui intègre en les dépassant les deux premiers, sous une forme

nouvelle et supérieure²⁶³. En effet, le mouvement dialectique s'effectue comme suit: pour résoudre un problème fondamental, l'esprit humain trouve une solution. Celle-ci dure un temps; puis survient une phase de crise, jusqu'à ce qu'une réconciliation soit opérée grâce à une nouvelle formule, qui sera à son tour niée et soumise au même schéma. Hegel écrit lui-même que la nature dialectique de l'esprit consiste à se déterminer lui-même, à poser en soi des déterminations, à les supprimer ensuite et à les dépasser, en acquérant par là une détermination plus riche et plus concrète²⁶⁴. En somme, une évolution ternaire dont la logique décrit les phases: thèse, antithèse, synthèse.

La notion de développement dialectique recèle l'idée de négativité, qui joue une fonction importante dans l'évolution de l'histoire. Suppression du présent et conquête du futur, l'activité de l'esprit consiste à sortir de son immédiateté, à la nier et à revenir ainsi en soi. Hegel dit de l'Esprit:

Dans la mesure où il résout ses problèmes, il s'en crée de nouveaux et multiplie ainsi la masse de la matière sur laquelle il travaille. L'Esprit se répand ainsi dans l'histoire en une inépuisable multiplicité de formes où il jouit de lui-même. Mais son travail intensifie son activité et de nouveau il se consume. Chaque création dans laquelle il avait trouvé sa jouissance s'oppose de nouveau à lui comme une nouvelle matière qui exige d'être oeuvrée. Ce qu'était son oeuvre devient ainsi

²⁶³ Cfr A.D.A. FREIRE, *La révolution...*, (1972), p.172.

²⁶⁴ Cfr G.W.F. HEGEL, *La Raison dans l'histoire*, p. 197.

matériau que son travail doit transformer en une oeuvre nouvelle²⁶⁵.

La force qui, dans la logique, oblige la connaissance à nier chaque contenu particulier, se révèle dans la philosophie hégélienne de l'histoire comme la négativité du temps. «Le temps contient la détermination du négatif... Cette relation avec le néant est le temps»²⁶⁶. Il écrit encore:

Le temps est l'élément négatif dans le monde sensible. Le temps est, certes, l'action corrosive du négatif, mais l'Esprit est lui-même tel qu'il dissout tout contenu déterminé²⁶⁷.

J. Brun indique avec raison que chez Hegel, la course de l'être ne fait qu'un avec le temps et avec le devenir du monde. Le devenir du monde assure la synthèse de l'être et du non-être: l'histoire synthétise en effet les contradictoires en faisant du successif ce qui, par enveloppement, dépasse les oppositions irréductibles dans le présent²⁶⁸.

Le rôle du négatif, dans le développement de toute société, est capital. Le concept même de développement, en tant que passage d'une existence moins décente à une existence plus valorisée, implique que la première soit niée pour qu'émerge la seconde. Toute société en développement remodèle et dépasse sans cesse toute détermination de

²⁶⁵ Ibidem, p.55.

²⁶⁶ Ibidem, P.181.

²⁶⁷ Ibidem, p.209.

²⁶⁸ Cfr J. BRUN, Op. cit., p.185.

son vécu. Nous pouvons donc dire: il n'y aurait pas de développement sans la négation qui embrase notre être.

Toutefois le travail du négatif, dans la vie quotidienne, n'est pas toujours une donnée. C'est pourquoi il doit être considéré comme une exigence d'être, comme un devoir être.

Pour Hegel, comme pour nous, la négation n'est pas évanouissement total de ce qui est ou de ce qui fut. Par le fait même qu'elle est dialectique, la synthèse est sursomption, c'est-à-dire qu'elle reprend en les dépassant, les moments antérieurs. En d'autres termes, le troisième terme intègre, en les dépassant, les déterminations antérieures.

À chaque stade de l'évolution d'un peuple sont récapitulées les différentes figures qui l'ont précédé. Hegel le dit lui-même: «Un peuple développé a uni en lui toutes les sphères et les formes de vie qu'on trouve isolément dans un peuple plus simple»²⁶⁹. Denis L. Rosenfield écrit au sujet de Hegel:

Le progrès, la marche en avant, présuppose un mouvement de régression qui ne se confond nullement avec une régression linéaire dans l'ordre des événements; il est, au contraire, essentiellement une régression au fondement, à la source même de son mouvement. L'acte d'avancer présuppose alors que la volonté crée les conditions pour se reprendre comme son propre objet dans ce processus fondamental de dissolution et d'engendrement de soi²⁷⁰.

²⁶⁹ G.W.F. HEGEL, *La Raison dans l'histoire*, p.156.

²⁷⁰ D. L. ROSENFELD, *Op. cit.*, p.60.

Le sujet se maintient lui-même, tout en étant autre. C'est dire qu'il y a à la fois continuité et discontinuité. Le développement doit être lui aussi continu et discontinu. En effet, le processus de développement doit être continu: non seulement en tant qu'il doit se poursuivre, mais aussi en tant qu'il est récapitulation de ce qui fait la valeur de l'être humain. Discontinu, le développement l'est car le moment présent, dans la mesure où il dépasse l'antérieur en le conservant, accomplit un niveau plus riche et actualise une nouvelle relation de complémentarité. C'est sans doute en ce sens que s'entendent les propos de Lacoste:

Par rapport à celui qu'il était hier, et à celui qu'il sera demain, le mode temporel de son être impose à la conscience une relation d'identité et de différence. Toute synthèse temporelle est inédite: d'une part parce qu'elle est rencontre de l'homme et d'un monde dont la temporalité intrinsèque implique une nouveauté permanente, d'autre part parce que la présence de l'homme à son monde est événement, et non donnée de fait²⁷¹.

Il est impliqué dans les concepts de sursomption, de continuité et discontinuité l'idée d'unité du temps. Notre philosophe considère le passé, le présent et le futur comme des moments inséparables. En effet le temps, dit-il, n'est ni dans le passé, ni dans le présent, ni dans l'avenir pris isolément; mais dans leur unité concrète, et c'est dans cette unité qu'il faut saisir le temps pour le saisir dans sa notion²⁷².

²⁷¹ J.Y. LACOSTE, *Op. cit.*, p.33.

²⁷² Cfr G.W.F. HEGEL, *Philosophie de la nature*, p.223.

Les trois extases sont inséparables comme le non-être, l'être et le devenir. Le temps s'écoule et devient; or, par cela même qu'il devient, il suppose le non-être, ou l'avenir, qui est et la raison et la possibilité du devenir; et il suppose l'être ou le présent, lequel étant le moment du temps qui devient, ou qui est devenu, suppose le passé.

Comme on le sait, l'unité du temps est requise dans toute promotion intégrée et intégrale de l'homme ou de la société. Et tout processus de développement devra constituer un effort qui réconcilie les trois déterminations du temps si l'on ne veut pas faire de l'homme un être dispersé et écartelé.

Cela n'annule en rien le processus dialectique qui demeure toujours continuité et discontinuité; et procède par phases successives. Pour que l'histoire avance, il faut que s'inscrivent des niveaux, des mouvements hétérogènes et des compétitions, que tout n'y progresse pas du même pas. Le développement est un processus graduel et une tâche de longue haleine.

§5. Heidegger

Au terme de l'analyse de la temporalité et de l'historialité chez Heidegger, nous avons dégagé, dans leur possible rapport au concept de développement, les notions

ci-après qu'il nous appartient maintenant de commenter: d'abord les trois extases temporelles comme modes d'être du *Dasein*, leur unité ainsi que la promotion de l'avenir, ensuite la notion de temporalité extatique.

5.1. Modalités de la temporalité

Comme on le sait déjà, le *Dasein* se déploie synthétiquement comme avance sur soi, être-été et présence; son essence consiste dans son être-en-avance-sur-soi-déjà-au monde, comme être auprès de l'étant se rencontrant à l'intérieur du monde.

L'être-là est essentiellement caractérisé par l'existence; il est dans son être toujours en avance sur lui-même, c'est-à-dire il est être vers ses possibles; il est avenir. Loin de constituer un "pas-encore maintenant" qui attend notre venue, l'avenir, mode d'être du *Dasein*, est significatif parce que nous allons vers lui. L'avenir consiste à avoir des manières d'être possibles. Il désigne la conscience du moi comme anticipation, attente, sentiment d'aller vers. Une telle capacité de se rapporter à, de se porter vers ses possibilités, n'est tel que parce que le *Dasein* est essentiellement *pro-jet*.

La catégorie temporelle de projet est de notoriété dans tout effort de développement. En effet, le développement ne peut se réaliser que pour autant que l'homme,

parce qu'il est avancé sur lui-même, conçoit et élabore des projets, dans le sens de la promotion et de l'amélioration de son mode d'existence. Par-delà cette capacité projective, l'homme est volonté de dépassement, genèse de formes sociales effectivement neuves. Vouloir rompre avec une existence archétypale et paradigmatique n'est-il pas caractéristique de l'homme. Mais plus qu'un simple fait, cette volonté est une tâche, un destin. C'est pour cela justement que l'avenir n'est pas accomplissement, mais ouverture; n'est pas être, mais non être qui doit passer à l'être; n'est pas réalisation, mais créativité; une créativité libératrice et rédemptrice. Le temps lui-même se définit par une forte dynamique du changement, étroitement associée à une conception du temps fort orienté vers le futur et régi par l'idée de progrès.

Rien donc de moins surprenant chez Heidegger que, des trois extases de la temporalité, l'avenir puisse le mieux caractériser l'être-là; et par conséquent jouir d'une primauté par rapport au passé et au présent. Gabaudé écrit à propos de la primauté de l'avenir:

Postuler le primat de l'avenir implique une philosophie de la transformation, de l'acte et de la valeur plutôt que de l'être, si ce n'est de l'être au sens où j'entends comme incluant exigence de plus-être, de valorisation, de création d'avenir²⁷³.

²⁷³ J.M. GABAUDÉ, "La création de l'avenir", dans *L'Avenir*, (1987), p.21.

L'intérêt porté de nos jours à l'avenir s'origine sans doute dans la possibilité d'intervenir et d'influencer le cours des événements.

L'avenir, c'est la sphère de ce qui doit être mais aussi de ce qui peut encore être, de ce qui conserve une certaine indétermination de détail et d'aspect²⁷⁴.

D'où la nécessité, pour une société, de cultiver en ses membres la capacité de se représenter les événements de l'avenir ou de se fixer des objectifs plus éloignés, et de modeler leur existence en fonction des événements futurs, voulus ou inévitables. De ce point de vue, prévoir signifie à la fois se représenter ce qui est à venir, et s'engager à le réaliser dans le sens désiré.

Tous ceux à qui incombe la charge de prendre les décisions dans la société, particulièrement au plan politique, économique et techno-scientifique, doivent se pénétrer de la capacité d'élargir leur horizon temporel. Les notions d'investissement à moyen ou à long terme, d'épargne, d'amortissement, d'intérêt, de planification, etc. n'ont de sens que dans une société sensible à la dimension future du temps et à la maîtrise des schèmes temporels.

Pour élargir les horizons temporels du futur, notre vision de la société doit se projeter jusqu'à des décennies et même à des générations en avant. Pour cela, observe

²⁷⁴ Cfr J. CROMBIE, "L'avenir... ", dans *L'avenir*, (1987), p.152.

Alvin Toffler, il ne suffit pas d'allonger la durée de nos plans, il faut faire prendre conscience du futur - dans ses implications sociales - à toutes les couches de la société²⁷⁵. Cette conscience du futur doit se traduire par la conception des projets et l'élaboration des plans de développement, à court, moyen et long terme.

Mais l'idée de promotion de l'avenir chez notre penseur allemand, on le sait, n'annule en rien la réalité du passé et du présent, qui demeurent tout aussi des modes d'être du *Dasein*.

Loin de constituer un poids mort abandonné derrière soi, le passé est une détermination de l'être-là. Nous lisons à ce propos dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*:

Tout ce que nous avons été constitue une détermination essentielle de notre existence [...] Dès qu'il est, le *Dasein* a nécessairement toujours déjà été. Il ne peut avoir-été qu'aussi longtemps qu'il existe. [...] dès que le *Dasein* se rapporte, plus ou moins expressément, à son propre pouvoir-être déterminé, dès qu'il advient à soi-même à partir d'une possibilité de soi-même, il revient par là même aussi toujours à ce qu'il a été²⁷⁶.

Pour mieux rendre la dimension existentielle du passé, explique Gelven²⁷⁷, Heidegger recourt d'abord à l'idée de promesse, en argumentant comme suit: à supposer que le passé ne représente rien; dans ce cas, la promesse que j'ai

²⁷⁵ Cfr A. TOFFLER, *Le choc du futur*, (1971), p.434.

²⁷⁶ M. HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux...*, pp.319-320.

²⁷⁷ Cfr M. GELVEN, *Op. cit.*, voir pp.197-198 et 199.

faite hier n'a aucune signification puisque le passé n'est plus. Personne ne peut admettre cette conclusion. Dans le refus unanime de celle-ci, il faut présupposer que le passé a un sens: la notion de promesse permet de saisir la continuité du moi. Mais il y a plus: si nous portons l'attention sur ce que nous sommes en ce moment même, il est impossible de comprendre ce que nous sommes sans inclure ce que nous avons déjà été. On voit déjà que ni le passé ni l'avenir ne se soumettent à la description théorique en termes de "déjà-plus" ou de "pas-encore". Ils sont des modes d'être de l'homme. De la sorte, ils sont significatifs. Le sens du passé, tout comme de l'avenir, réside dans l'idée d'une interprétation du passé et de l'avenir comme de l'exister humain: le passé a un sens de "je suis comme ayant-été"; et l'avenir celui de "je suis comme allant vers".

En tant qu'une manière d'être de l'homme, le passé a un sens pour une société soucieuse de son développement. En effet, le passé peut être considéré comme socle dans la mesure où, à titre de base, il peut féconder l'existence présente et future de par les valeurs qu'il recèle.

Le passage d'une forme de vécu à une autre, dans la direction du progrès, requiert une élaboration loyale et exigeante des valeurs culturelles du passé: leur procurer de nouvelles spécifications existentielles et les doter de moyens nouveaux d'actualisation paraît bien être le

problème crucial du développement et la pierre de touche de son heureux et durable succès²⁷⁸.

C'est dire par là même que le passé n'est pas reproduction des paradigmes et archétypes de l'existence antérieure, mais plutôt répétition au sens heideggerien du terme, c'est-à-dire retour, non pas du dépassé, mais du possible ayant été. C'est pourquoi, loin de s'y opposer, le passé, dans la perspective heideggerienne, reste ouvert à l'avenir. En ce sens, le passé recèle lui-même la possibilité de dépassement vers de nouveaux horizons. Il faut même dire que la valeur du passé dans le processus de développement se mesure par sa capacité à définir les objectifs et les perspectives de leur actualisation. C'est à cette condition que le passé peut être développant.

Par ailleurs, dans la mesure où elle nous permet de comprendre la situation antérieure et présente et de saisir la raison de cette situation, la conscience du passé constitue une partie principale de la thérapeutique, en l'occurrence du sous-développement.

Le présent, troisième extase dans l'ordre d'importance chez Heidegger, n'est pourtant pas oublié. Ne serait-ce parce qu'il est, à notre avis, ce à partir de quoi toute intégration, toute représentation du passé et du futur, et

²⁷⁸ Cfr F. PERROUX, *Op. cit.*, p.60.

toute actualisation deviennent possibles. Mais c'est l'idée d'actualisation qui a retenu l'attention de Heidegger.

Au lieu d'être le lieu où les événements adviennent, c'est plutôt la mise à exécution de l'action qui rend le présent significatif. C'est ce que nous sommes en train de faire à n'importe quel moment qui rend ce moment significatif. Être dans le temps veut donc dire accomplir des actes et être dans des situations.

La temporalité reste toujours une totalité articulée de l'avance sur soi, de l'être-été et du présent. Le temps est unité et division; mieux, une unité articulée. Comme le dit Alphonse De Waelhens,

Si l'unité l'emportait, il n'y aurait plus de temps, mais la pure et absolue présence de l'éternité divine. Si les extases étaient radicalement séparables, il n'y aurait plus de temps non plus, mais une pluralité chaotique dont chaque terme serait un infranchissable abîme. Les extases sont nécessairement orientées l'une vers l'autre, mais sans pouvoir jamais se confondre²⁷⁹.

On a déjà examiné la nécessité de l'unité du temps par rapport à la question du développement, pour nous dispenser d'y revenir ici.

²⁷⁹ A. DE WAELEHENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, (1969), p.203.

5.2. Temporalité extatique du *Dasein*

L'homme est l'être qui est toujours en devenir. Il l'est non seulement comme tout être vivant, mais il est essentiellement "en devenir" en tant qu'il se temporalise. La temporalité extatique désigne cette réalité du *Dasein* d'être hors de lui-même vers ses possibilités d'être. La temporalité est intrinsèquement hors-de-soi; hors-de-soi en direction de. À l'extase appartient une apérité spécifique - dans l'expression "être-là", le "là" indique l'ouverture, l'apérité constitutive du *Dasein*. La temporalité est ce qui au premier chef ouvre-en-projet. C'est en cette ouverture que consiste la transcendance en tant qu'existential. Transcender en effet, c'est aller au-delà, franchir, traverser et aussi surpasser. Ce qui transcende au sens authentiquement ontologique, c'est, selon Heidegger, le *Dasein*²⁸⁰.

Parce qu'elle rend possible le passage au-delà, la temporalité extatique fonde tout effort de dépassement et d'épanouissement; en d'autres termes, la temporalité extatique est la condition de possibilité du développement. Y aurait-il développement s'il n'y avait dans l'homme, aussi longtemps qu'il est, quelque chose qui reste en attente et qui est précisément ce qu'il peut être et ce

²⁸⁰ M. HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux...*, pp.358-359.

qu'il sera? C'est dire que le passage à un mode d'être supérieur, n'est possible que parce que l'homme est déjà lui-même temporalité extatique, c'est-à-dire ouverture, transcendance, créativité.

À l'instar de la temporalité extatique qui consiste dans la non-identité à soi, dans une existence par activités et vies successives, le développement doit être dépassement et assomption des formes d'existence antérieures vers d'autres, postulées meilleures. La tendance de l'homme à regarder au-delà de son immédiateté n'est rien d'autre que ce désir et cette quête de dépasser les contingences limitatives de son existence, afin d'accéder à une réalisation plénière de soi.

Avec Heidegger, se termine l'explicitation des catégories temporelles dans leur rapport avec le concept de développement, catégories temporelles dégagées dans la première partie de notre travail. Il reste à formuler, sur la base de ces notions et d'autres, une théorie générale du temps, qui s'articule au projet d'un développement intégré.

Chap. 2. CONCEPTION DU TEMPS ET DÉVELOPPEMENT INTÉGRÉ.

Le chapitre qui précède, a essayé d'analyser, dans leur rapport avec la notion de développement, les catégories du temps dégagées chez nos cinq philosophes. Ces catégories ont été élucidées chacune par rapport à elle-même, sans une quelconque articulation avec les autres. Le présent chapitre entend les réunir en un tout cohérent dans la formulation d'une théorie du temps, qui définisse une conception du temps qui s'articule mieux au projet d'un développement intégré.

Cette théorie privilégie une perception du temps "linéaire" et projective, unitaire, continue, cumulative et dialectique, appropriée au niveau de la conscience individuelle et sociale.

§1. Temps "linéaire" et projectif

Nous vivons de plus en plus dans un monde où la pierre de touche de la culture devient l'image que nous nous faisons de l'avenir. Cet intérêt pour la dimension future du temps procède, dit-on, du christianisme, qui développe une conception linéaire du temps. Le christianisme, en effet, professe que les événements se succèdent suivant un cours rectiligne irréversible: création, déchéance, rédemption, jugement dernier; une conception du temps opposée au mythe de l'éternel retour du temps cyclique.

Le christianisme est lié de manière indissoluble au temps: l'incarnation (Dieu s'est fait chair) qui fournit une signification et un modèle à l'histoire de l'Église chrétienne, s'est produite à un moment déterminé du temps. De plus le christianisme s'est enraciné en Israël, c'est-à-dire dans une civilisation qui, en raison de sa tradition prophétique, a toujours considéré le temps comme une réalité, comme le milieu de tout changement réel. Le christianisme lui-même se manifeste comme un procès temporel de rachat continu et linéaire, un plan de rédemption.

Contrairement au temps cyclique caractérisé par le mode d'être et de pensée répétitif qui valorise ce qui est déjà fait, dans la perspective du temps linéaire, le devenir historique se déroule plutôt suivant un cours qui va de l'avant, en forme d'une droite ligne, d'une marche vers un avenir et des horizons nouveaux. Le temps linéaire ou fléché c'est le temps du sujet actif, du sujet intentionnel, qui vise, qui attend, qui va "vers". J. Needhan écrit:

Dans cette vision du monde, le présent qui fait retour est toujours unique, irréparable, décisif, avec un futur ouvert devant lui qui pourrait et devrait être modifié par l'action de l'individu, susceptible de faciliter ou d'entraver le mouvement irréversible et significatif de l'ensemble²⁸¹.

L'intériorisation du temps linéaire présente le mérite de disposer l'homme dans la mouvance du regard sur l'ave-

²⁸¹ J. NEEDHAN, *Op. cit.*, p.211.

nir, un avenir à construire; un atout important dans la mesure où, placé dans un tel mode d'être, le sujet humain, parce qu'il anticipe sur son pouvoir être, est à même de concevoir des pro-jets de développement qui permettraient d'élever ses conditions d'existence. Ce qui implique une désacralisation, mieux, une laïcisation de la conception chrétienne du temps. En effet si le temps est linéaire, il ne peut être sacralisé ni absolutisé.

Joseph Needhan, on le sait, a montré l'apport de la conception linéaire du temps à la naissance de la science et de la technologie modernes à l'époque de la Renaissance²⁸². De même, Widgery explique que les zoroastriens ont joué un rôle de pionniers dans le développement économique de l'Inde; et cela en partie grâce à leur conception du temps et de l'histoire qui est dynamique, progressiste et mélioriste²⁸³.

Une vision analogue du temps et de l'histoire se retrouve chez saint Augustin, un des artisans de la doctrine chrétienne de l'histoire. La doctrine chrétienne réintègre la notion de progrès: son temps de l'histoire, on le sait, vecteur de l'espérance, s'oriente vers une consommation heureuse; c'est le moyen de réalisation d'un monde meilleur. Comme on l'a vu, saint Augustin conçoit l'histoire comme un développement progressif d'un plan

²⁸² Cfr J. NEEDHAN, *Op. cit.*, p.215.

²⁸³ A.G. WIDGERY, *Op. cit.*, pp.125-128.

divin visant à la construction d'une société basée sur l'amour, sur un choix. Bien qu'il y ait aussi le côté négatif de la société du mal, il s'agit d'un processus positif, présidé par une volonté providentielle²⁸⁴.

On se souvient aussi que, chez Emmanuel Kant, l'histoire consiste en un développement progressif de l'humanité vers un État cosmopolitique parfait, vers une communauté éthique universelle; une philosophie de l'histoire et du temps qui, en raison de la place clé qu'y occupent les concepts de fin, but, moralité et progrès, attache un intérêt particulier à la modalité temporelle du futur; un futur présidé par la raison. Et c'est dans une conception "linéaire" que le futur revêt toute son identité et toute son importance. C'est dire que le concept de temps linéaire recèle celui de temps prospectif ou, si l'on préfère, de temps projectif.

Nous retrouvons une pensée similaire chez Hegel. Comme chez Kant, l'histoire, chez Hegel, n'est pas répétition du passé, mais plutôt un processus dans lequel les moments se révèlent comme impulsion vers une forme de société qui se rapproche toujours davantage de l'idéal. Tout se passe comme si la vérité réside en dehors du monde des faits,

²⁸⁴ Ce processus, en tant que plan providentiel, est nécessaire, dans la mesure où il devra absolument se réaliser dans l'histoire de l'humanité. Mais, au niveau de chaque individu, cette réalisation sera négative ou positive, selon qu'il aura accepté ou refusé librement, de se conformer à la volonté divine - d'où le caractère contingent.

dans un monde à venir. C'est pourquoi, pour lui, l'histoire a un sens: le devenir est téléologiquement orienté vers une identité de l'Esprit, le retour à soi. Le temps apparaît dans ce contexte comme une détermination transitoire de l'Esprit dans son mouvement d'avènement à soi-même.

Mais c'est sans aucun doute Heidegger qui aura développé une philosophie qui, en même temps qu'elle souligne l'unité des extases temporelles, affirme la nette prééminence du futur. L'homme lui-même est défini comme pro-jet, comme souci.

On ne doit cependant pas oublier Aristote avec sa théorie de la forme: la forme, en effet, joue un rôle actif dans le mouvement en tant que telos; elle détermine vers quel terme le mouvement doit s'orienter. La forme, comme perfection intelligible, n'est épuisée par aucune de ses réalisations particulières.

L'intérêt pour une conception d'un temps linéaire et prospectif résiderait entre autres dans la mise en valeur de la modalité du futur. Sans doute parce que le futur est ce qui nous reste, ce qui est devant nous, c'est-à-dire ce qui peut encore dépendre de nos capacités. Bien plus, l'intériorisation du futur ouvre à l'espace de progrès, car il offre à l'homme la possibilité de se déterminer un idéal, et spécialement de concevoir des projets pour une promotion de son mode d'être. Le développement passe donc par l'anticipation.

Mais que signifie anticiper? Écoutons ce qu'écrit

Jean-Pierre Boutinet:

[...] anticiper c'est montrer cette capacité à suspendre momentanément le cours des choses pour chercher à savoir comment ce cours va évoluer, donc pour tenter le cas échéant d'infléchir la suite des événements. Anticiper c'est en définitive par rapport à la situation présente faire preuve d'intelligence, c'est-à-dire adopter une activité de détour permettant de mieux ressaisir les situations auxquelles nous sommes confrontés, éviter que ces situations s'imposent à nous de façon coercitive²⁸⁵.

C'est dire que l'anticipation ne se limite pas à la simple connaissance, à la simple prévision; elle veut plutôt orienter le devenir dans un sens souhaité: il s'agit du reste moins de savoir ce qu'il est permis d'espérer que de savoir ce qu'il est possible d'entreprendre. À travers les conduites d'anticipation, l'homme entend ne plus subir l'évolution, il veut la faire et signifier que l'avenir n'est plus lié au seul hasard mais en grande partie à ses propres décisions.

Explorer le futur veut en somme dire: inventorier les possibles, déterminer les probables, choisir les préférables et prévenir, c'est-à-dire éviter que les probables désastreux ne se produisent ou tout au moins en limiter les dégâts. Nous osons dire avec André Jacob:

Comprendre l'avenir comme prévenir, c'est souligner le lien entre représentation et action et l'inutilité d'une "faculté" représentative qui ne serait pas toujours

²⁸⁵ J.-P. BOUTINET, *Anthropologie ...*, (1992), p.68.

davantage restructuration effective de nos rapports au monde²⁸⁶.

Pour sa part, Boutinet souligne:

[...] à travers un tel souci de savoir pour prévoir, il s'agit d'explorer le futur pour le domestiquer. Cette entreprise du futur sur nos adaptations quotidiennes n'a d'égal que son corollaire, la maîtrise de plus en plus grande que nous cherchons à développer sur l'espace terrestre et sidéral pour l'aménager et mieux l'habiter²⁸⁷.

Le souci pour l'avenir a pour corollaires: le pouvoir de prévision, la capacité de fixer les objectifs, le désir de transcendance, la préférence d'un sacrifice momentané des satisfactions immédiates en faveur d'un monde meilleur, éloigné et plus étendu.

L'intérêt de la philosophie phénoménologique et existentielle pour le futur s'explique par la nécessité d'instaurer ou de rétablir une transcendance (tendance ou capacité de dépassement, cfr I.5.2), face à des forces immobilisatrices et autres déterminations qui ne cessent de peser sur l'homme. Horizon de cette transcendance, l'avenir n'est pas une propriété surajoutée à la nature humaine. Comme le dit si bien Heidegger, l'être-là est essentiellement caractérisé par l'existence; il est dans son être toujours en avance sur lui-même, c'est-à-dire il est "avenir à soi" en tant qu'être vers ses possibles. Mode d'être de l'homme, l'avenir désigne la conscience du moi

²⁸⁶ A. JACOB, "Avenir, prévenir, survenir", dans *Avenir*, (1987), p.226.

²⁸⁷ J.-B. BOUTINET, *Op. cit.*, p.11.

comme anticipation, attente, sentiment d'aller vers. Une telle capacité de se rapporter à, de se porter vers ses possibilités, n'est possible que parce que le *Dasein* est essentiellement *pro-jet*.

La catégorie temporelle de projet est nécessaire dans tout processus de développement d'une société. Le développement ne peut s'effectuer que dans la mesure où l'homme conçoit et élabore des projets, c'est-à-dire des modes d'être à venir, dûment réfléchis, censés promouvoir sa situation dans le monde. Par-delà cette capacité projective, l'homme est volonté de dépassement, genèse de formes sociales effectivement neuves.

Au-delà du développement qu'il incarne, le projet indique que le déroulement existentiel ne s'effectue pas selon un automatisme aveugle. Les choses, pour le meilleur comme pour le pire, peuvent se désagréger, comme elles peuvent être réorientées par un projet.

C'est toute la question de la liberté dans le devenir historique. Le projet est en effet une expression concrète de la liberté (c'est-à-dire du pouvoir de se déterminer pour des raisons que le sujet juge valables). Il s'agit d'un projet totalisateur permettant à l'homme de se dépasser et de se construire à travers un écart entre la situation présente et la représentation supérieure de lui-même, pour reprendre une terminologie hégélienne. Ce projet est ce qui empêche le sujet de coïncider avec lui-même, de

tomber dans un état de satisfaction immobilisante, et aussi ce qui va lui permettre de transcender les déterminations qui se présentent à lui.

Progrès et projet sont justement là pour témoigner de cette capacité de l'homme à faire l'histoire et à travers elle de son profond désir de se réaliser lui-même en se voulant créateur²⁸⁸.

Le projet constitue un puissant régulateur de la pensée anticipatrice et de l'inventivité; il nous porte à réajuster nos cadres traditionnels de référence et à imaginer autre chose qui pourra se réaliser. À travers le projet, il s'agit de faire advenir pour soi un futur désiré, souhaité, qui élève les conditions d'existence.

Compte tenu de l'importance que revêt le projet pour le développement d'une société, chaque pays ne devrait-il pas faire de la préparation des projets une priorité dans l'éducation de ses citoyens?

Plus qu'hier, le projet est devenu, de nos jours, une nécessité. La philosophie phénoménologique lui a conféré sa dignité conceptuelle, en rapport avec la structure de la temporalité. À l'aide de différentes techniques, tels les scénarios d'avenir, les prévisions probabilistes et diverses méthodes de projection et de stimulation, les instances politiques et économiques de nos jours tentent de prédire l'"avenir", d'imaginer, de prévoir et de planifier le futur; mieux, les plus importantes et responsables

²⁸⁸ Ibidem, p.29.

d'entre elles se dotent de services de prévision et de planification ou de centres de prospective.

Les instances politiques, économiques, et même sociales, devraient élargir leurs horizons temporels. Les notions d'investissement à moyen ou à long terme, d'épargne, d'amortissement, d'intérêt, de planification, nécessaires pour tout programme de développement, n'ont de sens que dans une société soucieuse de son avenir et de la maîtrise des schèmes temporels.

C'est avec raison que Rudolf Rezsoschazy affirme: «Une société qui affirme sa volonté de se développer, découvre aussi, tôt ou tard, le besoin de maîtriser le temps pour des fins économiques»²⁸⁹.

Pour sa part, Andrew H. Wilson confie:

Un important facteur des succès que remportent depuis la guerre les grandes sociétés américaines qui fondent leur travail sur la science et la technologie, c'est la prépondérance qu'accordent beaucoup d'entre elles à la planification détaillée à moyenne et à longue échéance²⁹⁰.

Déjà la conscience du temps lui-même, à en croire Bourgeois, naît d'une tension et manifeste un manque, un non-être, qui suscite une énergie afin qu'advienne l'être. Vu sous cette forme, le temps s'entend comme la manière d'exister d'un être inachevé, qui expérimente sa finitude,

²⁸⁹ R. REZSOHAZY, *Op. cit.*, p.225.

²⁹⁰ A.H. WILSON, *Science, technologie...*, 1968, pp.123.

et saisit que cette finitude ne l'empêche pas de s'auto-dépasser et d'aspirer à la pleine réalisation de soi²⁹¹.

Le développement est sans doute impossible si l'homme ne réalise pas que, pour construire un monde meilleur, il doit se soucier de l'avenir. Cette conviction suppose que l'histoire doit se dérouler comme une ligne ascendante.

L'homme moderne devra en conséquence modeler son existence suivant une vision prospective du temps: il doit percevoir davantage le futur éloigné de manière à concevoir des projets et modèles de développement sur lesquels fonder des planifications.

Dans un article sur l'avenir, Pollock confie qu'en Amérique l'idéal est une force positive qui fait partout sentir sa présence; les hommes s'y sont jugés libres d'envisager des objectifs lointains, voire utopiques, susceptibles de motiver leur action. Ces hommes s'estiment libres de mener une existence dotée en quelque sorte d'un sens eschatologique et prophétique, qui investit les objectifs les plus éloignés d'une réalité immédiate²⁹².

Dans son commentaire du Rapport Brundtland (*Our common Futur*, Oxford University Press, 1987), Pestieau écrit entre autres choses:

²⁹¹ Cfr H. BOURGEOIS et Cie, *L'expérience...*, (1986), pp.113-114.

²⁹² Cfr R.C. POLLOCK, "Rêve et cauchemar...", dans *La révolution réinventée...*, (1976), p.95.

[...] ce rapport souligne que le développement social et économique doit être conçu dans un horizon temporel très éloigné, de façon à prévoir son propre avenir, de façon à ménager les ressources pour les générations futures. Si l'on veut être juste vis-à-vis de celles-ci et si l'on veut assurer la continuité du développement, il ne faut pas seulement se soucier des contemporains²⁹³.

Jusqu'à des temps récents, voire encore à l'heure actuelle, de nombreuses sociétés ont mené une existence marquée par la sédentarité et le conservatisme.

L'absence de projet s'explique souvent par le sentiment de précarité qu'éprouvent les sociétés traditionnelles et les marginaux des sociétés industrielles; sentiment qui empêche le recul nécessaire à l'anticipation.

Mais l'absence de projet propre peut aussi s'expliquer par la situation de dépendance à l'égard d'une autre culture, qui, elle, maîtrise le développement et en bénéficie dans la mesure où elle impose ses projets aux autres. Les cultures dominantes imposent leurs projets aux cultures dominées et leur enlèvent ainsi leur avenir.

Dans tous les cas l'absence d'esprit d'anticipation et de projection serait lourde de conséquences. Dans *Morale internationale*, nous pouvons lire à ce propos:

À partir du moment où les élites d'un pays (dirigeants politiques, intellectuels, divers corps de métier) perdent l'esprit d'entreprise, cessent de rechercher du nouveau, se contentent du niveau atteint, s'enferment orgueilleusement sur elles-mêmes, s'adonnent à l'oïveté et à la débauche, elles condamnent leur peuple à la stagnation et au recul par rapport à l'avancée globale de la civilisation. Devenues incapables de s'adapter à

²⁹³ J. PESTIEAU, "Quel développement...?", dans *Philosophiques*, XVI, 2, (1989), pp.333.

des besoins nouveaux, elles laisseront se désagréger ou vivre au ralenti, ou bien devenir la proie facile d'un autre peuple plus dynamique²⁹⁴.

Quand on observe les pays dits du Tiers-Monde, on a quasiment l'impression que l'homme y subit l'histoire plutôt qu'il ne la fait. On dirait que le temps y est conçu à la manière d'une chaîne fermée; les événements présents étant semblables aux précédents. Une telle perception de l'histoire conduit l'homme à ne s'occuper que de l'indispensable; persuadé qu'il ne peut agir sur son destin.

Comme on le voit, une telle vision du temps et de l'histoire constitue un obstacle au développement d'une société. Dans la mesure où ils intériorisent cette idée que le cours de l'histoire est, à quelques différences près, répétition du même ou réalisation du projet d'un autre, les sujets d'une société, ou tout au moins ses acteurs et élites, perpétuent un système de paradigmes et d'archétypes qui maintient leur société dans un état de stagnation, de sous-développement et de dépendance.

Et pourtant, ainsi que le souligne on ne peut plus clairement Cosmao, la mobilisation de l'humanité, le mouvement historique, dont dépend l'éradication de la maladie, trouvera sa source, non dans l'attitude passéiste, mais dans les profondeurs où chacun, chaque jour, puise la

²⁹⁴ R. COSTE, *Morale internationale...*, (1964), p.530. C'est l'idée que Hegel avançait au sujet de la "mort historique" d'un peuple.

force de vivre un jour nouveau²⁹⁵. Ce n'est pas en gouvernant au jour le jour ni en maudissant le passé, que les dirigeants des pays dits du Tiers-Monde conduiront leur peuple vers un mode d'être plus valorisant, mais par une vision et une attitude responsable et une reprise de leur capacité de forger des pro-jets propres.

La conscience d'un monde futur propre et meilleur - à construire et non qui advient mécaniquement -, est un facteur psychologique mobilisateur qui incite à opérer un processus de changement. En effet, la perception de l'horizon temporel est un paramètre important de motivation: elle peut susciter le développement de capacités d'action jusque-là inédites. La tendance à regarder au-delà de son immédiateté traduit un profond désir et une quête de plus-être, un souci de dépasser les contingences limitatives de son existence, afin d'accéder à un niveau plus développé. C'est le sens de la "représentation supérieure" chez Hegel ou de la communauté éthique universelle chez Kant. C'est dire l'importance d'une vision fondée sur le primat du futur.

Mais il ne suffit pas de poindre vers l'avenir pour maîtriser le devenir; encore faut-il savoir vers quels objectifs et quel projet de société conduire le processus

²⁹⁵ Cfr V. COSMAO, *Un monde en développement...*, (1984), p.23.

de développement. C'est alors qu'interviennent la prospective et son corollaire qu'est l'attitude prospective.

Le plus grand défi de notre temps n'est-il pas de savoir quelle société bâtir à partir des ressources humaines et naturelles disponibles et des moyens nouveaux que la science et la technique mettent à sa disposition, et de se mettre au travail? Peut-on vraiment lancer une offensive efficace, conduire le Tiers-Monde sur le chemin de son devenir, si on ne vise pas constamment l'avenir?

Recherche sur l'avenir, la prospective peut considérer des aspects particuliers de la réalité et se ramifier en des branches spécialisées, en l'occurrence la prospective du développement. Maurice Guernier en indique ainsi l'objet: étudier, rechercher, imaginer les mécanismes et les organismes qui peuvent déclencher la réaction en chaîne du développement²⁹⁶.

La prospective n'est pas une conduite irrationnelle ou aveugle, qui veut réaliser l'irréalisable. M. Guernier dit:

La prospective obéit [...] à des lois d'évolution: l'avenir est inscrit dans les faits d'aujourd'hui, même s'ils nous paraissent aussi désordonnés que les mouvements de molécules²⁹⁷.

L'attitude prospective est en fait une conduite anticipatrice qui valorise la créativité, conduite capable de faire peser sur les déterminations du présent une

²⁹⁶ Cfr M. GUERNIER, *La dernière chance...*, (1968), p.164.

²⁹⁷ *Ibidem*, p.336.

représentation du futur. La rationalité ici consiste à adapter les moyens aux fins, suivant un calcul projectionnel. La conduite rationnelle s'appuie à la fois sur une connaissance scientifique de la nature, permettant de faire des prédilections et de mesurer exactement les conséquences éventuelles d'une action possible, et sur une analyse rigoureuse de la décision permettant de comparer entre elles les stratégies possibles dans le cadre d'une situation déterminée.

Technique de construction d'un avenir meilleur, la prospective en appelle au sens d'initiative et de responsabilité. Le temps y devient un lieu où se joue le destin de l'homme et de la société. Ainsi les conditions d'existence seront-elles fonction des efforts investis pour la réalisation d'un avenir meilleur. Gaston Berger ne nous avertit-il pas en effet:

[...] le progrès s'il doit continuer ne se fera pas tout seul. Il a besoin de notre libre collaboration et, par conséquent, l'avenir de la terre est entre nos mains²⁹⁸.

Louis Lavelle écrit avec raison:

L'avenir est vide parce que c'est nous qui devons le remplir. Il est indéterminé, afin que nous puissions en imposer l'empreinte de nos actes. Il est non-être qui doit être converti en être [...] ²⁹⁹.

²⁹⁸ G. BERGER, *Phénoménologie du temps...*, (1964), p.241.

²⁹⁹ L. LAVELLE, *De l'intimité spirituelle*, (1955), P.147.

Le devoir d'initiative et de responsabilité irait de pair avec le concept d'un développement endogène. En effet, le développement ne doit pas être pensé comme une donnée qui émanerait de l'extérieur, mais plutôt comme un état de bien-être auquel accède une société grâce aux efforts de ses membres. Cela ne dispense nullement une société de la nécessité de coopération et de solidarité.

L'humanité ne gagnerait-elle pas justement à voir ses penseurs se pencher sur les problèmes de son avenir? C'est par un effort de réflexion prospective qui porte à définir un modèle de société, à concevoir des objectifs, à déterminer des conditions, des mécanismes et moyens de leur réalisation, et par l'éducation de la volonté, que les instances politiques et économiques peuvent engager leurs sociétés dans la voie du progrès.

La gestion du changement et surtout la gestion du temps sont devenus de nos jours des éléments nécessaires à la réussite de toute entreprise. Aussi impute-t-on, dans bien des cas, à l'absence de prévision et de planification des gouvernements et des entreprises les ratés politiques et économiques. Imaginer, prévoir et planifier sont ainsi présentés comme de véritables prolégomènes au développement³⁰⁰.

Toute société, soucieuse de son développement, devrait éduquer ses membres dans la conscience d'un temps projec-

³⁰⁰ Cfr D. MERCURE, *Op. cit.*, p.26.

tif. Mais elle devrait tout aussi savoir qu'un horizon temporel trop éloigné est destiné à rester flou, tandis qu'un horizon temporel trop rapproché va s'avérer contraignant pour des adaptations immédiates. Cette perception projective peut donc tout aussi induire la fuite en avant que la résignation. D'où la nécessité d'une perception du temps qui, en plus de souligner l'emprise de l'avenir sur le présent et le passé, met en exergue la structure unitaire du temps.

§2. Unité, continuité et discontinuité du temps

L'effort d'ordonnancement temporel s'exerce en nous selon trois modes: il y a la temporalisation de notre existence selon le mode d'avoir été, puis celle de notre présence au monde, enfin celle de notre existence selon le mode d'avoir à être. Appelons-les, comme le veut le sens commun, passé, présent et futur.

Certes pour nous, le futur jouit d'une certaine primauté en raison des mérites qu'une telle conscience présente pour le développement. Mais on ne peut oublier la nécessité du caractère unitaire du temps dans le devenir d'une société.

Saint Augustin, Kant, Hegel et Heidegger ont souligné l'unité du temps. Augustin en situe le fondement dans la structure de l'esprit ou de l'âme: quoique le monde soit le

fondement commun de toute temporalité, on s'en souvient, c'est l'âme qui concrétise cette idée sur le plan de la personne humaine, en rassemblant, comme dans un prisme, toutes les instances du temps et toutes les choses que l'homme peut atteindre. Kant conçoit le temps non seulement comme succession, mais aussi comme unitaire et singulier: il n'y a qu'un seul temps et tous les temps divers y doivent être posés comme successifs. Hegel n'est pas en reste. Pour lui en effet, le temps n'est ni dans le passé, ni dans le présent, ni dans l'avenir pris isolément; mais dans leur unité concrète comme processus dialectique, et c'est dans cette unité qu'il faut saisir le temps pour le saisir dans sa notion. Il n'en va pas autrement pour Heidegger en dépit de la primauté de l'avenir: la temporalité est une totalité articulée de l'avance sur soi, de l'être-été et du présent.

Le passé, le présent et l'avenir sont certes distincts, cependant inséparables: le présent n'est pas fermé sur lui-même, bien au contraire il se transcende vers un avenir et vers un passé, qui forment avec lui l'unité du temps. Nous n'habitons pas le monde et le temps selon la seule dimension du présent; le sujet qui est durée est constitutivement "être-été" et conscience anticipante. Un acte totalement instantané est impensable; et une pure "présence du présent" que n'accompagne pas, si peu que ce

soit, une co-présence du passé et de l'avenir, n'est que pure fiction³⁰¹.

L'exigence de l'unité du temps doit pouvoir signifier, pour le sujet qui nous préoccupe, principalement deux choses: l'articulation des trois dimensions temporelles dans tout projet de développement et l'exigence d'un développement intégral.

En effet, chacune des extases temporelles est nécessaire pour une réalisation plénière de l'homme.

Comme on le sait, le passé constitue une détermination essentielle de notre existence: mode d'être de l'homme, le passé a un sens pour toute société qui veut se développer. En effet, de par les valeurs qu'il recèle, le passé est une fondation à partir de laquelle sont fécondés et se construisent l'existence présente et le mode d'être futur d'une société. C'est en ce sens qu'il faut sans doute comprendre ce témoignage rapporté par Georges Antonopoulos:

Périclès invite les jeunes à contempler et aimer la grandeur de la cité comme des amants, et à se tourner vers le passé glorieux pour s'orienter vers l'avenir, pour construire un meilleur avenir³⁰².

Alexis Kagame qui constate une majoration du passé dans la tradition bantou, outre la fonction génétique par rapport à la culture, donne la justification suivante:

³⁰¹ Cfr J.-Y. LACOSTE, *Op. cit.*, p.32.

³⁰² G. ANTONOPOULOS, "Avenir et temporalité...", dans *L'avenir*, (1987), p.86.

[...] la culture bantu met en relation étroite les ancêtres et leurs descendants. Ceux-ci étant convaincus qu'ils ne continueraient pas d'exister dans le "présent" et ne pourraient pas perpétuer leur lignée sans la protection des ancêtres. Ils doivent donc se tourner vers ces derniers pour s'assurer l'intervention tutélaire qu'ils en attendent, mais cela ne signifie nullement qu'ils ne s'orientent pas vers le temps à venir, puisque la fin ultime de l'homme, de leur système philosophique, est la perpétuation de la lignée³⁰³.

C'est pourquoi, par exemple, quelques-unes des cérémonies, comme celle de l'initiation, sont bien entendu exécutées dans le présent, mais elles reproduisent des gestes du passé, en vue d'assurer la permanence indéfinie du groupe.

En outre, le développement requiert une élaboration des valeurs culturelles du passé. Le problème est celui de leur interprétation actualisée et de leur insertion dans le vécu présent et à venir. Le passé n'est pas abandonné derrière soi; il est un pouvoir être.

Le passé, comme facticité, est bien sûr non modifiable, mais le sens du passé peut être interprété. Fait historique, donc du passé, la révolution française ne permet-elle pas en fait «d'interpréter la structure de la France actuelle, les antagonismes qui s'y manifestent et d'entrevoir les linéaments de l'évolution future»³⁰⁴. Dans *La pensée sauvage*: Levi-Strauss écrit:

Ce qui rend l'histoire possible, c'est qu'un sous-ensemble d'événements se trouve, pour une période

³⁰³ A. KAGAME, "Aperception...", dans *Les cultures et le temps*, (1975), p.117.

³⁰⁴ C. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, (1974), p.239 et ss.

donnée, avoir approximativement la même signification pour un contingent d'individus qui n'ont pas nécessairement vécu ces événements, et qui peuvent même les considérer à plusieurs siècles de distance. L'histoire n'est donc jamais l'histoire, mais l'histoire-pour³⁰⁵.

Pourquoi l'homme tient tant aux archives si ce n'est justement parce que

la vertu des archives est de nous mettre en contact avec la pure historicité. [...] leur valeur ne tient pas à la signification intrinsèque des événements évoqués [...] Les archives apportent donc autre chose: d'une part, elles constituent l'événement dans sa contingence radicale (puisque l'interprétation, qui n'en fait point partie, peut le fonder en raison); d'autre part, elles donnent une existence physique à l'histoire, car en elles seulement est surmontée la contradiction d'un passé révolu et d'un présent où il survit. Les archives sont l'être incarné de l'événementialité³⁰⁶.

Nier purement et simplement le passé, "il revient aux galops".

On sait par ailleurs, notamment chez Hegel, que le développement ne signifie pas désintégration de ce qui fut. Parce qu'elle est dialectique, la synthèse qui s'opère dans le troisième moment, dépasse en les intégrant les modes d'être antérieurs. Le progrès présuppose un mouvement de régression, précisément une régression au fondement, à la source même de son mouvement. Par là, la volonté crée les conditions pour se reprendre comme son propre objet.

À l'égard ce de qui "n'est plus", ou de ce qui "n'est pas encore", et qui manifeste notre finitude, le sujet humain oppose des activités intentionnelles, par lesquelles

³⁰⁵ LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, (1965), p.341.

³⁰⁶ *Ibidem*, p.321.

il marque son intérêt et son emprise sur le passé et l'avenir par l'exercice d'une certaine économie. C'est ce que Ladrière entend lorsqu'il indique qu'il y a, dans le présent, une sorte de présence du futur comme une sorte de présence du passé; double vision en perspective qui s'effectue grâce à l'intentionnalité; non pas thétique, mais opérante que Heidegger appelle transcendance³⁰⁷.

Instance de l'effectivité, le présent est le lieu où se conçoit et se réalise le développement. Il est articulé autant au passé qu'au futur. Le futur constitue une exigence d'être, un devoir être et rend possible tout projet de développement.

À l'instar du temps qui se déploie dans ses trois dimensions, cependant articulé dans une unité synthétique, le développement doit comprendre les divers moments de son processus en une synthèse créatrice si l'on souhaite réaliser un développement qui promeuve tout l'homme et non pas qui génère un type d'homme et de société éclectique ou désarticulé, ou encore qui aliène la culture d'un peuple.

En plus d'être projectif et unitaire, le concept de temps, que nous estimons pouvoir contribuer à l'épanouissement de l'homme, doit être continu et discontinu.

Le phénomène de succession est inhérent à la conscience du temps, car les événements qui s'y déroulent, se présentent comme des séries ininterrompues, continues,

³⁰⁷ Cfr J. LADRIÈRE, *Op. cit.*, p.319.

qui coulent inséparablement dans le temps. L'homme est un être en devenir en tant qu'il se temporalise. Le temps vécu n'est pas d'abord la manière de se situer dans le temps ou de se référer à un cadre objectif, mais celle d'exercer la temporalité interne à l'existence³⁰⁸.

Passé, présent et avenir, dit Clero, constituent une forme mouvante (tant par la suite répétitive que l'involution et l'attente) qu'on ne peut distinguer des événements qu'elle considère sans la déchirer. Cette structure temporelle en constante modification par le jeu des événements qui la constituent n'est-elle pas celle du développement (ou d'une forme de développement)³⁰⁹.

L'un des mérites que présente la notion de continuité, de succession, au regard du concept de développement, c'est que le processus de développement est une oeuvre qui doit se poursuivre, sans pouvoir se limiter, dans sa conception comme dans sa réalisation, à aucun instant présent, ni à un quelconque moment du temps. Le développement se veut donc une tâche durative. Processus continu, le développement doit s'effectuer par phases successives; d'où l'importance de la planification dans toute société qui aspire à maîtriser, autant que faire se peut, son évolution.

D'autre part la notion de succession fait penser au devenir de l'être: toute réalité créée, toute oeuvre réalisée est finie, temporelle et changeante. Par consé-

³⁰⁸ Cfr A. VERGOTE, "Le temps...", dans *Temps...*, (1984), p.219.

³⁰⁹ J. CLERO, "La notion de développement...", dans *Entre forme et histoire...*, (1988), p.97.

quent, il ne saurait être question de sacraliser ou de déclarer éternel un niveau de développement, quelle que soit la satisfaction qu'il procure. Tout plan de développement réalisé, tout objectif atteint, doit être toujours déjà et nécessairement néantisé et servir comme nouveau point départ, dans le but d'accéder à un niveau qui apporte plus de dignité humaine, plus de liberté et un meilleur espace vital. Comme la succession qui caractérise le temps, le développement doit être une oeuvre qui se poursuit, un processus extensif et duratif.

Un développement durable est possible, grâce à la dialectique (négativité). Celle-ci s'effectue par le fait d'inadéquation entre l'idéal et les formes données de l'existence. Le développement suppose discontinuité et émergence de l'altérité par rapport à des modes d'être antérieurs. Pour soutenir et accroître son développement, chaque société devra procéder, à un rythme plus ou moins régulier, à l'évaluation de ses structures et de ses réalisations.

Tout processus de développement semble être ou, si l'on préfère, devra être, continu et discontinu. Continu, le développement l'est non seulement au sens où il devra se poursuivre, mais aussi en tant qu'il est récapitulation des valeurs du passé, susceptibles de contribuer à façonner un monde plus développé. Discontinu, le développement l'est tout autant, car le présent qui dépasse l'antérieur en le

conservant, accomplit un niveau plus riche et plus épanouissant.

Tout pays qui se préoccupe de son avenir est appelé à socialiser ses membres dans la conscience du caractère dialectique et continu du temps et du développement.

§3. Temporalité et temps social.

Il existe des modes du temps qui font que le temps numbré des horloges, dans leur mécanisme neutre, n'est pas exactement le temps de la vie, le temps des choses. L'être de l'homme n'est pas comme celui d'une chose: un pur présent; il est, comme dirait Heidegger, "être-été" qui est à partir de son pouvoir être. Le passé, le présent et l'avenir sont des structures temporelles constitutives de l'être de l'homme, qui forment une unité que la phénoménologie appelle temporalité.

Nous avons retrouvé, sous des formes variées, cette dimension subjective et ontologique du temps chez Augustin, Kant, Hegel, mais surtout chez Heidegger. La temporalité c'est le temps du sujet humain, de la conscience ou de l'existence, dont les moments s'extériorisent et cependant s'imbriquent et gardent une unité de déploiement³¹⁰.

³¹⁰ Cfr M. CONCHÉ, *Op. cit.*, p.57.

La temporalité est liée à la non-identité à soi d'un sujet dont l'être consiste à exister toujours en avant de lui-même, à agir et à vivre par activités et par vies successives. Ce qui définit le temps de la subjectivité, à en croire Jean Ladrière, c'est le passage perpétuel par lequel le présent s'enrichit constamment de ce qui a été vécu et s'ouvre toujours à de nouveaux possibles³¹¹. C'est ce que Heidegger appelle la *temporalité extatique*.

L'une des conséquences du caractère extatique et dynamique de la temporalité, par rapport à la question du développement, c'est la mobilité de l'esprit qui doit soutenir tout effort de génération et de régénération de l'homme dans sa quête du mieux-être. Rezsohazy écrit à ce propos:

Le changement vers l'appréciation économique du temps tient à la mobilité psychologique. Celle-ci signifie à la fois l'adaptabilité de la personne à des situations nouvelles et sa capacité d'accepter les innovations. Moins un acteur voit une menace dans le changement en général, plus il est disposé à accepter la modification³¹².

Le développement est moins un état qu'une tâche.

Une autre conséquence que nous pouvons dégager de la temporalité, c'est que, on le sait désormais, le temps, en nous traversant, épouse le rythme de notre existence et devient une modalité ontologique du sujet humain. En conséquence, le développement ne doit pas se penser en terme de

³¹¹ Cfr J. LADRIÈRE, *Op. cit.*, p.318.

³¹² R. REZSOHAZY, *Op. cit.*, p.232.

recettes qui s'imposeraient de l'extérieur; il doit plutôt procéder des aspirations des peuples qui choisissent d'accéder à une forme d'existence supérieure en fonction de leurs idéaux, de la représentation qu'ils se font d'eux-mêmes et des potentialités que leur offre leur espace physique et culturel. En d'autres termes, le développement est endogène.

François Partant n'écrit-il pas:

Le développement ne peut être que la réalisation progressive d'un double potentiel: d'une part, le potentiel que représente toute collectivité humaine et tous les individus qui la composent, d'autre part, celui que constitue le milieu physique dans lequel se trouve cette collectivité, un milieu qu'elle utilise pour assurer son existence et préparer celle des générations à venir. De même qu'un enfant se développe en devenant adulte, non en enfilant un costume d'adulte, une société se développe à partir de ce qu'elle est elle-même, en mettant à profit les ressources qui l'entourent et qui varient beaucoup d'un point à l'autre de la planète³¹³.

Dans un sens identique, Mutuza écrit:

Nous concevons aujourd'hui le développement comme l'expression de la manière dont un peuple a réussi ou échoué dans sa façon de matérialiser sa liberté, c'est-à-dire de s'organiser et d'organiser son milieu en vue de la réalisation de l'idéal qu'il s'est lui-même librement choisi³¹⁴.

Il faut déplorer la tendance si populaire à considérer le développement selon un schéma unilinéaire, suivant lequel les autres sociétés sont jugées d'après un modèle extérieur. Tout aussi déplorable la tendance à l'uniformi-

³¹³ F. PARTANT, *Op. cit.*, p.28.

³¹⁴ K. MUTUZA, "Le concept de sous-développement...", dans *La dépendance de l'Afrique...*, (1980), p.72.

sation du monde, dès lors que toutes les sociétés s'emploient à produire quasiment la même chose, à partir des mêmes matières premières, à l'aide des mêmes moyens techniques; ce qui les amène à travailler dans des conditions semblables, à consommer la même chose, à vivre enfin sensiblement de la même manière.

L'exigence d'un développement endogène ne doit pas cependant céder au relativisme ni au repli sur soi. Le développement est une tâche qui requiert une solidarité et une coopération entre les hommes. Le temps a, lui aussi, une portée sociale.

Mais d'abord qu'entend-on par temps social? D'après Rezsohazy, le temps social

signifie que dans une société donnée il existe une certaine conception du temps que la majorité des hommes acceptent, trouvent naturelle et d'après laquelle ils règlent leurs activités³¹⁵.

Le temps social désigne la nature et les rapports entre les divers modes d'activités dans le temps, considérés selon leurs durées et leurs rythmes propres, de même que les différentes manières de concevoir et de se représenter le temps au sein des univers sociaux. Le temps social, c'est le temps vécu et construit par les groupes.

On peut dire: chaque société a une conception particulière du temps, cohérente avec son mode d'être et de penser. L'originalité d'une conscience sociale du temps

³¹⁵ R. REZSOHAZY, *Op. cit.*, p.20.

tient de la relation spécifique avec la structure globale de la société.

L'homme est un être relationnel; il est fondamentalement rapport à l'autre. Aussi est-il impossible d'imaginer un être humain à qui d'autres humains ne seraient pas coprésents, physiquement ou mentalement.

Nous retrouvons cette dimension relationnelle chez les philosophes dont nous avons analysé les conceptions du temps ou de l'histoire. On remarquera surtout que saint Augustin parle de royaume (terrestre et céleste) et d'histoire; Kant, de simultanéité et d'unité du temps, de société, de règne des fins, et d'État. Hegel met en exergue les notions d'histoire, de peuple, de conscience du peuple, d'État. Heidegger, lui, considère le rapport à autrui comme un existentiel. Il définit l'homme comme être-au-monde-avec-autrui, qui se constitue en constituant le monde.

En même temps qu'ils soulignent la liberté de l'homme, ces philosophes, mettent en évidence le caractère relationnel de l'homme, en montrant que celui-ci ne peut se réaliser pleinement que dans un contexte de coexistence et d'interexistence avec autrui, bref dans le cadre d'une société. Nous sommes nés dans un monde déjà riche d'une histoire, dans un monde où il y a des intentions à reprendre, des projets à continuer, des opportunités à saisir, des possibilités à libérer.

La rencontre avec autrui advient dans le temps. Mais il y a plus: le temps est une détermination de la réciprocité des consciences, tant par le passé que par l'avenir.

Dans un commentaire sur Husserl, Jean Ladrière écrit:

La vie de chacun se trouve [...] engrenée dans la vie de l'histoire, et cela par un double mécanisme: la reprise et l'anticipation. Par la reprise, chaque ego est capable de réassumer un certain passé, de reprendre à son propre compte des intentions déjà constituées, de s'insinuer pour ainsi dire dans un cheminement inauguré par d'autres, avant lui et en dehors de lui. Par l'anticipation, chaque ego est capable de porter en lui l'avenir des autres, de prendre sur lui le destin de la communauté à laquelle il appartient, de faire passer en quelque sorte à travers sa propre vie le courant collectif dans lequel il est lui-même emporté, mais qui ne peut être sans son assentiment et sa collaboration³¹⁶.

Le temps est en effet au coeur de la coexistence, non seulement par le fait facticiel de simultanéité, mais encore et sans doute surtout par le fait que le temps est un phénomène social. L'homme se temporalise dans un espace historique déjà défini par d'autres temporalisations. Le repérage du temps est une opération sociale et l'unité du temps exprime que, sur le plan humain comme sur le plan physique, nous appartenons à un monde où le temps coordonne les vitesses de nos actions. L'unité que suggère la régularité des changements physiques et la possibilité d'en découvrir progressivement les lois générales est ainsi reprise et confirmée par une institution humaine. Le temps recèle une détermination sociale.

³¹⁶ J. LADRIÈRE, *Vie sociale et destinée*, (s.d.), p.51.

Le temps synchronise l'accomplissement du travail, des activités, et les relations avec les autres. Il a en plus une portée symbolique: il est une marque de statut et de responsabilité; car la marge de liberté, dont dispose un individu à l'égard des horaires, indique sa situation dans la société ou dans l'entreprise.

La dimension sociale du temps suppose un aspect ordinal et un aspect métrique, du temps cosmique. Le temps cosmique et chronométré permet autant de déterminer et d'évaluer le processus de développement, d'en situer les phases successives et d'en faciliter la gestion et l'exécution que de synchroniser les différentes initiatives en cours dans une société, en introduisant un degré de cohérence et de régularité. Ainsi pensé, le temps est un critère de rationalité, de performance, de maîtrise du mode d'être collectif et individuel.

Le temps social a, dans ce contexte, pour corollaire un développement qui est à double titre social. Premièrement, en ce sens que le développement est une exigence de promotion du mode d'être d'une société et non seulement de certains de ses acteurs. Deuxièmement, au sens où le développement requiert une coopération entre diverses sociétés humaines; aucune ne suffisant à elle-même. Le développement appelle à une croissance, à une consolidation de la solidarité et de la vie associative et à une éducation du sens de la communauté. D'où la nécessité d'une

conscience du sujet, moralement responsable de sa conduite sociale et de l'homonisation.

Toute société qui aspire à plus d'humanité, est appelé à sensibiliser ses membres sur le caractère solidaire et coopératif du développement; un développement qui présuppose une meilleure régulation et coordination par un temps cosmique et social. Le développement exige un temps social élaboré en détail: la non conformité aux délais ou à la planification, est cause de désorganisation, de lenteurs, d'attentes, ainsi que de mauvaise coordination.

Conclusion

Que peut-on retenir en substance de ce chapitre?

Du point de l'influence que peut avoir un facteur sur le développement, le présent chapitre suggère une conception du temps qui est linéaire (vectorielle) et projective, unitaire, continue, cumulative et dialectique, enfin appropriée au niveau de la conscience individuelle et sociale. Cette conception (du temps) n'a pas la prétention de générer *de facto* un processus de développement. Elle se veut une contribution à titre de condition ou de facteur, parmi tant d'autres, du développement. La conception du temps suggérée ici ne s'avère féconde que dans un contexte de synergie avec d'autres facteurs de développement.

**III^e partie: CONCEPTION AFRICAINE DU TEMPS
ET PROJET DE DÉVELOPPEMENT**

Introduction

Dans la première partie de ce travail, l'auteur s'est efforcé d'exposer la notion du temps chez Aristote, saint Augustin, Kant, Hegel et Heidegger. Il a essayé chaque fois d'identifier des catégories temporelles qui présentent quelque rapport avec le projet de développement. Dans la deuxième partie, il s'est attelé à commenter ces catégories avant de pouvoir les intégrer dans la formulation d'une théorie du temps articulée au concept de développement intégré. Le lecteur se souvient que cette théorie privilégie, non sans nuances, une conception du temps "linéaire" et projective, unitaire, continue et dialectique, appropriée au niveau de la conscience individuelle et sociale.

Jusqu'ici, l'analyse est demeurée quasiment théorique et générale, sans se préoccuper d'une aire culturelle donnée. Cette troisième et dernière partie essaye d'y remédier par une analyse de la perception africaine du temps dans une perspective de développement. Le chercheur se limite à l'Afrique au sud du Sahara.

Entreprendre une étude sur la notion africaine du temps n'est pas chose aisée d'autant plus qu'il n'y a pas beaucoup d'écrits sur cette question. J. S. Mbiti a constaté cette carence documentaire et il a formulé, il y

a une vingtaine d'années, le voeu de voir les chercheurs se pencher sur ce thème: une telle analyse contribuerait à expliquer le mode d'être de l'Africain. Malheureusement, aujourd'hui encore, on n'est pas assez avancé. Si en ethnologie ainsi qu'en sociologie, quelque effort a été réalisé, la carence bibliographique est toujours très manifeste en philosophie, particulièrement en ce qui concerne le rapport entre perception africaine du temps et problème de développement. La présente étude voudrait contribuer à susciter l'intérêt pour ce thème, combien difficile et complexe, cependant exaltant¹¹⁷.

Néanmoins, il existe un certain nombre de publications qui aident d'une part à comprendre, dans ses grandes lignes, le sens du temps tel que vécu par les Africains; et d'autre part à définir une nouvelle forme de perspective temporelle. Dans tous les cas, il s'agira d'un exposé sommaire que les lecteurs pourraient approfondir.

¹¹⁷Nous avons déjà publié deux articles sur cette question:

- M. MUSAMBI, "La perception africaine du temps et le problème du sous-développement", dans *Revue Philosophique...*, (1989), pp.123-139.

- M. MUSAMBI, "Une vision prospective du temps pour le développement de l'Afrique", dans *Zaire-Afrique*, (1986), n° 209-210, pp.549-558.

Chap. 1. PERCEPTION AFRICAINE DU TEMPS

Introduction

Les représentations du temps sont des éléments constitutifs de la conscience d'un peuple, dont la structure manifeste les formes qui marquent le devenir de la société et de la culture. Chaque culture perçoit le monde à travers des schèmes qui lui sont propres. À chaque stade de l'évolution d'une société, du développement de la production, des rapports à autrui et au monde, du progrès de l'autonomie de l'homme par rapport à son environnement social et naturel, correspondent des modes particuliers de représentation du monde et du temps³¹⁸.

C'est dire combien le temps occupe une place importante dans la représentation du monde et dans l'évolution d'une société. C'est dire aussi combien la notion de temps varie dans le temps et dans l'espace, en fonction des intérêts et des besoins, des aspirations et des valeurs que véhicule chaque société. C'est pourquoi on constate une variété de modèles de perception et de mesure du temps, de mécanismes et stratégies pour dominer et ordonner le temps.

³¹⁸ A. Y. GOUREVITCH, "Le temps...", dans *Les cultures...*, (1975), p.257. Voir également la distinction axée sur la variable temps que Levi-Strauss établit entre «sociétés froides» et «sociétés chaudes», notamment dans *La pensée sauvage*, pp.287-323.

Dans la tradition philosophique examinée antérieurement, telle que vécue dans la culture occidentale moderne, l'homme semble manier aisément le temps: il essaye de se représenter sans trop de difficultés le passé le plus reculé et prétend prévoir le futur lointain, planifier son activité, prédéterminer à l'avance le développement de la science et de la technologie (surtout vrai pour des institutions que pour des individus). Le temps est ainsi devenu une catégorie abstraite et autonome, indépendant des phénomènes qui s'y déroulent; servant seulement à en mesurer le cours³¹⁹.

Plus qu'ailleurs, l'Occident moderne véhicule une notion physique du temps, qui rappelle la conception aristotélicienne (du temps). Cette notion lui permet de réguler et de synchroniser, avec plus de précision, la vie privée et celle de la collectivité. En effet, l'Occident est marqué par une conception du temps chronométré, l'Occident est fort imprégné de la vision judéo-chrétienne du temps et de l'histoire de type vectoriel. Dans le monde du travail, le temps est un paramètre au service des forces

³¹⁹ On oublie souvent que par cette maîtrise du temps, c'est-à-dire par la capacité à le mesurer avec précision, l'homme se trouve asservi par le temps même. En effet, l'idée de temps éphémère et irréversible est le goulot d'étranglement de l'homme «pressé» des sociétés industrialisées, souvent peu enclin à écouter l'autre si ses intérêts ne l'y recommandent pas. À quoi servirait-il de se libérer des contraintes de la nature si l'homme n'en profitait que pour se livrer à la tyrannie du temps?

de production, sous une forme d'abord commerciale, mais ensuite et surtout sous la forme industrielle.

Ce temps est identique pour tous les sujets humains, indépendant de leur origine, de l'espace qu'ils occupent, de leur mode de représentation du monde. Bref, la société occidentale a un souci [on dirait] "pathologique" du temps, au point que le temps est capitalisé. Nous avons là un cas manifeste d'une *société chronophage*.

Alexis Kagame, le dit nettement dans le passage qui suit:

Dans la culture européo-américaine et les cultures similaires, le temps est considéré presque comme une entité parallèle aux Existants, qui cheminerait en quelque sorte de concert avec eux. En effet, on emploie le temps, c'est-à-dire qu'on en profite pour réaliser telle ou telle action. On le perd quand on relâche son effort et qu'on reste un moment en repos. Dans ce dernier cas, on peut le rattraper en intensifiant l'effort. C'est même une valeur qu'on peut troquer: le temps, dit-on, est de l'argent. Ces expressions dénotent une conception précise, obsédante, fiévreuse du temps³²⁰.

La situation se présente autrement dans la culture africaine bantu, d'après Kagame:

Dans la culture traditionnelle bantu, au contraire, le temps est une entité incolore, indifférente, aussi longtemps qu'un fait concret ne survient pas pour le marquer, pour l'estampiller. [...] Dès que l'action ou l'événement éclate, le temps en est marqué, estampillé, individualisé, tiré de l'anonymat, et il devient le temps de cet événement³²¹.

³²⁰ A. KAGAME, "Art. cit.", p.114.

³²¹ *Ibidem*, p.114.

L'analyse de la notion africaine traditionnelle du temps s'effectuera en quatre volets: le premier examine la division du temps; le deuxième, les extases temporelles; le troisième s'interroge sur le cours du temps et la conception de l'histoire; le quatrième, lui, par une démarche récapitulative et critique, dégage les caractéristiques du temps africain et porte un jugement de valeur sur certaines affirmations.

§1. Sériation culturelle du temps

L'homme et la société structurent la vie sur la base des unités temporelles, jour, mois, année, qui découlent des cycles astronomiques réguliers. Le jour représente la rotation de la terre autour d'elle-même; les mois sont en corrélation avec les révolutions de la lune autour de la terre; l'année, elle, correspond à la révolution complète de la terre autour du soleil. À ces unités s'ajoute la semaine, qui, elle, procède de l'organisation sociale. Mais il y a aussi la notion de période et celle de saison, fréquemment utilisées pour situer les faits dans le temps. Ainsi, l'Africain recourt à six unités principales pour diviser le temps: le jour, la semaine, le mois, la période, la saison et l'année.

Le jour commence et se termine à l'aube pour certaines régions, tandis qu'il est censé commencer et se terminer au

coucher du soleil dans d'autres; et pour d'autres encore, il se compte à partir de minuit. Ainsi chez les Haussa, le jour, appelé *rana* (soleil) ou *kwan*a (coucher), débute à partir du coucher du soleil³²²; tandis que pour les Baoulé, à partir de la première lueur de l'aurore³²³.

Dans tous les cas, la durée du jour reste identique, répartie en deux phases de jour et de nuit. Le jour représente une période de travail, de vitalité, alors que la nuit est consacrée, dans la vie traditionnelle, au repos, et quelquefois à des rituels spécifiques. L'un, par l'éclat du soleil, symbolise le bien, la vie; tandis que l'autre, à cause des ténèbres, est le moment où errent les esprits malveillants et les sorciers. Voici ce qu'écrit à ce sujet Mviena sur les *Beti* du Cameroun:

L'un apporte à la création un rayonnement qui, pour nos pères, est une affirmation spectaculaire de la puissance; l'autre, avec ses lourdes et terrifiantes ténèbres, non seulement domine le pays tout entier, mais encore prête aux malfaiteurs l'occasion d'exercer dans l'obscurité sous l'égide des puissances malveillantes, leurs activités néfastes³²⁴.

La nuit se divise en trois (première partie de la nuit, minuit [pleine nuit], au "premier coq") ou en deux périodes selon les régions, et des fois en plusieurs

³²² Cfr G. NICHOLAS, *Dynamique sociale...*, (1975), p.232.

³²³ Cfr P. ÉTIENNE, "Les Baoulé et le temps...", dans *Cahiers...*, (1968), p.19.

³²⁴ P. MVIENA, *Univers culturel...*, (1970), p.31.

périodes (environ onze à douze dans les anciens royaumes du Rwanda et de Burundi).

Le jour est réparti généralement en trois périodes: le matin, le "plein jour", et le crépuscule. On note cependant dans certaines régions, une division en plusieurs périodes. Le calendrier murundi compte une journée et une nuit de douze périodes chacune³²⁵. Les Mouktélé du Cameroun ont, eux aussi, une journée de douze périodes³²⁶, tandis que les Ankore d'Ouganda ont une journée de huit périodes³²⁷.

Les périodes portent des dénominations qui correspondent aux événements significatifs de la journée dans la zone culturelle considérée. Signalons, à titre d'exemple, que chez les Batutsi du Rwanda, les dénominations des différentes périodes de la journée étaient obtenues en combinant les occupations pastorales et champêtres, en y associant les effets produits par le soleil sur le paysage³²⁸; alors que pour les Ankore d'Ouganda, la journée est

³²⁵ Cfr J. ZIEGLER, *Le pouvoir africain...*, (1979), pp.201-202.

³²⁶ Cfr B. JUILLERAT, *Les bases de l'organisation...*, (1971), p.44.

³²⁷ Cfr J. MBITI, *Op. cit.*, p.29-30.

³²⁸ Cfr A. KAGAME, "Art. cit.", pp.119-120.

séiée suivant les occupations qui se rapportent au bétail³²⁹.

La semaine, on le sait, ne constitue pas un cycle astronomique; c'est une unité introduite dans le seul souci de répondre à l'organisation des sociétés, même si Herman Hochegger dit, dans un ouvrage sur les Babuma du Zaïre, que la semaine y est «orientée sur les phases de la lune»³³⁰.

Dans l'Afrique traditionnelle, la semaine comprend en général quatre, cinq, six ou sept jours. Elle est un cycle de jours qui marque un rite de passage (datation du nom, mariage, initiation, intronisation, funérailles, etc.); en somme, l'intervalle qui sépare deux jours de marché ou deux jours de repos et de rite³³¹. Les jours de la semaine semblent avoir des personnalités ou des significations particulières³³².

³²⁹ Cfr, pour des détails, J. S. MBITI, *Op.cit.*, pp.29-30.

³³⁰ H. HOCHEGGER, *Normes et pratiques...*, (1975), p.53.

³³¹ Cfr G. NICHOLAS, "Un système numérique...", dans *Cahiers...*, (1968), p.598.

³³² Une légende Abouré rapporte que la division de la semaine en six jours s'explique par le nombre d'entrevues entre Dieu et les humains au début de la création, par l'intermédiaire de l'araignée. Au cours de la première entrevue, les hommes sollicitèrent un moment de repos consécutif à un temps de labeur. Dieu créa alors la nuit et le sommeil. Trouvant la première nuit trop sombre, les hommes demandèrent, au cours du deuxième entretien, qu'il y eût un peu de lumière. Dieu créa la lune. Ainsi chaque entrevue fut marquée par la création d'un phénomène. Devant les exigences et les plaintes exacerbées des hommes, Dieu descendit les rencontrer en personne au cours de la sixième et dernière entrevue. Ainsi l'ordre et le nombre d'entrevues correspondent-ils au nombre et à la succession des jours de la semaine Abouré. Parce que honoré par la présence physique de Dieu, le sixième jour, correspondant au sixième entretien, fut déclaré jour de repos. Il serait

Certaines sociétés africaines connaissent un système de double semaine: semaine faste et semaine néfaste, tels les Mbaou, Ebrié, Atié, Abouré et les Abidji de la côte ouest-africaine.

Le mois est lunaire et comprend vingt huit jours, soit sept semaines pour ceux qui ont une semaine de quatre jours. Les sociétés agro-pastorales des anciens royaumes du Rwanda et du Burundi ont plutôt un mois d'une durée légèrement supérieure à vingt neuf jours et demi. Certains lagunaires de la Côte d'Ivoire comptent des mois de trente ou de trente six jours. Les Mbato possèdent le plus long cycle mensuel: quarante-deux jours, soit sept semaines.

Le concept de lunaison ou de mois est exprimé par des termes, qui diffèrent d'une langue à une autre, mais qui signifient en général lune. À côté de l'usage plus courant des noms formés par l'adjectif numéral, le langage africain utilise des désignations qui rappellent les événements ou les phénomènes du mois³³³.

intéressant d'interpréter ce récit afin d'en saisir la logique et le sens.

³³³ Ainsi par exemple, chez le peuple latuka de l'Afrique orientale, "octobre" est appelé "le soleil" parce qu'il fait particulièrement chaud à ce moment-là. Septembre est le mois de "l'arbre à saucisses", car à ce moment l'arbre aux fruits en forme de saucisses (*kigalia africana*) commence à porter des fruits. Les babuma du Zaïre appellent décembre Ngomoy (premier mois) ou encore ngon a mi (mois de chenilles). Jadis premier mois, Yèyè vè, littéralement, lunaison de la galanterie, de la paresse, des loisirs chez les Abè, désigne le mois où les travaux de champs sont terminés. Les premières pluies les confinant dans les maisons, les paysans n'ont pour occupations que les jeux et

À force de voir se reproduire les mêmes phénomènes climatiques, les Africains ont fini par compter le nombre de lunaisons à l'intérieur du cycle qui constitue l'année.

L'année est un cycle complet de douze ou treize mois selon les régions. La division de l'année en treize lunaisons rappelle les années embolismiques des Hébreux qui avaient aussi treize mois, et le calendrier de treize mois égaux de vingt-huit jours suivis d'un jour blanc, élaboré par Auguste Comte.

Dans la plupart des cas, le terme année est rendu par des noms qui signifient "pluie" (*mvula* en *ciluba*, *mbula* en *lingala*) ou, rarement, moisson. L'année comprend, suivant les zones géographiques, deux à six saisons, avec des dénominations inspirées de la présence ou de l'absence de pluie. Le début d'année peut varier d'une société à une autre. Ainsi par exemple, l'année dogon commençait avec la

le repos forcé. Les loisirs et la galanterie dans une société de paysans, sont synonymes de paresse. *Djako oku* (juin) est le dernier mois du calendrier *Aladian*. Littéralement le mois de *Djako*. *Djako*, dit-on, était le plus grand voleur qu'ait connu le pays *aladian*. C'est la lunaison pendant laquelle les grands vents des tornades sont rois. La barre de la mer, pendant ce temps, est infranchissable, la pêche devient une opération périlleuse. Pour ce peuple qui vit de pêche de haute mer, ce mois est synonyme de faim. C'est au cours d'une de ces famines que *Djako* pillait les réserves de vivres de tous les villages *aladian*. C'est pour cette raison que la lunaison porte le nom du plus grand larron du pays. (Ne faudrait-il pas aller au-delà de la matérialité du récit pour voir s'il ne s'agit pas là d'un appel à plus de vigilance au cours de cette période de famine?)

récolte du mil, c'est-à-dire vers la mi-octobre³³⁴ comme chez les Mouktélé du Nord-Cameroun; alors qu'elle débutait en décembre chez les Babuma du Zaïre; décembre y est rendu par le mot Ngomoy, littéralement "premier mois"³³⁵. Le cycle annuel débutait en septembre (Môriè vè) dans la tradition Abè. Le calendrier Aladian fixait le début de l'année en juillet (Educin yohu).

Chaque saison symbolise la puissance qui préside aux exigences de la période en cours. C'est à partir de là que s'établit le calendrier qui détermine le temps à consacrer aux différentes cultures, aux fêtes et détente, aux rituels et autres événements importants. On constate donc une organisation saisonnière du travail: le régime des pluies et la vie des plantes déterminent un cycle d'activités économiques où chaque occupation trouve sa place et correspond à une période précise³³⁶. Dans les régions à dominance agricole, la saison sèche est une période de détente et d'abondance relative, avec une part importante d'activités culturelles et de loisirs. La saison de pluie, par contre, est chargée, austère. Voici ce qu'écrit Gabriel Gosselin, à propos de la saison de pluie chez les Gbeya en République Centre-africaine:

³³⁴ D. PAULME, *Organisation sociale des Dogon*, (1988), p.136.

³³⁵ Cfr H. HOCHEGGER, *Op. cit.*, p.55.

³³⁶ Cfr P. MVIENA, *Op. Cit.*, p.32.; D. PAULME, *Op. cit.*, p.169.

Parce qu'elle débute par les tâches les plus lourdes et que ce début coïncide avec la soudure, sa structuration socio-religieuse apparaît comme un contrôle "agrairement fondé". L'exercice de prééminences sociales et la pratique de rites d'ouverture et récolte semblent en effet de véritables "institutions agraires", qui ont pour fonction d'animer le rythme de travail. Ils encadrent son organisation temporelle, manifestent son importance vitale en lui donnant son sens social. Les prééminences et rites d'ouverture incitent au travail en appelant et garantissant sa fécondité³³⁷.

Il n'existe pas d'autres segments de durée au-delà de l'année, appartenant à des systèmes cycliques comme "siècle" et "millénaire"³³⁸. L'année constitue l'unité de temps la plus longue dans la culture africaine traditionnelle. Ce qui ne signifie nullement qu'on ne puisse compter au-delà d'un cycle annuel. Kagame écrit à ce propos:

[...] l'année semble constituer l'unité la plus longue du temps, répondant certes, en principe, au laps de 12 mois, mais susceptible d'être projetée au-delà. L'idée, en effet, de période peut s'appliquer à des prévisions assez éloignées, comme chez les Babemba³³⁹.

La notion d'heure n'est pas inconnue dans l'Afrique traditionnelle, même si, bien entendu, elle est plus qualifiée que quantifiée. À la question «à quelle heure se passera telle activité?», la réponse est des fois dans le

³³⁷ G. GOSSELIN, *Travail et changement...*, (1972), p.154-155.

³³⁸ Certains contextes d'emploi, en Afrique orientale, du terme swahili *Zamani*, signifient siècle. Mais cette idée de siècle s'expliquerait par le fait que la Côte orientale a fortement subi l'influence des cultures arabe et indienne.

³³⁹ A. KAGAME, "Art. cit"., p.124.

geste de la main qui indique la position du soleil si l'événement a lieu le jour. Si par contre il a lieu la nuit, on recourt à d'autres références, tels le chant du coq, la veillée, l'aube, l'aurore. Le concept d'heure est exprimé par des termes, qui signifient "soleil" ou cloche. La notion d'heure, comme séquence de soixante minutes, est d'inspiration européenne.

Heure, jour, semaine, lunaison, saison, année, autant de points de repères pour situer certains souvenirs, synchroniser et planifier les activités, et constituer un calendrier. L'usage du calendrier n'est pas inconnu dans les sociétés africaines traditionnelles et l'on trouve parfois des objets qui servent au comput du temps³⁴⁰.

Le calendrier est essentiellement basé sur le cycle des activités productives fondamentales, essentiellement agricoles ou agro-pastorales. Certaines sociétés tradition-

³⁴⁰ Dans un article sur la société Guéré, Alfred Schwartz rapporte: «Il existe dans la société traditionnelle un système de mesure des jours du mois, appelé t'ju-a-wi, littéralement "les jours du mois". Il s'agit d'un appareil fort simple constitué par une liane très fine sur laquelle sont enfilés 30 petits rectangles de tige de bambou. Avec l'apparition du premier croissant de la nouvelle lune, on déplace le premier rectangle de la droite vers la gauche ou de la gauche vers la droite, et on répète l'opération chaque jour. À l'heure actuelle cet appareil n'est guère usité, et a, un peu partout, cédé la place au calendrier en papier». A. SCHWARTZ, "Calendrier traditionnel et conception du temps...", dans *Cahiers...*, (1968), p.58. D. Paulme fait aussi mention d'un calendrier traditionnel dans un livre sur les Dogon: «À Guinadia, petit village de la région de Yanda, nous avons pu recueillir un calendrier, tana bo, «bâton à entailles», qui se présente sous la forme d'un bâtonnet à douze encoches verticales; une corde passe sur l'encoche correspondant au mois désigné». D. PAULME, *Op. cit.*, p.137.

nelles, fortement urbanisées, tels les Yoruba de l'Ouest du Nigéria, utilisaient un calendrier dominé par les activités marchandes. Dans tous les cas, le calendrier apparaît comme une conceptualisation d'un cycle d'activités qui s'accorde avec le cycle de changements naturels.

Le calendrier d'inspiration agricole coexiste avec le calendrier rituel. Celui-ci comprend, non pas de lunaisons, mais des mois de trente-six jours en général. Cultes des dieux, cultes des ancêtres, et manifestations culturelles restent encore étroitement liés, chez les lagunaires de la Côte d'Ivoire, à des calendriers rituels rigoureusement établis et propres à chaque groupement ethnique. Sans calendriers rituels, il n'y aurait pas eu de cérémonies religieuses à dates fixes, hebdomadaires, mensuelles, annuelles, biannuelles, septennales, décennales ou celle qui a lieu tous les soixante-dix ans; cérémonies rituelles qu'analyse admirablement Niangoran-Bouah³⁴¹.

En conséquence, il semble exagéré d'affirmer, même dans le contexte traditionnel, comme le fait Igor De Garine, que «l'emploi du temps que respectent les Massa n'a rien d'immuable et ne se plie pas à un horaire précis»³⁴². Tout aussi excessifs les propos de L. De Beir:

Le temps ne se condense pas dans le moment actuel;
inutile de se mettre martel en tête pour que le champ ou

³⁴¹ Cfr G. NIANGORAN-BOUAH, *La division du temps...*, (1964), pp.87-140.

³⁴² I. De GARINE, *Les Massa du Cameroun...*, (1964), p.81.

la case soient terminés aujourd'hui. Les moments se succèdent et ne se combinent pas dans le temps ou plutôt dans la durée de l'homme³⁴³.

L'Africain recourt donc à plusieurs unités pour situer les événements et réguler ses activités. À présent, on peut examiner la manière dont il appréhende le passé, le présent et le futur.

§2. Les extases temporelles

On aura remarqué, par l'analyse de la sériation culturelle du temps, que, dans leur cadre traditionnel, les Africains se préoccupent peu de la question théorique du temps. Leur notion de temps est essentiellement pratique, mieux, événementielle. Ils se représentent le temps comme un enchaînement des faits qui se sont produits, qui se produisent ou qui vont se produire dans un avenir proche³⁴⁴. Comme on le sait, ces séquences de temps, on les nomme respectivement: passé, présent, futur.

Pour exprimer l'idée de temps passé ou de temps anciens, chaque langue évidemment dispose d'un ou de plusieurs termes propres³⁴⁵. Pour l'essentiel, le passé

³⁴³ L. De BEIR, *Les Bayaka...*, (1973), p.208.

³⁴⁴ Cfr J. S. MBITI, *Op. cit.*, p.26.

³⁴⁵ Les Akamba et les Gikuyu du Kenya utilisent le terme *zamani* qui qualifie, suivant les contextes d'emploi, le passé immédiat, le passé proche, le passé récent, le passé éloigné, le passé indéfini. Cfr J. S. MBITI, *Op. cit.*, p.28. Le kinyanja emploie *kale* (autrefois); le

est dit tel au regard du "marquage" antérieur qui a été achevé; c'est-à-dire que l'entité marquante, qu'est ici l'événement ou l'action, n'est plus; peu importe que le sujet de cet événement ou de cette action continue ou non d'exister. Le passé d'un individu représente donc l'ensemble de ses activités ayant marqué antérieurement le temps. En d'autres mots, le passé constitue la durée déjà actée des existants. Parce que leur existence dans ce monde était déjà arrivée à terme, les trépassés sont situés dans le passé. Ils ont eux aussi leur passé en ce sens que leurs activités ont marqué le temps antérieur, à mesure que se succédaient les générations qui ont terminé leur course de vivants. On considère cependant qu'ils continuent leur existence dans l'au-delà sous une forme immatérielle grâce à leur principe spirituel immortel.

Pour l'Africain traditionnel, le passé ne représente pas simplement un ensemble brut d'événements et d'activités ayant marqué la vie d'un individu ou d'une société; il recèle surtout une dimension axiologique dans la mesure où il est la mémoire d'un peuple. Le passé, en effet, intègre un ensemble de dogmes, de normes, de principes et de

kitabwa, *kule* (autrefois, jadis); et le *kinyarwanda-kirundi-giha*, utilise le mot *kera* (autrefois, jadis). La langue swahili et les langues similaires de la côte orientale utilisent aussi *kale* qui veut dire anciennement, autrefois, jadis, l'antiquité. Cfr C. SACLEUX, *Dictionnaire swahili-français*, (1949), p.320. Le swahili emploie parallèlement *zamani* qui, suivi de *kale* (*zamani za kale*), désigne le temps jadis, dans l'ancien temps, dans l'antiquité, autrefois, il y a longtemps.

valeurs qui fondent l'identité d'une société et commandent ainsi l'agir individuel et collectif. D'où le respect pour le passé et les générations antérieures. D'où aussi un mode d'être souvent considéré comme répétitif.

Comme le passé, la notion de présent est exprimée par divers termes de langues africaines, qui signifient "aujourd'hui" (*lelo* en lingala), "ces jours-ci" (*bilumbu yai* ou *bilumbu ya bubu* en kikongo), "ces années-ci" (*mvula jiji* en giphende), cette génération-ci (*kanga didi* ou *kanga dinyedi* en giphende), actuellement, à présent, maintenant, à l'instant (*akanya* [diminutif de *wanya*, moment] dans les langues du Rwanda, du Burundi et du Buha en Tanzanie; *fele* en lomongo), etc.

Il s'agit, dans toutes ces acceptions, de nommer le moment dans lequel le sujet a conscience d'être, d'être présent à soi et au monde. Le présent a le sens de l'immédiat, de l'actuation, de l'effectuation, du proche et du maintenant. Il est le moment où le sujet éprouve le sentiment de l'immédiateté, puisque c'est "là", ou "quand" il agit; par opposition au passé déjà actué et au futur qui n'est pas encore. C'est pourquoi Kagame, suivant en cela saint Augustin, estime que l'essence du temps réside dans le présent.

En effet, le maintenant apparaît comme le moment le plus vivant, pour la société comme pour l'individu, car il est le moment du temps où l'homme est conscient de son

existence et où il se comprend à la fois comme projeté dans un avenir proche mais surtout comme enraciné dans le passé³⁴⁶.

Le passé et le présent sont quantifiables. On en parle en termes de gros, petit, beaucoup, peu ou encore en termes bien chiffrés.

Enfin que dire du futur? Nous avons vu avec John Mbiti que, plus vécu que théorisé, le temps en Afrique se ramène à un enchaînement des événements, des faits - humains ou naturels - qui se sont produits, qui se produisent ou qui vont se produire dans un avenir proche. Mbiti dit en substance:

La conséquence la plus significative de cette conception du temps, c'est que, selon les notions traditionnelles, le temps est un phénomène interrompu, avec un long passé, un présent et virtuellement aucun futur. Le concept linéaire du temps de la pensée occidentale, avec son passé indéfini, son présent et son futur infini, est étranger à la pensée africaine. Le futur n'existe pratiquement pas parce que les événements qui s'y rattachent ne se sont pas produits, ne se sont pas réalisés et ne peuvent donc pas constituer le temps³⁴⁷.

Nous touchons là à un point important de notre travail. S'il s'avère que les Africains n'ont pratiquement pas de notion de futur, il apparaîtra évident qu'une telle lacune devrait avoir des répercussions sur leur mode d'être, plus particulièrement sur leur possibilité de développement. Car, ainsi que nous l'avons vu, une éléva-

³⁴⁶ Cfr J. S. MBITI, *Op. cit.*, p.32.

³⁴⁷ *Ibidem*, p.26.

tion progressive des conditions d'existence de l'homme, requiert, entre autres prolégomènes, une conscience aiguë de l'avenir.

Et pourtant, à en croire l'auteur de *Religions et philosophie africaines*, le concept de temps en Afrique traditionnelle, parce qu'événementiel, ne recèle pas l'idée de futur. Il faut faire l'expérience des choses, dit-il, pour que le temps prenne une signification ou pour qu'il devienne réel. Parce que ce qui est dans le futur n'a pas été expérimenté, n'a pas été éprouvé, le futur ne peut pas constituer le temps; aussi les hommes ne se le représentent même pas, à moins de le considérer dans l'ordre des phénomènes naturels.

Le philosophe rwandais Alexis Kagame partage le point de vue de Mbiti. En effet il dit lui aussi:

Le "futur" n'ayant pas les possibilités d'être marqué par des événements réels, il ne répond pas à la notion du temps connaissable. L'homme qui y projette ses prévisions n'est même pas sûr de se trouver là le lendemain, suivant un proverbe rwandais: *iby'ejo bibara ab'ejo*: "les choses de demain occupent la conversation des gens de demain". En d'autres termes: "Si je me trouve là demain, je m'en occuperai"³⁴⁸.

Et il ajoute:

Étant donné que la culture bantu limite à l'année la sériation du temps, comme nous allons le voir, on peut penser qu'un individu ne peut former des plans allant au-delà de ce laps de temps divisé en douze mois³⁴⁹.

³⁴⁸ A. KAGAME, "Article cité", p.117.

³⁴⁹ *Ibidem*, p.117.

Ainsi, estiment ces auteurs, si l'événement est lointain, dans plus de deux ans par exemple, on n'en parle pas et les langues elles-mêmes ne possèdent pas de temps de verbes pour couvrir cette dimension "future" du temps. Un événement lointain est hors du temps. Et le temps futur n'est donc pas objet de souci, encore moins de planification. On en voudrait pour complément de preuve le fait que la tradition africaine regorge d'une quantité impressionnante de mythes sur l'origine de l'homme ou de l'univers, et pratiquement pas sur leur fin³⁵⁰. Voici ce qu'écrit Fernand Lafargue à ce propos:

Les traditions africaines nous présentent un premier volet événementiel: la création par Dieu, l'éloignement de Dieu et l'apparition de la mort. Mais il n'y a pas de deuxième volet qui serait véritablement eschatologique et dans lequel à la suite d'autres événements Dieu se rapprocherait, la mort disparaîtrait et la création serait renouvelée. La tradition africaine reste donc ouverte sur un avenir vide³⁵¹.

³⁵⁰ Contrairement à Mbiti moins nuancé, Kagame fait remarquer que la situation se passe autrement au niveau du groupe où par contre se profile la dimension future du temps, mais imprécise. Le territoire et la tradition, hérités des ancêtres, sont protégés et légués à une autre génération, qui, à son tour, les transmettra à d'autres. Pour eux le temps futur n'a pas de limites. Dans certaines zones à système monarchique, telles dynasties imposent à leurs monarques des dénominations de règne qui reviennent toutes les générations; le cycle recommence une fois que les quatre noms ont été portés, étant entendu que les mêmes appellations seront reprises d'un cycle à l'autre dans l'avenir. Le futur représente dans ces cas une période de temps devant être indubitablement marquée par les activités du groupe.

³⁵¹ F. LAFARGUE, "Avenir et eschatologie...", dans *L'avenir*, (1987), p.270.

Ainsi, au regard de ce qui précède, l'Africain traditionnel aurait constamment le regard tourné, non vers le futur, mais vers le passé. La dimension passée du temps représente les fondations sur lesquelles reposent l'histoire et la culture d'une société.

Une telle perception du temps et de l'histoire peut-elle contribuer à générer une forme d'existence neuve et plus épanouie? Voici la réponse on ne peut plus claire de Mbiti:

La pensée africaine traditionnelle n'a pas le sens de l'histoire qui va «en avant» dans le sens d'une progression vers le futur ou vers une fin du monde. Puisque l'avenir n'existe pas au-delà de quelques mois, on ne peut pas attendre qu'il débouche sur un âge d'or ou sur un état de chose totalement différent [...] Il n'y a pas place dans la perception traditionnelle de l'histoire pour la notion d'espérance messianique ou de destruction finale du monde. Les Africains n'ont pas "foi dans le progrès", cette idée que le développement des activités et des réalisations humaines se fait selon une courbe ascensionnelle. Ils ne font pas plus de plans pour un avenir éloigné qu'ils ne "bâtissent de châteaux en Espagne"³⁵².

Nous reviendrons plus loin sur ces propos erronés selon lesquels les Africains n'ont pas foi en l'avenir et dans le progrès, propos qui ignorent faits et histoire. Notons simplement, dans le souci de respecter l'esprit de Mbiti, que le mouvement se dirigerait en arrière plutôt qu'en avant; les Africains portent le regard, non sur des choses à venir, mais vers les choses qui se sont passées.

³⁵² J. S. MBITI, *Op. cit.*, p.33.

En dirigeant leur attention vers le passé, les hommes donnent ou trouvent l'explication sur la création du monde, sur la mort qui s'avance inéluctablement vers eux, sur leur culture, sur leurs schèmes de représentation, etc. L'âge d'or se situe dans le passé et non dans le futur, par ailleurs très court ou inexistant.

S'il faut considérer cette fois le cours (direction, trajectoire) de l'histoire, que faut-il dire de la perception africaine du temps?

§3. Le sens du temps africain et conception de l'histoire

D'ordinaire, on ramène à deux, le sens global du temps que se représente la conscience humaine: conception cyclique et conception linéaire. À laquelle des deux représentations se ramène la pensée africaine du temps?

On éliminerait évidemment le temps linéaire car on ne dispose pas d'indices suffisants qui témoignent de l'existence d'une telle forme de temps dans la culture africaine traditionnelle. Plusieurs auteurs estiment que la conscience du temps linéaire en Afrique, est un phénomène introduit par l'enseignement judéo-chrétien.

On serait donc tenté de penser que l'Africain traditionnel se fait une représentation cyclique du temps. Ceci serait étayé d'abord par le fait que la notion africaine du

temps est essentiellement pratique et événementielle, modelée sur les cycles naturels qui se répètent chaque année. On évoquerait aussi le poids du passé ainsi que certains événements sociaux qui se (re)produisent suivant une périodicité prédéfinie.

En dépit d'une dynamique interne jadis mal connue, les sociétés sans écriture, d'après Jean Poirier, se caractérisent, entre autres, par ce qui suit:

[...] il s'agit de société à évolution lente; ce rythme s'explique par la convergence de facteurs endogènes et de facteurs exogènes: en effet, l'incontestable primat accordé à la tradition fait que la culture est de type répétitif; la novation y est donc beaucoup plus difficile qu'ailleurs; d'autre part, le milieu extérieur change peu, ce qui entraîne une technologie et une économie stable³⁵³.

Poirier ajoute:

La dynamique des sociétés traditionnelles est moins linéaire que cyclique: les tensions et les conflits (parfois nombreux et importants) qu'on décèle se trouvent plus ou moins compensés, neutralisés - on pourrait dire «récupérés» - par la mise en jeu de divers systèmes d'auto-régulation très efficace; [...] la mécanique l'emporte sur la dynamique³⁵⁴.

Dans un ouvrage sur les Bayaka au Zaïre, le prêtre catholique L. de Beir, écrit, dans un langage qui manque de nuance:

La tradition et les coutumes ont comme effet sur l'individu, qu'il vit au jour le jour. Les événements se succèdent et se répètent; le travail des champs se

³⁵³ J. POIRIER, "Historicité...", dans *Perspectives nouvelles...*, (1974), p.23.

³⁵⁴ *Ibidem*, p.23.

poursuit comme au temps des grands-parents, on chasse comme chassaient autrefois les ancêtres³⁵⁵.

Il n'en va pas autrement pour les Nzabi d'après Georges Dupré:

L'histoire nzabi, modèle de répétition, est elle-même le lieu d'une répétition qui, affectant les rites et les personnages, n'est pas une de ses moindres difficultés.

[...]

C'est par la technique de la répétition que le présent se conforme à l'histoire passée, c'est par elle que les contradictions sociales au lieu d'être motrices du devenir sont maintenues dans un ordre qui les neutralise³⁵⁶.

Au regard des propos qui précèdent, on dira évidemment que l'Afrique traditionnelle véhicule un mode de représentation du temps et de l'histoire de type cyclique.

Dans la langue du Rwanda, on attribue à une femme, vivant sous le règne de MIBAMBWE III 'SENTABYO (vers 1741-1746), la réflexion suivante passée ensuite dans la langue et servant de dicton: «Ko būcyā būkīra, amāhērēzo azaba ayahe? "Puisqu'il fait jour, puis nuit, le terme final quel en sera-t-il?"»³⁵⁷.

Cette interrogation aurait sombré dans l'oubli si la sagesse populaire n'en avait fait un dicton s'appliquant aux événements et phénomènes qui reprennent leur cours ininterrompu au moment où on croyait atteindre le terme

³⁵⁵ L. DE BEIR, *Op. cit.*, p. 208.

³⁵⁶ G. DUPRÉ, *Un ordre et sa destruction*, (1982), pp.253-254.

³⁵⁷ A. KAGAME, *La philosophie bantu-rwandaise...*, (1956), p.264.

final de la série, telles la succession du jour et de la nuit, la lunaison, les saisons, l'année, les cérémonies cycliques d'initiation et la reprise des noms dynastiques tous les quatre ans.

Toutefois, ces phénomènes naturels et socio-politiques coexistent avec la conviction universelle de l'irréversibilité du temps et la conscience du caractère "unique" des faits historiques: ce qui entre dans le temps passé ne peut pas se reproduire. D'où cette conclusion de Kagame:

Ainsi l'irréversibilité du temps sert en quelque sorte d'axe central autour duquel tournent les cycles, à l'instar d'une spirale, donnant l'impression d'un cycle ouvert. Chaque saison, chaque génération à initier, chaque 4^e nom dynastique reviennent sur la même verticale, mais à un niveau supérieur³⁵⁸.

Henri Maurier estime qu'il serait abusif d'appliquer le modèle de temps cyclique aux réalités africaines, même si le sens populaire donné aux rites et aux fêtes, aux mythes et aux légendes, peut prêter à cette interprétation³⁵⁹. Il affirme que cette théorie, édiflée à partir des spéculations de la philosophie hindoue et du modèle

³⁵⁸ A. KAGAME, "Aperception...", dans *La culture...*, (1975), p.125.

Le terme "niveau supérieur" rappelle Hegel chez qui il implique progrès. Sans prendre soin d'en indiquer le sens, "niveau supérieur" chez Kagame semble désigner simplement une étape qui se situe à un stade chronologique (quantitatif) élevé, comparativement à l'étape antérieure; et c'est sans un quelconque jugement de valeur.

³⁵⁹ Cfr H. MAURIER, *Philosophie de l'Afrique noire*, (1976), pp.127-129.

grec platonicien³⁶⁰, est impropre à l'expérience africaine; car ici la réalité vraie n'est jamais située dans un ailleurs, mais dans le présent immédiat. Le recours à la tradition n'est pas considérée comme une valeur fondamentale, mais plutôt comme le moyen le plus pratique pour la valeur suprême qui est «le vivre-ensemble-actuel». La tradition est un consensus des vivants, une manipulation toujours actuelle. Si ce consensus s'abrite derrière le prétexte: "les anciens ont fait aussi", c'est qu'il s'agit d'un procédé qui veut limiter les dégâts que l'individualisme pourrait causer.

En plus,

Dans l'expérience relationnelle, le mouvement, le processus est irréversible: les relations se diversifient, se cumulent, s'accroissent au fur et à mesure que la personne vieillit: la mort n'est pas du tout symétrique de la naissance³⁶¹.

Comme on le voit, il n'y a donc pas répétition du même, mais plutôt croissance, expérience cumulative du réseau de relations.

La croissance ne se limite pas seulement aux relations humaines; elle est aussi progrès dans l'histoire, c'est-à-dire avènement dans la trame temporelle d'un mode de vie

³⁶⁰ Pour la philosophie indoue, la vie actuelle, la multiplicité et la distinction des êtres sont des illusions; et pour Platon, la réalité vraie, la vérité de l'être ne se situe pas dans le présent, mais dans un au-delà mythique et absolu, dans un en-avant qui fait fonction d'âge d'or.

³⁶¹ *Op. cit.*, p.128.

plus épanouissant. Dans un article sur la pensée africaine du temps et de l'histoire, Boubou Hama et J. Ki-Zerbo affirment:

Le caractère social même de la conception africaine de l'Histoire lui donne une dimension historique incontestable, car l'Histoire c'est la vie croissante du groupe. Or à cet égard on peut dire que pour l'Africain le temps est dynamique. Ni dans la conception traditionnelle, ni dans la vision islamique qui influencera l'Afrique, l'homme n'est le prisonnier d'un piétinement statique ou d'un recommencement cyclique³⁶².

S'il n'en était pas ainsi, le célèbre géographe et historien arabe Ibn Battûta (1304-1377) n'aurait trouvé à la place de l'empire du Mali que des communautés préhistoriques vivant dans des abris creusés dans des roches et des hommes vêtus de peaux de bêtes.

Boubou Hama et Ki-Zerbo ajoutent:

Dans la conception globale du monde, chez les Africains, le temps est le lieu où l'homme peut sans cesse procéder à la lutte contre la décroissance et pour le développement de son énergie vitale [...]. Se défendre contre toute diminution de son être, accroître sa santé, sa forme physique, la taille de ses champs, la grandeur de ses troupeaux, le nombre de ses enfants [...] est l'idéal des individus comme des collectivités. Et cette conception est incontestablement dynamique³⁶³.

³⁶² BOUZOU HAMA et J. KI-ZERBO, "Place de l'histoire...", dans *Histoire générale de l'Afrique...*, (1980), p. 72.

³⁶³ *Ibidem*, p.72-73.

On lira avec intérêt *La philosophie bantoue* (1965) de Tempels, spécialement le chapitre II "L'ontologie des bantous", pp.27-47. D'après cet auteur, le concept bantou de l'être signifie force. On peut discuter de cette assimilation; mais on ne peut nier l'importance de la catégorie force dans la pensée et le vécu africains.

Voici, pour étayer ce qui précède, une strophe significative de l'incantation magique chez les Songhai:

Ce n'est pas de ma bouche
 c'est de la bouche de A
 qui l'a donné à B
 qui l'a donné à C
 qui l'a donné à D
 qui l'a donné à E
 qui l'a donné à F
 qui me l'a donné.
 Que le mien soit meilleur dans ma bouche
 que dans celle des anciens.

Cette strophe est une formule qui introduit les incantations magiques chez les Songhai. L'homme qui la déclame affirme ne pas être l'auteur des paroles qu'il va bientôt prononcer. Elles ont été transmises de leur auteur à une série d'autres personnes jusqu'à lui. Il souhaite qu'elles soient meilleures, plus efficaces chez lui que chez ceux qui l'ont précédé. Cet homme a conscience que l'histoire n'est pas affirmation du même, mais qu'elle est perfectible, c'est-à-dire susceptible de progrès.

Certes, la vie est marquée, en Afrique comme ailleurs, par le cycle des saisons, par l'alternance des jours et des nuits et ainsi que par certains événements sociaux périodiques. Mais cela suffit-il pour appliquer la théorie du temps cyclique et du mythe de l'éternel retour au vécu africain? Qu'il y ait retour au même, c'est peut-être vrai. Mais les gens ne sont pas aussi dupes du fait que le temps passe, que les événements se succèdent, et que un petit-fils n'est pas une reproduction de son grand-père. Il y a

là une idée de singularité et de l'unicité des individus et des événements.

Aussi Henri Maurier préfère-t-il parler d'un temps devenant de plus en plus massif, d'un temps oscillant, pendulaire allant et revenant, en ajoutant un peu plus; constituant ainsi un cours à la fois cyclique et vectoriel. Une approche pareille à la conception spirale du temps de Kagame. Il y a ainsi chez l'Africain volonté constante de se réclamer du passé, qui constitue pour lui une justification, mais il y a aussi volonté de progrès, exhortation pour l'avenir.

Il faut sans doute souligner l'évocation quasi régulière de la tradition et la majoration du passé par rapport aux deux autres extases temporelles. Et cela, pour deux raisons, à en croire Kagame:

D'abord parce que, sans lui [passé], le présent, le temps de l'actuelle génération n'existerait pas. [...] Cela signifie, en effet, non pas simplement que les hommes actuels n'existeraient pas, ce qui serait une vérité banale, mais que la langue de telle zone concernée n'aurait pas été formée; que son territoire n'aurait pas été créé; que ses coutumes sociales n'existeraient pas; que ses institutions politiques n'auraient pas été mises sur pied; que son droit coutumier n'aurait pas été élaboré; que son système économique et la diversité de ses industries, de ses métiers, etc., n'existeraient pas. En un mot, que la culture propre à cette zone n'aurait pas été formée et qu'en conséquence ses habitants auraient disparu de ce bas monde. Voilà un premier aspect du «passé» (c'est-à-dire de l'ensemble des activités par lesquelles les ancêtres ont marqué leur temps et qu'ils ont transmises à leur descendants). De tout cela, les hommes du «présent» sont redevables

aux générations d'ancêtres et ils sont fiers de leurs réalisations³⁶⁴.

Kagame formule la deuxième raison comme suit:

[...] la culture bantou met en relation étroite les ancêtres et leurs descendants, ceux-ci étant convaincus qu'ils ne continueraient pas à exister dans le «présent» et ne pourraient pas perpétuer leur lignée sans la protection des ancêtres. Ils doivent donc se tourner vers ces derniers pour s'assurer l'intervention tutélaire qu'ils en attendent, mais cela ne signifie nullement qu'ils ne s'orientent pas vers les temps à venir, puisque la fin ultime de l'homme, dans leur système philosophique, est la perpétuation de la lignée. Ils se tournent donc vers le «passé» pour assurer leur avenir individuel et l'avenir de leur descendance³⁶⁵.

Voilà qui expliquerait, jadis, le capital du passé et de la tradition. Seulement, l'on ne doit pas hâtivement conclure que la tradition est figée et, par conséquent, se transmet d'une génération à une autre sans une quelconque réévaluation ni un nécessaire réajustement au regard des conditions existentielles du moment ou en fonction de nouveaux idéaux que se définit une société. Henri Maurier dit à juste titre:

[...] au niveau des personnes déjà-là, la tradition est actualité. Elle est sans doute une mémoire, mais une mémoire pour le présent; une certaine façon de regarder le présent et le futur immédiat [...] On ne saurait assimiler la tradition à l'immobilisme absolu, ou à une répétition automatique et rigide du passé³⁶⁶.

³⁶⁴ A. KAGAME, "Aperception...", dans *La culture...*, (1975), p.116.

³⁶⁵ *Ibidem*, pp.116-117.

³⁶⁶ H. MAURIER, *Op. cit.*, p.68.

§4. Conclusion du chapitre

Ce paragraphe de synthèse se propose de dégager, à la lumière de ce qui précède, les traits essentiels du temps africain, tel qu'il était vécu et représenté dans la culture traditionnelle.

Comment se définit le concept de temps africain? Le temps, dans la pensée traditionnelle africaine, ne se définit pas d'un trait. Il est complexe en ce sens qu'il couvre plusieurs aspects. Tantôt, il se conçoit comme le cours de cycles, sous une forme spirale, qui insère l'existence des êtres et le déroulement des événements; tantôt il se définit comme rythme régulier et permanent de certains phénomènes astronomiques. Parfois il désigne les unités qui le composent: heure, jour, lunaison, saison, période, année, moisson, cycle, génération, passé, présent, futur, etc.

Autant de contextes d'emploi qui invitent à penser que l'essence du temps consiste dans la succession, dans le fait de durer, peu importe que par cette succession les faits reviennent toujours au point de départ, qu'ils se situent chaque fois à un niveau supérieur de l'axe central, ou qu'ils se placent sur un cours considéré linéaire, ou encore qu'il qualifie des unités de mesure qui se succèdent les unes aux autres.

Dans son essence, la notion de temps, comme succession, est universelle. Ce qui paraît caractériser de prime abord le temps de l'Africain d'avant l'expansion occidentale, c'est son caractère astronomique et événementiel - n'en serait-il pas ainsi pour toute société dont le niveau du développement technologique est encore assez rudimentaire? En effet, le temps semble vide aussi longtemps qu'il n'y a pas d'événements qui viennent l'estampiller. De ce point de vue, le temps consiste dans un enchaînement des événements, des faits humains et naturels, déjà réalisés, en cours de réalisation ou devant se réaliser. Le jour, le mois, la saison, l'année, sont tous définis par des activités spécifiques qui les marquent. Nous avons fortement souligné plus haut combien la représentation du temps en Afrique est intimement liée aux phénomènes naturels et aux activités sociales, économiques, politiques, pour nous dispenser d'y insister.

Par conséquent, et c'est le deuxième trait, ce temps est moins quantifié que qualifié: il faut même dire qu'en dépit d'une habitude de convenance qui facilite la régulation, il y a plutôt dysperception temporelle au niveau de la quantification, c'est-à-dire dispersion de jugements dans l'appréciation quantitative de certains repères de temps. L'horaire de la journée est segmenté en des périodes qualifiées d'après des éléments descriptifs et non pas de quantification utilisant le nombre. Les événements sont

datés en référence à des clef-repères. Bref la durée est perçue qualitativement et ne s'insère pas dans des séquences ordonnées à partir d'un étalon de mesure exacte.

En troisième lieu ce temps paraît revêtir un caractère mythique et sacré. Dans la conscience sociale, le temps n'est pas neutre; il est chargé de valeur affective: il apparaît comme bon ou mauvais. Le temps est sacralisé, immergé tout entier dans la symbolique. C'est ainsi qu'au niveau de la vie quotidienne, les jours de semaine ont des statuts particuliers: certains sont fastes, d'autres néfastes. Dans certaines sociétés, certains jours ont des dieux particuliers, tandis que le dernier de la série est commun à tous les dieux.

Le jour symbolise la puissance, la vie, le bien; la nuit, le mal. Aussi est-il rare de rencontrer des vivants en pleine nuit. La tradition populaire interdit de héler un individu par son nom, la nuit. Il est conseillé de l'approcher et non de crier comme c'est courant la journée. Agir ainsi c'est livrer l'esprit de l'interpellé aux mauvais génies et sorciers. Rarissimes sont les travaux que l'on exécutaient la nuit. Par contre, l'initiation au *mungonge* et au *giwila* (chez les *Aphende*, *tshokwe*, *Bayaka*, *lunda*, etc.), rites redoutés réservés à une classe d'âge adulte, ont lieu plutôt la nuit.

Le temps mythique intègre dans l'actualité aussi bien les vivants que les trépassés. Les générations passées en

effet ne sont pas perdues pour le temps présent. Elles restent à leur manière toujours contemporaines et aussi influentes sinon davantage que de leur vivant.

Plus profondément encore, la tradition orale enregistre au compte d'un temps mythique des progrès réalisés dans l'espace et dans le temps, assignant ainsi à Dieu ce qui procède de la capacité créatrice des hommes³⁶⁷.

Un autre trait caractéristique du temps africain c'est sa dimension sociale. Certes l'aspect social du temps est un phénomène universel. Il est né d'une exigence simple: les hommes ne peuvent trouver dans la succession de leurs états d'âme assez de points de repères valables pour toutes les consciences. Le propre des durées individuelles est qu'elles possèdent un contenu différent pour chaque conscience. Pire encore: la conscience solitaire ne possède pas de repères fixes. Seul le groupe donc, où qu'il soit, est capable de fournir aux consciences un appareil régulateur, fondé sur un rythme régulier des cycles astronomiques déjà décrits plus haut. Ce fait est universel.

³⁶⁷ Une légende Gikuyu explique comme suit l'invention de la technique de la fonte du fer: Mogai (Dieu) avait partagé les animaux entre les hommes et les femmes. Mais celles-ci ayant été trop dures, leurs bêtes s'échappèrent et devinrent sauvages. Les hommes intercédèrent alors auprès de Dieu en faveur de leurs femmes en disant: «Nous voulons, pour vous honorer, sacrifier un agneau: mais nous ne tenons pas à le faire avec un couteau de bois, pour ne pas encourir les mêmes risques que nos femmes». Dieu les félicita alors pour leur sagesse; et pour les doter d'armes plus efficaces, leur apprit la technique de la fonte du fer.

Néanmoins, il revêt une note tout à fait particulière dans une société fortement solidaire et intercommunicative comme l'Afrique, où le cycle annuel est marqué de plusieurs événements qui exigent la communion, la coparticipation et la collaboration de tous. Ce mode d'être va au-delà de la communication et de l'intégration sociale pour devenir une manifestation de vitalité, de fantaisie collective, presque de "joie sociale", surtout d'"empathie"³⁶⁸.

Certes, à cause de l'expansion de la vie urbaine, de l'économie monétaire, du travail salarié, de la promotion personnelle, de la scolarisation, etc, l'individualisme entame largement les sociétés africaines. Au même moment cependant, se constituent des nouvelles formes de solidarité, qui mettent à l'avant plan le caractère relationnel de la personne humaine.

C'est avec raison que Maurier souligne que les relations humaines, en Afrique, appartiennent à la structure origininaire de l'être humain:

Nous devons surtout faire remarquer que ces relations n'ont pas lieu entre des êtres déjà constitués en eux-mêmes, se suffisant, entités isolées, et complètes en soi, de telle sorte qu'il leur adviendrait par surcroît des relations plus ou moins enrichissantes ou indésirables. Ici la relation constitue la personne, qui ne s'édifie, ne se promeut, ne vit que par et dans ces relations³⁶⁹.

³⁶⁸ Cfr D. PIRZIO-BIROLI, *Révolution culturelle*, (1983), p.19.

³⁶⁹ H. MAURIER, *Op. cit.*, p.57.
 Dans le contexte du développement communautaire, on peut espérer un rendement plus grand lorsqu'on s'associe pour travailler; surtout si on mêle le rythme et l'émula-

Être avec autrui est un donné structurel. Mais il y a en plus un travail en profondeur que le sujet accomplit chaque jour dans son rapport à l'autre, de manière à réaliser une coexistence plus épanouissante, davantage humanisante. C'est dire que être-avec est un fait, mais travailler pour une relation plus humaine constitue une tâche, une tâche noble.

Nous sommes dans la temporalité tout comme nous sommes dans la solidarité avec les autres hommes du passé, du présent et de l'avenir. Il y a une articulation entre socialité et temporalité: la temporalité est aussi une dimension de la socialité en ce sens que être se définit en Afrique comme être relationnel. Et un être relationnel est d'abord membre d'une communauté (la famille, le clan, etc); ce qui place l'individu dans une espèce de présent de sa génération par rapport à la génération qui l'a précédé, qui est un passé, et par rapport à la génération à venir, qui est un futur. L'assomption de l'héritage culturel, pas seulement pour les Africains mais pour tout être humain, est assomption aussi de la dimension temporelle, en tant qu'assomption d'un projet que l'on tient d'un passé, et projection vers le futur. L'héritage n'est pas clos; il est

tion. L'Afrique se prête bien à cette expérience, en particulier dans le milieu rural où, lorsque le travail doit être exécuté rapidement, on réunit des groupes importants, en animant le mouvement par les rythmes qui provoquent ainsi l'émulation.

à vivre dans le concret: ce vécu dans le concret, les différentes situations inédites auxquelles on se trouve confronté et l'émergence de nouvelles aspirations, remodelent cet héritage de manière à ce que le sujet puisse le mieux se réaliser.

La vision africaine du temps recèle une ressource importante, à savoir la temporalité comme moment de plénitude, comme lieu d'épiphanie ou de théophanie. La temporalité comme moment de plénitude désigne le temps fondateur de tous les temps, le temps du vécu total, par lequel des moments référentiels sont intensément vécus. Il s'agit d'une récapitulation, d'une manière de renouer avec un temps où tout s'est réalisé et où tout était possible.

Le temps de plénitude, c'est le temps d'émergence de presque toute la densité humaine, de toute la vitalité du sujet. Cette dimension du temps peut être vécue de façon responsable de manière à ce que l'homme puisse le mieux émerger, que Dieu puisse le mieux apparaître ou que son règne en tout cas puisse être le mieux vécu. Quand on ne vit pas la temporalité dans cette perspective-là, le reste semble agitation: on court après l'argent, on fait le travail de manière routinière parce qu'il faut l'accomplir en autant d'heures, dans telle période, mais sans aucune articulation à une conception beaucoup plus riche du temps lui-même en tant que lieu d'apparition à soi de l'homme, de

Dieu à l'homme. Une ressource importante, mais qui a été éclipsée par le temps chronométré en Occident.

À cause de son caractère astronomique et de la majoration du passé, le temps africain est souvent qualifié de répétitif - de cylindrique, dirions-nous. La répétition périodique est le symbole de l'immuable, de l'identitaire, et même de l'éternité. L'être est ce qui est, c'est-à-dire permanent, identique à soi. La périodicité révèle le temps comme fondé dans l'éternité, comme sacré. La périodicité est produite par l'alternance, le passage des contraires l'un dans l'autre, du jour à la nuit, de la nuit au jour. Les pôles qui s'opposaient s'échangent, se neutralisent et dévoilent leur identité. Les individus y sont considérés comme actualisations différées de l'origine intemporelle et permanente, comme différenciations de l'identique.

Jean Poirier, L. De Beir, Georges Dupré, J. Mbiti et bien d'autres, partagent à quelques nuances près ce point de vue. Cela se comprend de quelque façon en ce sens qu'en plus des deux raisons avancées plus haut par Kagame, il faut ajouter que chaque société comprend des schèmes - hérités du passé pour la plupart - à partir desquels se définit le mode d'être individuel et collectif³⁷⁰. Par un contrôle social rigoureux, ces schèmes qui ont pour

³⁷⁰ Une telle perception du temps traduit une certaine appréciation de la personne humaine. À cause du conformisme aux modèles anciens, l'indépendance et l'originalité de l'individu ne présentent pas assez de valeur.

finalité l'intégrité, la pérennité et le bien de la collectivité, perpétuent une existence archétypale. Une telle société a des possibilités de changement extrêmement limitées et sa stabilité est garantie par un mécanisme rigide et global de contrôle social.

Cette volonté d'être, ce désir de pérennité, se retrouve aussi, à quelques nuances près, dans les sociétés africaines traditionnelles. Notons toutefois que ces sociétés, non seulement sont animées par un dynamisme interne, plus souvent méconnu, mais encore se trouvent en pleine mutation. Aussi observe-t-on un réajustement des perspectives temporelles.

La tradition elle-même ne se définit pas de manière figée; elle est fondamentalement interprétation: c'est comme une lecture et une reprise du substrat culturel, qui supposent continuité et rupture, continuité et rupture s'expliquant par la volonté d'avenir impliquée dans la tradition. Comme tout héritage, l'héritage culturel n'est pas clos, voué à l'adoration; il n'existe comme héritage que dans l'acte même d'être épuisé et d'être transformé en vue de plus-être. Comme volonté d'être et de dépassement ou comme volonté d'avenir, la culture et la tradition ne s'opposent pas au développement, au contraire elles y sont comme naturellement attirées³⁷¹.

³⁷¹ Cfr O. OKOLO, "Philosophie...", dans *Revue...*, (1990), p.22.

Il n'en va pas autrement pour Eboussi Boulaga qui explique que la tradition ne devrait pas s'opposer au futur. Telle qu'elle doit fonctionner, la tradition, dit-il, implique un impératif de réalisation dans l'avenir sous forme de communauté de destin, sous forme de destinée. Le passé n'est que dans un rapport avec une activité et un projet. Toute autre approche ne fait que substantifier la tradition³⁷².

Toute société est en devenir, connaît des changements; mais (surtout) depuis la colonisation et les indépendances, le rythme de ces changements en Afrique s'est accéléré.

En ce qui concerne la conscience du temps, l'auteur de *Religions et philosophie africaines* constatait en 1969:

En partie grâce à l'enseignement des missionnaires chrétiens, en partie à cause de l'éducation de type occidental, sans compter l'invasion de la technologie moderne avec tout ce qu'elle implique, les Africains sont en train de découvrir la dimension future du temps. Sur le plan social, cela les pousse à établir des projets à échelon national pour le développement économique, [...] l'extension des facilités touchant l'instruction, etc... Cependant, le passage entre la structure centrée sur les notions traditionnelles du temps et une structure qui devrait intégrer cette dimension du futur n'est pas aisée et pourrait bien être, entre autres, à la source de l'instabilité politique de nos pays. Ainsi, de nombreux chrétiens évitent d'affronter les problèmes de la vie pour se borner à espérer et à attendre le paradis³⁷³.

³⁷² Cfr F. EBOUSSI BOULAGA, *La crise du muntu...*, 1977, p.151.

³⁷³ J. MBITI, *Op. cit.*, p.38.
Y a-t-il réellement des africains qui, par suite d'une intériorisation irresponsable de la dimension future du temps, esquivent les difficultés de la vie et se bornent à attendre le paradis?

Et Mbiti conclut:

La découverte et l'expansion de la dimension future du temps contiennent des possibilités importantes et de grandes promesses pour toute la vie des Africains. Si elles sont maîtrisées et canalisées à des fins créatrices et productives, elles seront sans doute bénéfiques, mais il se peut aussi qu'elles échappent au contrôle et qu'elles précipitent à la fois la tragédie et la désillusion³⁷⁴.

Deux observations sur les propos qui précèdent. D'abord le fait du réajustement des perspectives temporelles, indique que, comme tout homme, l'Africain n'est pas un être déterminé, que chacune de ses réalisations n'épuise pas ses possibilités d'avoir et d'être.

Deuxièmement, notons que la conscience du futur dans la culture africaine ne date pas de la pénétration européenne. La pensée et le mode d'être des Africains recèlent de nombreux éléments qui témoignent d'un souci de leur avenir³⁷⁵. Ce qui paraît plutôt évident depuis l'expansion

³⁷⁴ Ibidem, p.38.

³⁷⁵ Nous ne voudrions pas nous attarder sur les indices qui permettent d'affirmer l'existence des formes de dynamique et le souci pour le futur dans l'Afrique traditionnelle. Les lecteurs intéressés à ce débat voudraient-ils consulter, parmi tant d'autres, les auteurs susmentionnés:

- J.-L. BOUTILLIER, "Le temps...", dans *Cahiers...*, (1968), p.51.
- P. ÉTIENNE, "Art. cit.", p.17 et 32.
- A. HALLAIRE, *Paysans montagnards...*, (1991), p.102, 111 et ss.
- G. NICHOLAS, *Dynamique sociale...*, (1975), pp.237-239.
- D. NOTOMB, *Humanisme africain...*, (1965), p.139.
- D. PAULME, *Op. cit.*, pp.149 et 169.
- D. PIRZIO-BIROLI, *Op. cit.*, 29.
- P. TEMPELS, *La philosophie bantoue*, (1949).
- C.A. DIOP, *Nations nègres et culture...*, (1979).

occidentale, c'est la conscience *plus aiguë* de cette extase future, la volonté de maîtrise du devenir, et le souci de planification à long terme.

Toujours est-il que les perspectives temporelles en Afrique nécessitent une redéfinition et une réorientation à des fins créatrices. Ce dont il est question dans le chapitre qui suit.

Chap. 2. CONSCIENCE DU TEMPS ET PROJET DE DÉVELOPPEMENT

La conception africaine du temps explique-t-elle, ne serait-ce en partie, la situation de sous-développement du continent? Est-il légitime de redéfinir aujourd'hui d'autres formes d'intériorisation du temps qui puissent contribuer à l'amélioration des conditions d'existence de l'Africain? Les catégories traditionnelles du temps africain recèlent-elles quelque valeur qui aiderait à définir de nouvelles perspectives temporelles? Autant de questions auxquelles essaie de répondre ce chapitre.

On serait tenté, pour répondre à la première question, de dire, à la suite de Mbiti, De Beir, Yves Person et bien d'autres, qu'à cause de son mode d'être et de représentation répétitif et de l'absence de la dimension future, l'intériorisation des catégories traditionnelles du temps africain, pourrait expliquer les conditions de carence matérielle qui prévalent dans ce continent.

En 1986 nous avons essayé de montrer³⁷⁶ que, en dépit de quelque importance qu'elle revêt, on doit reconnaître que dans le contexte de la modernité - à partir de la rencontre avec l'Occident et de son projet de domination, de dépossession de la capacité d'initiative histo-

³⁷⁶ Cfr M. MUSAMBI, "Une vision...", dans Zaïre..., pp.553-554.

rique de l'Afrique -, la conception traditionnelle africaine du temps peut constituer un facteur de sous-développement du continent à cause de son mode répétitif de représentation du monde et de socialisation, qui, loin d'insuffler l'esprit créateur et innovateur, aménage par contre un espace qui régénère les archétypes et paradigmes. Le système éducatif de l'Afrique traditionnelle consisterait à former, non des sujets autonomes responsables, mais des esprits respectueux de l'ordre social établi. Dans ce contexte, il semble bien difficile d'opérer un processus d'altérité.

Mais seulement, la question n'est pas aussi facile qu'on le croirait. D'abord il paraît difficile d'expliquer comment cette conception du temps n'a pas pu empêcher, dans le passé, la naissance et le développement en Afrique des civilisations prospères, niveau auquel bien d'autres sociétés ne sont parvenues que beaucoup plus tard³⁷⁷.

Ensuite parce que les recherches menées sur les causes de sous-développement en Afrique, comme ailleurs du reste, met en évidence une complexité de facteurs endogènes et

³⁷⁷ Sur l'antériorité de la (des) civilisation(s) africaine(s), nous suggérons:

- C. A. DIOP, *Nations nègres et cultures...*, (1979).
- C. A. DIOP, *L'Afrique noire précoloniale...*, (1960).
- *Histoire générale de l'Afrique*, (1980, 1985, 1990).
- R. GARAUDY, *Pour un dialogue des civilisations...*, (1977).
- J. KIZERBO, "De l'Afrique ustensile...", dans *Dépendance...*, (1980).
- Y. LACOSTE, *Les pays sous-développés*, (1960), pp.48-49.

exogènes. On peut noter à titre simplement indicatif: d'abord et surtout le dépeuplement, la désarticulation et la destruction des systèmes sociaux, politiques et économiques par la traite des Noirs, la colonisation et la néo-colonisation. Viennent ensuite les obstacles naturels, le mode répétitif de représentation et de socialisation³⁷⁸.

Le sens du temps ne saurait donc à lui seul rendre compte des conditions infra-humaines de la majeure partie des sociétés africaines.

La conception africaine du temps ne génère pas en soi le sous-développement. À quelle condition serait-elle donc sous-développante? Il semble bien que c'est seulement combinée avec les autres causes du sous-développement, et peut-être même à cause d'elles, que la perception africaine du temps, accentue la perte d'initiative historique qui constitue pourtant le nerf même du développement. Pendant que l'africain, enraciné dans son passé, se rive à l'instant présent et guette les signes d'un retour des temps de bénédiction passés, ceux qui par des mécanismes divers le dominent, préparent systématiquement les processus par lesquels s'opèrent la choséification, la déperson-

³⁷⁸ Pour plus de détails à propos des causes du sous-développement de l'Afrique, on peut consulter entre autres:
 - *La traite négrière du XV^e au XIX^e siècles...*, (1979).
 - *Histoire générale de l'Afrique*, VII, (1985).
 - J.-M. ALBERTINI, *Mécanismes du sous-développement...*, (1981).
 - Y. LACOSTE, *Les pays sous-développés*, (1963), pp.48-76.
 - H. R. d'ORFEUIL, *Le tiers-monde*, (1987), pp.23-44.

nalisation, la marginalisation et la dépossession de l'avenir de l'africain³⁷⁹.

Le mode d'être de l'Africain est en pleine mutation, non seulement à cause d'un dynamisme interne mais encore et surtout à cause de la mondialisation des systèmes politique, économique, scientifique et culturel. Cependant cette planétarisation de la culture risque d'accélérer la perte d'initiative historique de l'Africain si celui-ci ne définit pas le processus de son intégration à cette culture "universelle". Quelle serait, du point de vue de l'influence qu'un facteur peut avoir sur le développement, la conception du temps à préconiser pour un épanouissement de l'Africain?

Évidemment, pour nous, la réponse consiste dans la théorie du temps telle que formulée dans la deuxième partie de ce travail, cependant subsumée et enrichie par des apports de la pensée africaine du temps. L'Afrique devrait éduquer ses membres dans le sens d'une perception du temps qui soit "vectorielle" et projective, unitaire, continue, cumulative et dialectique, appropriée au niveau de la conscience individuelle et sociale, enrichie du temps de plénitude et du temps comme lieu de socialité vivante.

Les pays africains gagneraient à éduquer davantage leurs membres dans la perception vectorielle du temps et à

³⁷⁹ Cfr M. MUSAMBI, "Une vision...", dans *Zaire...*, p.554.

se soucier, plus que hier, de leur avenir. Cette conscience du temps devrait se réaliser, entre autres, par une représentation supérieure de soi, une désacralisation du temps et du monde, un pouvoir de prévision, une capacité de fixer des objectifs, un souci de planification, un désir de transcendance, par la préférence d'un sacrifice momentané des satisfactions immédiates pour un avenir meilleur, éloigné et plus étendu, mais surtout par une volonté politique et une prise en charge de son devenir. Car dans la situation de dépendance où elle se trouve, l'Afrique n'a pas un avenir propre; "son avenir" est conçu par des cultures qui la dominent et qui maîtrisent le développement³⁸⁰.

Le développement est (ou doit être) un processus par lequel on accède à plus d'autonomie et à plus de maîtrise de son histoire propre. Le développement est passage d'une situation à une autre, qui puisse être meilleure, en tant que source créatrice d'initiative sur soi-même, sur son futur. Le projet de développement est essentiellement projet de liberté, dans la mesure où progressivement

³⁸⁰ Pour K. Marx, les sociétés les plus industriellement développées ne font que montrer à celles qui les suivent dans l'échelle industrielle une image de leur avenir. Dès l'instant où les sociétés les plus faibles reçoivent passivement le modèle de développement, elles deviennent l'objet de transformations structurelles importantes, qui se réalisent rarement en accord avec leurs intérêts réels. C'est l'association de ces deux facteurs - situation de dépendance et transformations provoquées par des intérêts extérieurs - qui créerait la base principale du sous-développement.

l'homme se libère des contraintes que la nature fait peser sur lui pour pouvoir se sentir davantage chez lui, mais aussi davantage épanoui selon les visées qui sont les siennes.

Comme on l'a montré, la conscience d'un monde futur, propre et meilleur, assumé, et soutenu par une volonté politique de le construire, est un facteur mobilisateur et incitateur pour opérer un processus de développement. Mais pour que l'avenir soit une réalisation plénière de soi, il faudra que l'analyse intègre les valeurs africaines en même temps qu'elle identifie les déséquilibres pathologiques qui menacent l'avenir même des sociétés africaines. C'est dire combien le souci du futur ne constitue pas une négation dogmatique du passé. Le développement lui-même n'est pas négation absolue de ce qui fut, mais sursomption, c'est-à-dire dépassement et intégration. Mais la reprise de valeurs anciennes ou traditionnelles suppose qu'il leur soit défini de nouvelles formes d'actuation.

C'est pourquoi tout effort de développement devrait privilégier une harmonisation entre les trois extases temporelles pour une véritable promotion intégrale et intégrée de la personne et de la société, afin d'éviter de former une société ou un type d'homme éclectique. L'Afrique se prêterait bien à l'exigence d'un développement intégral et intégré, car, ainsi que le dit Eboussi,

[...] les sociétés africaines sont «globales», caractérisées par l'interdépendance équilibrée de leurs divers

aspects, économie, organisation sociale, représentations. Ceux-ci sont autant d'ensembles qui se déterminent réciproquement pour constituer un tout harmonieux. Leur originalité doit être recherchée, en effet, dans leur conception des rapports des hommes entre eux et des hommes avec la nature. Elles visent à l'harmonie et à l'intégration par solidarité sociale et cosmique³⁸¹.

Unitaire, cette vision de temps devrait être continue et dialectique. Continue en ce sens que l'Africain devrait se pénétrer de l'idée de maîtrise à long terme de son devenir. Le développement n'est pas une disposition spontanée ou un fait ponctuel; il constitue bien au contraire un processus, c'est-à-dire une marche durative et cumulative vers un épanouissement total de la personne. En même temps l'Africain devra considérer que toute étape franchie dans son combat pour le développement devrait être néantisée et subsumée pour plus d'humanité, plus de liberté, et pour un meilleur espace vital. D'où l'importance de la fonction critique, qui doit se traduire par l'évaluation progressive du devenir de la société.

La conception dialectique et continue du temps n'annule pas cependant la valeur du temps de plénitude, temps fondateur de tous les temps, par lequel les moments référentiels sont intensément vécus et régénérés. Il s'agit d'une récapitulation, une manière de renouer avec un temps passé où tout s'est réalisé et où tout était possible. Le travail rythmé ou exécuté ensemble, les cérémonies culturelles, les rites et autres événements solennels de régénéra-

³⁸¹ F. EBOUSSI BOULAGA, *Op. cit*, p.159.

tion du temps en Afrique (naissance, imposition du nom, circoncision, mariage, mort et funérailles, intronisation, etc), sont autant de modalités par lesquelles l'Africain vit le temps en tant que lieu de vitalité, d'épiphanie, d'anthropophanie et de théophanie.

À partir du temps de plénitude tous les autres instants, même chronométrés, se trouvent transfigurés en quelque sorte, parce que ce sont des instants ou des périodes de temps qui reçoivent une signification nouvelle en tant que moments d'un déploiement dans l'espace et dans le temps, où s'accomplit une destinée particulière. Le temps de plénitude va au-delà de l'instantanéisme, et donne à l'instant une dimension de confluence par rapport au passé, et de lumière par rapport à l'avenir. Lieu d'émergence à soi, cette dimension du temps vient apporter richesse et nuance par rapport au projet d'une conception de temps articulée au projet de développement. Par là, l'Africain s'ouvre au futur conscient qu'il apportera à l'histoire mondiale un mode distinct d'être (son altérité) tout aussi valable que les autres.

Par divers mécanismes d'éducation et d'intégration librement définis, la perception "linéaire" et projective, unitaire, continue et dialectique, en tant qu'elle intègre aussi la notion de temps de plénitude, devra être assumée tant au niveau de la conscience individuelle qu'à celui de la conscience collective.

Au niveau individuel, il s'agit, pour l'Africain, de prendre conscience du fait que l'être de l'homme consiste dans le dépassement perpétuel de soi, à l'image de la succession caractéristique du temps. Mais, loin de constituer une donnée naturelle, ce pouvoir être doit être posée comme une tâche, comme un horizon. Cela peut se manifester par une mobilité de l'esprit et une aptitude au changement; mobilité et aptitude qui doivent sous-tendre tout effort de génération et régénération de soi.

Assumée au niveau du sujet, la conception du temps que préconise notre travail, doit devenir une exigence de la société elle-même. L'homme naît dans un monde déjà riche d'une histoire, avec des intentions à reprendre, des projets à continuer, bref un monde déjà défini par d'autres temporalités. Les horizons temporels sont constitutifs de la structure intersubjective de la conscience.

La dimension sociale du temps n'est pas seulement celle mathématique que véhicule la civilisation technologique pour réguler et coordonner les activités, mais aussi celle propre aux sociétés africaines, qui marque et solennise le travail communautaire, les fêtes et autres événements sociaux par lesquels se trouvent consacrées la communion des esprits et la socialité - voilà qui devrait remédier à la dimension pathologique du temps mécanique.

Ainsi qu'on l'a vu plus haut, pour le sujet qui nous concerne, le temps social a comme corollaire, un développe-

ment défini comme avancée vers une meilleure humanité, c'est-à-dire qui élève l'ensemble de la société et non seulement quelques-uns de ses membres privilégiés. Ce développement appelle à un accroissement de la solidarité et de la coopération - le développement n'est pas un phénomène spontané et atomiste; il est le résultat d'un agir-ensemble.

Ce n'est pas tout: dans la lutte pour leur développement, les sociétés africaines devraient souligner et intégrer davantage dans le substrat de leurs sujets, la dimension mathématique du temps qui implique précision, databilité, mesure rigoureuse de la durée, planification à court, moyen et long terme, plutôt que de se remettre à des systèmes imprécis et événementiels de leurs calendriers traditionnels que justifiait jadis l'état rudimentaire de leurs technologies.

Quelque part donc, l'Africain devra davantage assumer le fait que le temps peut être chronométré, mesuré; et que lorsqu'on a conscience du temps qui passe, on ne peut plus se comporter d'une façon nonchalante vis-à-vis de ce temps-là. Il n'est pas difficile de constater que la valeur du temps s'est accrue à mesure que l'individu prenait davantage conscience de soi, en tant que personne située dans une perspective temporelle concrète et développant ses capacités pendant le laps de temps de son existence.

La transition vers un décompte mécanique du temps, en Occident, a contribué à révéler les qualités qui devaient attirer l'attention des agents du nouveau mode de production: entrepreneurs, manufacturiers, marchands. Le temps étant perçu comme valeur, il s'est avéré nécessaire de l'utiliser à bon escient.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au début de ce travail, nous nous sommes proposé de définir une théorie du temps qui puisse s'articuler au projet de développement intégré. Il s'agissait, au regard de la question de l'influence qu'un facteur peut avoir sur le développement, d'essayer de répondre à la question: comment concevoir le temps pour que, de ce point de vue, un développement soit possible?

Cette question fondamentale présuppose qu'il y a un rapport entre la manière de concevoir le temps et le mode d'être d'une société, en particulier son niveau de développement. Le rapport entre conception du temps et développement reste sans doute à déterminer. Il peut néanmoins se ramener à cinq axes principaux:

1. Dans son acception physique, le temps est un paramètre de mesure et de périodisation du processus de développement. Aussi le niveau de développement d'une société peut-il se mesurer par sa capacité de gestion et de maîtrise du temps.
2. L'articulation entre le passé, le présent et le futur, peut aider à mieux définir et orienter les projets de développement et à assumer le devenir d'une société. Mais elle peut tout aussi bien générer des paradoxes.
3. En considérant la perception du cours du temps, certaines conceptions du temps constituent un facteur d'épanouis-

sement alors que d'autres seraient sous-développantes ou immobilisatrices.

4. Les progrès de la technoscience influent sur le mode d'être et de penser des communautés humaines, et en particulier sur la perception du temps.

5. L'idée même de développement, en tant qu'elle signifie passage d'un niveau de vie à un autre, évoque nécessairement le concept de temps, l'idée de succession.

On se sera aperçu que le rapport entre la manière d'intérioriser le temps et le mode d'être d'une société est ambivalent: il peut s'avérer développant ou non-développant, voire sous-développant. C'est pourquoi nous nous sommes proposé de définir les conditions d'une articulation entre conception du temps et projet de développement intégré.

Pour ce faire, il a d'abord été examiné la notion de temps et parfois aussi d'histoire chez Aristote, Saint Augustin, Kant, Hegel et Heidegger, en essayant de dégager chaque fois les catégories temporelles qui peuvent aider à définir l'articulation entre conception du temps et développement intégré; évidemment dans un contexte où les préoccupations des uns et des autres n'était pas la question du temps dans son rapport au développement. Mais cette question une fois posée vient donner une unité structurelle à l'analyse de leurs conceptions du temps.

Chez Aristote, il s'est agi des notions suivantes: dimension cosmique du temps, génération et corruption, identité et altérité du temps, la notion de "telos". L'analyse de la problématique augustinienne du temps nous a permis d'identifier, dans leur rapport à la notion de développement, les concepts ci-après: succession et écoulement du temps, unité du temps, le souci pour la mesure du temps, la "temporalité", enfin l'ambivalence du temps historique ou la dégénérescence des êtres temporels et la génération des choses nouvelles, catégories auxquelles se rattachent les concepts de sens de l'histoire, de marche progressive et de raisons séminales. De Kant, nous avons retenu les catégories temporelles que voici: l'idée d'un temps subjectif, simultanéité et intersubjectivité, succession et unité du temps, sens de l'histoire et progrès, le primat de l'avenir. La conception hégélienne du temps et de l'histoire recèle elle aussi des catégories fort intéressantes pour notre sujet: sens de l'histoire, autoconstitution de l'Esprit, représentation supérieure de soi, dialectique et négativité. Temporalité extatique, extases temporelles en tant que modes d'être du *Dasein*, leur unité ainsi que la promotion de l'avenir, sont là les notions qui ont été dégagées chez Heidegger.

La deuxième partie du travail a essayé de mettre en parallèle chacune de ces catégories avec le concept de développement, avant de les intégrer dans l'élaboration

d'une théorie axée sur une vision du temps qui est vectorielle et projective, unitaire, continue, cumulative et dialectique, assumée au niveau de la conscience individuelle et sociale. L'intériorisation d'une telle conscience du temps ne prétend pas *de facto* générer un processus de développement. Elle se veut une contribution au débat sur les conditions de possibilité d'un développement intégral, qui, lui, dépend de plusieurs autres prolégomènes. Condition nécessaire mais pas suffisante, la notion de temps que suggère ce travail ne peut s'avérer développante que dans un contexte de synergie avec les autres facteurs de développement.

Remédiant au caractère essentiellement théorétique des deux premières, la troisième et dernière partie a porté sur le temps tel que vécu dans la société africaine traditionnelle afin de voir s'il explique en partie le marasme social actuel du continent. On s'est aperçu que le concept de temps africain est polysémique. Il désigne aussi bien le cours cyclique des phénomènes naturels et sociaux, que les unités qui composent le temps. Ces différentes acceptions ont cependant un sens fondamentalement identique: le temps signifie succession.

Mais ce qui paraît caractériser le temps tel que pensé et vécu dans la culture africaine traditionnelle, c'est qu'il est événementiel et astronomique, moins quantifié que qualifié, mythique et sacré, un temps social et un temps de

plénitude. À cause de son caractère astronomique et de la majoration du passé, le sens du temps africain peut paraître répétitif; mais il est plutôt cylindrique.

Il s'est avéré que l'intériorisation des catégories traditionnelles du temps africain n'a pas empêché dans le passé l'établissement, dans le continent, de civilisations prospères. Mais ces sociétés ne répondent pas à la notion de développement intégré telle que définie dans cette thèse. Par ailleurs le sous-développement de l'Afrique est lié à plusieurs facteurs exogènes et endogènes. C'est seulement, combinée avec les autres facteurs de sous-développement, et sans doute à cause d'eux, que la perception africaine traditionnelle du temps peut constituer un obstacle à l'effort d'épanouissement intégral de l'Africain.

Aussi la société africaine devrait-elle prendre conscience de la nécessité de réajustement des perspectives temporelles. L'Afrique devra davantage socialiser et éduquer ses membres dans la conscience du temps vectoriel, chronométré et projectif, unitaire, continu, cumulatif et dialectique, assumé au niveau de la conscience individuelle et sociale. Cette perception du temps devrait être enrichie par la dimension sociétale et solidaire et par le temps de plénitude, en tant que lieu d'émergence à soi et d'inter-subjectivité. Ces catégories viennent corriger, dépasser,

enrichir et ouvrir à d'autres dimensions la théorie du temps articulée au projet de développement intégré.

L'Africain et l'Euro-américain auront donc, chacun, un effort à fournir. Le premier, dans le sens d'une maîtrise du temps chronométré; le second, dans le vécu du temps en tant que lieu de socialité, de vitalité et de plénitude.

BIBLIOGRAPHIE

- ALBERTINI, J.-M., *Les mécanismes du sous-développement. Initiation économique*, avec la collaboration de M. Auvolat et F. Lerouge, Paris, Éditions Économie et Humanisme / Les Éditions ouvrières, 7^e édition, (1971).
- ALBERTINI, J.-M., *Mécanismes du sous-développement et développement*, Paris, Éditions économie et humanisme / Les éditions ouvrières, 1981.
- ALEGRIA, J., et al., *L'espace et le temps aujourd'hui* (Points), texte établi avec la collaboration de Minot, Paris, Éditions du Seuil, (1983), voir *L'espace et le temps des autres*, entretien avec Itéanu.
- ALEXANDRE, M., *Lecture de Kant* (Essais philosophiques), textes rassemblés et annotés par G. Granel, Paris, Presses Universitaires de France, (1961), pp.55-64.
- ANTONOPOULOS, G., "Avenir et temporalité de l'homme dans la philosophie antique: quelques aspects (Platon et Aristote)", dans *L'Avenir* (Publications de la Fondation de recherches et d'éditions de philosophie N.H., série "recherches", n° 3), Actes du XXI^e congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue française, Athènes, 1986, Paris, Vrin, (1987), pp.86-88.
- ARISTOTE, *Physique* (I-IV), tome premier (Collection des Universités de France), texte établi et traduit par Henri Carteron, Paris, Les Belles Lettres, troisième édition, (1961).
- AUBERT, J.-M., *Pour une théologie de l'âge industriel*, tome I *Église et croissance du monde*, Paris, Les Éditions du Cerf, (1971).
- AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, T.II, traduction nouvelle avec texte latin par L. Moreau, Paris, Jacques Lecoivre et al., (1854).
- AUGUSTIN, *Confessions*, tome II, livre ix-xiii (Collection des Universités de France), texte établi et traduit par Pierre de Labriolle, Paris, Les Belles Lettres, (1926).

- AYDALOT, Ph., *Essai sur la théorie du développement*, Paris, Éditions Cujas, (1971).
- BERGER, G., *Phénoménologie du temps et prospective. I. La méthode phénoménologique, II. La situation de l'homme, III. Phénoménologie du temps, IV. La prospective*, Paris, Presses Universitaires de France, (1964).
- BLOCH, O., Avant-propos, dans *Entre forme et histoire. La formation de la notion de développement à l'âge classique*, Actes des journées d'études organisées à la Sorbonne les 20 et 27 janvier 1985, 26 avril et 7 juin 1986 par le Centre de Recherches sur l'Histoire des Systèmes de Pensée Moderne de l'Université de Paris I - Panthéon Sorbonne, dirigé par O. Bloch, Présentation par O. Bloch, Bernard Balan et Paulette Carrive, Ouvrage publié avec le concours du Centre National des Lettres, Paris, Méridiens Klincksieck, (1988), pp.7-11.
- BÖHM, S., *La temporalité dans l'anthropologie augustinienne*, Paris, Les Éditions du Cerf, (1984).
- BOUBOU HAMA ET KI-ZERBO, J., "Place de l'histoire dans la société africaine", dans *Histoire générale d'Afrique. Tome I. Méthodologie et préhistoire africaine*, directeur de volume, J. Ki-Zerbo, Paris, Jeune Afrique / Stock / UNESCO, (1980), pp.65-76.
- BOURGEOIS, H. et al., *L'expérience chrétienne du temps*, Paris, Les Éditions du Seuil, (1986).
- BOUTILLIER, J.-L., "Le temps et la gestion du temps chez les koulango de Nassiau", dans *Cahiers Orstom, série sciences humaines*, Paris, vol. V, n° 5, (1968), pp.39-52.
- BOUTINET, J.-P., *Anthropologie du projet (Psychologie d'aujourd'hui)*, Paris, Presses Universitaires de France, (1992).
- BOUTOT, A., *Heidegger (Que sais-je?)*, Paris, Presses Universitaires de France, (1989), pp.1-60.
- BRUN, J., *Philosophie de l'histoire. Les promesses du temps*, Paris, Stock, 1990.

- BUNGENER, P. "Problèmes dans la relation entre les Occidentaux et les peuples du «Tiers Monde», dans *La pluralité des mondes. Théorie et pratique du développement*, Paris / Genève, Presses Universitaires de France / Institut d'Études du développement, (1975).
- CARDOSO, F. H., *Sociologie du développement en Amérique latine*, Paris, Anthropos, (1969).
- CHADWICK, H, Augustin, Préface de Jacques Fontaine, traduction de l'anglais par Alain Spiess, Paris, Cerf, (1987).
- CHAIX-RUY, J., *Les dimensions de l'être et du temps (Problèmes et doctrines)*, Paris / Lyon, Vitte, (s.d.).
- CHAIX-RUY, J., *Saint Augustin: temps et histoire*, Paris, Études augustiniennes, (1956).
- CLERO, J.-P., "La notion de développement et les mathématiques de probabilités chez Thomas Bayes", dans *Entre forme et histoire. La formation de la notion de développement à l'âge classique...* (1988), pp.87-102.
- CONCHÉ, M., *Temps et destin*, Paris, Éditions de Megare, (1980).
- COSMAO, V., *Un monde en développement. Guide de réflexion*, Paris, Les éditions ouvrières, (1984).
- COSTE, R., *Morale internationale. L'humanité à la recherche de son âme*, Paris / Tournai, Desclée, (1964).
- COUTURIER, F., *Monde et être*, préface de Bernhard Welte, Montréal, Les Presses Universitaires de Montréal, (1971).
- CROMBIE, J., "L'avenir comme modalité du temps", dans *L'Avenir...*, (1987), pp.149-153.
- D'HONDT, J., *Hegel, philosophe de l'histoire vivante (Epiméthée. essais philosophiques)*, Paris, Presses universitaires de France, 2^e édition, (1987).
- D'ORFEUIL H. R., *Le tiers monde*, Paris, Éditions La Découverte, (1987), pp.23-44.

- DE BEIR, L., *Les Bayaka de Munene N.-Toombo Lengelenge*, Popokabaka, Diocèse de Popokabaka, (1973), pp.207-211.
- DE CONINCK, A., *L'analytique transcendantale de Kant. Tome premier. La critique kantienne* (Bibliothèque philosophique de Louvain), Louvain / Paris, Éditions Béatrice - Nauwelaerts, (1955).
- DE PLINVAL, G., *Pour connaître la pensée de saint Augustin*, Paris, Bordas, (1954), pp.99-114, 164-174.
- DE GARINE, I., *Les Massa du Cameroun. Vie économique et sociale* (Études ethnologiques), Paris, Presses Universitaires de France, (1964).
- DECLoux, S., *Temps, Dieu, liberté dans les commentaires aristotéliens de saint Thomas d'Aquin: essai sur la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Bruxelles, Desclée de Brouwer, (1967).
- DIOP, C.A., *Nations nègres et culture. De l'antiquité égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, Paris, Présence africaine, (1979).
- DIOP, C. A., *L'Afrique noire précoloniale. Études comparées des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique noire, de l'antiquité à la formation des États modernes*, Paris, Présence africaine, (1960).
- DUBOIS, J. M., *Le temps et l'instant selon Aristote* (Bibliothèque française de philosophie), ouvrage publié avec le concours du Centre National de la recherche scientifique, Paris, Desclée, (1967).
- DUPRÉ, G., *Un ordre et sa destruction*, Paris, Éditions de l'Office de la Recherche scientifique et technique Outre-Mer, (1982), pp.203-204, 235-256.
- DUPUIS, X., *Culture et développement. De la reconnaissance à l'évaluation*, Paris, UNESCO / ICA, (1991).
- DUSSEL, E., *Histoire et théologie de la libération. Perspective latino-américaine* (Développement et Civilisations), traduit de l'espagnol, Paris, Éditions Économie et Humanisme / Les Éditions Ouvrières, (1974).
- EBOUSSI BOULAGA, F., *La crise du muntu. Authenticité*

africaine et philosophie, Paris, Présence africaine, (1977).

ELIADE, M., *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, (1969), nouvelle édition revue et augmentée.

ÉTIENNE, P., "Les Baoulé et le temps", dans *Cahiers Orstom*, série sciences humaines, Paris, vol. V, n° 3, (1968), pp.17-37.

FREIRE, A. D. A., *La révolution désaliénante (Hier-Aujourd'hui 7, Philosophie)*, Tournai / Montréal, Desclée / Bellarmin, (1972).

FURTADO, C., *Brève introduction au développement: une approche interdisciplinaire*, traduction et préface d'Abdelkader Sidahmed, Paris, Publisud, (1989).

GABAUDÉ, J. M., "La création de l'avenir", dans *L'Avenir*, ... (1987), pp.19-28.

GARAUDY R., *Pour un dialogue des civilisations. L'Occident est un accident*, Paris, Éditions Denoël, (1977).

GARAUDY, R., *Appel aux vivants*, Paris, les Éditions du Seuil, (1979).

GELVEN, M., *Être et temps de Heidegger. Un commentaire littéral (Philosophie et langage)*, traduit par Cathérine Defrise, Maryse Hovens et Philippe Hunt, Bruxelles, Pierre Mardaga, (1987).

GILSON, E., *Introduction à l'étude de saint Augustin (Études de philosophie médiévale)*, Paris, Vrin, (1929), pp.242-252.

GOHAU, G., "Naissance de la géologie historique", dans *Entre forme et histoire. La formation de la notion de développement à l'âge classique*,... (1988), pp.127-143.

GOLDSCHMIDT, V., *Temps physique et temps tragique chez Aristote. Commentaire sur le quatrième livre de la Physique (10-14) et sur la Poétique (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)*, Paris, Vrin, (1982).

GOSSELIN, G., *Travail et changement social en pays Gbeya*

- (R.C.A.), Paris, Librairie, C. Klincksieck, (1972), pp.119-156.
- GOUJON, Kant et kantistes. *Études critiques selon les principes de la métaphysique thomiste*, Lille, Morel, (1901), pp.11-34.
- GOUREVITCH, A. Y., "Le temps comme problème d'histoire culturelle", dans *Les cultures et le temps, Études préparées pour l'UNESCO*, introduction de Paul Ricoeur, Paris, Payot, (1975), pp.257-274.
- GRONDIN, J., "L'oubli métaphysique selon Heidegger", dans *L'espace et le temps (Problèmes et controverses)*, Actes du XXII^e congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Dijon, 29-31 août 1988, Dijon / Paris, Société Bourguignonne de Philosophie / Vrin, (1991), pp.260-265.
- GROSSIN, W., *Les temps de la vie quotidienne*, Paris / La Haye, Mouton, (1974).
- GUERNIER, M., *La dernière chance du tiers-monde*, Paris, Robert Laffont, (1968).
- GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, Vrin, quatrième édition, (1971).
- HALL, E., *La danse de la vie. Temps culturel, temps vécu*, traduit de l'américain par Anne-Lise Hacker, Paris, Éditions du Seuil, (1984).
- HALLAIRE, A., *Paysans montagnards du Nord-Cameroun. Les monts Mandara*, Paris, Éditions de l'Orstom, (1991), pp.101-102, 111-113.
- HAMELIN, O., *Le système d'Aristote* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), publié par Léon Robin, Paris, Vrin, troisième édition, (1976), pp.74-89, 281-296.
- HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques. I.*
La science de la logique (Bibliothèque des textes philosophiques), texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, (1970), p.211, 320, 362 et sq.
- HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques en*

abrégé (Classiques de la philosophie), traduit de l'allemand par Maurice de Cadillac sur le texte établi par Friedhelin Nicolin, Paris, Gallimard, (1970), p.247 et sq, 266, 275, 283, 328.

HEGEL, G.W.F., *Propédeutique philosophique*, traduit et présenté par Maurice de Condillac, Paris, Les éditions de Minuit, (1963), p.22, 30, 104, 188 et sq.

HEGEL, G.W.F., *Philosophie de la nature*, tome premier, traduite, introduction et commentaire de A. Vera, Bruxelles, Culture et civilisation, (1969), pp.216-234.

HEGEL, G.W.F., *Le savoir absolu* (Bibliothèque de philosophie), Éditions bilingue avec introduction, traduction et commentaire par Bernard Rousset, Paris, Aubier Montaigne, (1977).

HEGEL, G.W.F., *La Raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, traduction nouvelle, introduction et notes par Kostas Papaioannou, Paris, Bourgeois, (nouveau tirage), (1991).

HEGEL, G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, traduction et avant-propos par J.P. Lefebvre, Paris, Aubier, (1991).

HEGEL, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, traduction d'André Kaan, préface de Jean Hyppolite, Paris, Gallimard, 10^e édition, (1940).

HEIDEGGER, M., *Être et temps* (Bibliothèque de philosophie), traduit de l'allemand par Fr. Vezin d'après les travaux de R. Boehm et A. De Waelhens (première partie), J. Lauxerois et C. Roëls (deuxième partie), Paris, Gallimard, 7^e édition, (1986).

HEIDEGGER, M., *Questions III et IV*, traduit de l'allemand par Jean Beaufret et al. (Tel), Paris, Gallimard, (1990).

HEIDEGGER, M., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (Bibliothèque de philosophie, série: Oeuvres de M. Heidegger), texte établi par F.-W. von Hermann, traduit de l'allemand par J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, (1985).

- Histoire générale d'Afrique. I. Méthodologie et préhistoire africaine*, directeur de volume, J. Ki-Zerbo, Paris, Jeune Afrique / Stock / UNESCO, (1980).
- Histoire générale d'Afrique. II Afrique ancienne*, Directeur de volume G. Mokhtar, Paris, Jeune Afrique / Stock / UNESCO, (1980).
- Histoire générale d'Afrique. III. L'Afrique du VII^e au XI^e siècle*, Directeur de volume M. El. Fasi, codirecteur I. Hrbek, Paris, UNESCO / NEA, (1990).
- Histoire générale d'Afrique. IV L'Afrique du XII^e au XVI^e*, Directeur de volume D. T. Niane, Paris, UNESCO / NEA, (1985).
- Histoire de générale d'Afrique. VII. L'Afrique sous domination coloniale 1800-1935*. Directeur de volume A. Adu Boahens, UNESCO / NEA, (1985).
- HOCHEGGER, H., *Normes et pratiques sociales chez les Buma (République du Zaïre)*, Bandundu, Centre d'études ethnologiques, (1975), pp.52-58.
- HOTTOIS, G., "Le progrès. De la temporalité historico-anthropologique et symbolique à la temporalité technoscientifique et évolutionniste", dans *Laval Théologique et Philosophique*, Québec, (1990), vol. 44, n° 3, pp. 337-351.
- HUGON, Ph., *Économie du développement*, Paris, Dalloz, (1989).
- HYPOLITE, J., *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Éditions du Seuil, (1983).
- JACOB, A., "Avenir, prévenir, survenir", dans *Avenir...* (1987), pp.225-229.
- JUILLERAT, B., *Les bases de l'organisation sociale chez les Mouktélé (Nord-Cameroun). Structures lignagères et mariage*, Paris, Institut d'ethnologie, (1971), pp.42-44.
- JULIEN, P.-A. ET J.-L. SASSEVILLE, *Théorie de l'action et développement intégré*, texte de conférence, Trois-Rivières, Université du Québec à Trois-Rivière, Trois-Rivières, (1979).
- KAGAME, A., "Aperception empirique du temps et conception

de l'histoire dans la pensée bantu", dans *Les cultures et le temps*, Études préparées pour l'UNESCO, introduction de Paul Ricoeur, Paris, Payot, (1975), pp.103-133.

KAGAME, A., *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, New York, Johnson Reprint, (1956), pp.247-278.

KANT, E., *Critique de la raison pratique* (Bibliothèque des textes philosophiques), traduction et avant-propos de J. Gibelin, Paris, Vrin, (1974).

KANT, E., *Opuscules sur l'histoire*, traduction de Stéphane Piobetta, introduction, notes, bibliographie et chronologie par Philippe Raymond, Paris, Flammarion, (1990).

KANT, E., *Critique de la raison pure*, traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, préface de Ch. Serrus, Paris, Quadrige / Presses Universitaires de France, 3^e édition, (1990).

KANT, E., *La dissertation de 1770* (Bibliothèque des textes philosophiques), texte latin, traduction, introduction et notes par P. Moux, troisième édition, suivie de la *Lettre à Marcus Herz*, traduction, introduction et notes par A. Philonenko, Paris, Vrin, (1967).

KANT, E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction nouvelle avec introduction et notes par Victor Delbos, s.l., Librairie Delagrave, (1975).

KHÔI, L. T., *Culture, créativité et développement*, Paris, L'Harmattan, (1992).

KI-ZERBO, J., *Culture et développement*, Genève, Institut International d'Études sociales, (1976).

KI-ZERBO, J., "De l'Afrique ustensile à l'Afrique partenaire", dans *Dépendance de l'Afrique et les moyens d'y remédier*, *African dependence and the remedies*, Actes de la 4^e session du CIAF, Kinshasa, du 12 au 16 décembre 1979, établi par Mudimbe, Paris, Berger-Levault / Agence de Coopération Culturelle et Technique, (1980).

KOJEVE, A., *Le concept, le temps et le discours* (Bibliothèque de philosophie), Paris, Gallimard, (1990).

La traite négrière du XV^e au XIX^e siècle, Documents de travail et compte rendu de la Réunion d'experts organisée par l'UNESCO à Port-au-Prince, Haïti, 31 janvier - 4 février 1978, Paris, UNESCO, (1979).

La pluralité des mondes. Théorie et pratiques du développement, Paris / Genève, Presses Universitaires de France / Institut d'Études du développement, (1975).

LACHIÈZE-REY, P., *L'idéalisme kantien* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, Vrin, (1950).

LACOSTE, J.-Y., *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance* (Théologiques), Paris, Presses Universitaires de France, (1990).

LACOSTE, Y., *Les pays sous-développés* (Que sais-je?), Paris, Presses Universitaires de France, (1960), 2^e édition.

LADRIÈRE, J., "Approche philosophique du concept de temps. Le temps cosmique et le temps vécu", dans *Temps et devenir* (Groupe de synthèses de Louvain), Louvain-la-Neuve, (1984), pp.293-329.

LADRIÈRE, J., *Vie sociale et destinée*, Paris, Duculot, (s.d.).

LAFARGUE, F., "Avenir et eschatologie dans les religions africaines traditionnelles", dans *L'avenir...* (1987), pp.267-270.

LAVELLE, L., *De l'intimité spirituelle* (Philosophie de l'esprit), Paris, Aubier / Montaigne, (1955).

LAVELLE, L., *La dialectique de l'éternel présent. Du temps et de l'éternité T.III* (Philosophie de l'esprit), Paris, Aubier / Montaigne, (1945).

LEBRET, L. J., *Développement: révolution solidaire*, avec la collaboration de R. Delprat et M.-F. Debruyères, Paris, Les Éditions Ouvrières, (1967).

C. LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, nouvelle édition, (1965).

C. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, nouvelle édition, (1974).

LEVY-VALENSI, E.A., *Le temps*, (1965).

LITT, Th., *Hegel. Essai d'un renouvellement critique* (Grand format Médiations), Paris, Denoël / Gonthier, (1973).

MARCUSE, H., *Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*, Présentation de Robert Castel, traduction Robert Castel et Pierre-Henri Gonthier, Paris, les Éditions de Minuit, (1968).

MARROU, H.-I., *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin* (Conférence Albert-le-Grand), Paris, Vrin, (1950).

MARTIN, J., *Saint Augustin* (Les grands philosophes), Paris, Alcan, (1901).

MAURIER, H., *Philosophie de l'Afrique noire* (Studia Instituti Anthropos), Bonn, Verlag des Anthropos-Instituts st Augustin, (1976).

MBITI, J. S., *Religions et philosophie africaines*, traduit de l'anglais par C. Le Fort, Yaoundé, Éditions Clé, (1972).

MERCURE, D., "Les temporalités vécues dans les sociétés industrielles", dans *Temps et société*, sous la direction de Gilles Pronovost et Daniel Mercure, Québec, Institut Québécois de recherches sur la culture, (1989), pp.21-36.

MUSAMBI, M., "La perception africaine du temps et problème du sous-développement", dans *Revue philosophique de Kinshasa*, Kinshasa, (janvier-juin 1989), volume 2, n° 3-4, pp.123-139.

MUSAMBI, M., "Une vision prospective du temps pour le développement de l'Afrique", dans *Zaire-Afrique*, Kinshasa, (1986), n° 209-210, pp.549-558.

MUTUZA, K., "Le concept de sous-développement est-il pertinent pour les différentes périodes de l'Afrique noire?", dans *La dépendance de l'Afrique et les moyens d'y remédier, African dependance and the remedies...* (1980).

MVIENA, P., *Univers culturel et religieux du peuple beti*, Yaoundé, Les presses de l'imprimerie Saint-Paul, (1970), pp. 30-33, pp.177-181.

- NDIRUBUSA, L., "Conception du temps dans les sociétés agropastorales des anciens royaumes du Rwanda et du Burundi", dans *Le mois en Afrique*, Dakar, (juin-juillet 1986), n° 245-246, pp.109-115.
- NEEDHAN, J., *La science chinoise et l'Occident* (Le grand tirage), traduit de l'anglais par Eugène Jacob, avec le concours de R. Dessureault et J. M. Rey, Paris, Éditions du Seuil, (1973).
- NIANGORAN-BOUAH, G., *La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Côte d'Ivoire*, Paris, Institut d'ethnologie, (1964).
- NICHOLAS, G., "Un système numérique symbolique: le quatre, le trois et le sept dans la cosmologie d'une société Haussa (vallée de Maradi)", dans *Cahiers d'Études Africaines*, vol. VIII, n° 32, (1968), pp.566-616.
- NICHOLAS, G., *Dynamique sociale et appréhension du monde au sein d'une société Hausa* (Musée d'histoire naturelle), Paris, Institut d'ethnologie, (1975), pp.219-577.
- NOTOMB, D., *Humanisme africain. Valeurs et pierres d'attente* (Tradition et renouveau), Préface d'Alexis Kagame, Bruxelles, Éditions Lumen Vitae, (1965), pp.135-148.
- NYS, D., *La notion de temps*, Louvain, Institut de Philosophie, Louvain, (1925), 3^e édition, revue, remaniée et augmentée.
- OKOLO, O., "Philosophie, culture et développement", dans *Revue Philosophique de Kinshasa. Kinshasa Philosophical Review*, Kinshasa, vol. 3, n° 5, (janvier-juin 1990), pp.25-27.
- PARTANT, Fr., *La fin du développement. Naissance d'une alternative?*, Paris, Maspero, (1983).
- PAULME, D., *Organisation sociale des Dogon*, Paris, Éditions Jean-Michel Place, (1988), pp.135-170.
- PECQUEUR, P., *Le développement local: mode ou modèle?*, Paris, Syros / Alternatives, (1989).
- PERROUX, Fr., *Pour une philosophie du nouveau développement*, introduction de M. A. Sinaceur, Paris, Aubier / Les Presses de l'UNESCO, (1981).

- PESTIEAU, J., "Quel développement et pour qui?", dans *Philosophiques*, Montréal, (1989), XVI, 2, pp.327-346.
- PHILONENKO, A., *La théorie kantienne de l'histoire* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, Vrin, (1986).
- PIRZIO-BIROLI, D., *Révolution culturelle africaine*, traduit de l'italien par Chantal Tardy-Panit, Dakar - Abidjan - Lomé, Les nouvelles éditions africaines, (1983).
- POIRIER, J., "Historicité et temporalité des sociétés sans écriture", dans *Perspectives nouvelles sur le passé de l'Afrique noire et de Madagascar*, Paris, Publications de la Sorbonne, (1974), pp.17-30.
- POLLOCK, R. C., "Rêve et cauchemar: l'avenir en tant que révolution", dans *La révolution réinventée. Essais pour une nouvelle génération*, textes réunis par M. Novak, s.l., Tendances actuelles, (1976).
- PONS, A., "L'idée de développement", dans *Entre forme et histoire. La formation de la notion de développement à l'âge classique, ...* (1988), pp.181-194.
- POULET, G., *Études sur le temps humain*, T. I, Monaco, Éditions du Rocher, (1976).
- PRONOVOST, G., "Les transformations des rapports entre le temps de travail et le temps libre", dans *Temps et société*, sous la direction de Gilles Pronovost et Daniel Mercure, Québec, Institut Québécois de recherche sur la culture, (1989), pp.21-36.
- REYNAUD, P.-L., *Seuil de modernisation économique et «société de l'être». Étude de la psychologie économique du développement. France (1958-1969) - URSS - Grèce - Turquie*, Paris, Éditions M. TH. Génin, (1969).
- REZSOHAZY, R., *Temps social et développement. Le rôle des facteurs socio-culturels dans la croissance*, Bruxelles, La Renaissance du livre, (1970).
- RICOEUR, P., *Temps et récit, tome I (L'ordre philosophique)*, Paris, Éditions du Seuil, (1983).
- RICOEUR, P., *Temps et récit, tome II La configuration dans*

- le récit de fiction (L'ordre philosophique), Paris, Éditions du Seuil, (1984).
- RICOEUR, P., *Temps et récit, tome III Le temps raconté* (L'ordre philosophique), Paris, Éditions du Seuil, (1985).
- ROBIN, J., *De la croissance au développement humain*, préface de R. Passet, Paris, Éditions du Seuil, (1975).
- ROSENFELD, D. L., *Politique et liberté. Une étude sur la structure logique de la "Philosophie du droit" de Hegel* (Philosophie de l'esprit), ouvrage publié avec le concours du Centre National des Lettres, Paris, Aubier, (1984).
- ROTH, M., "Kant philosophe de l'histoire: critique ou visionnaire?", dans *La philosophie de l'histoire et la pratique historique d'aujourd'hui. Philosophy of history and contemporary historiography* (Philosophica, n° 3), édité par D. Car, W. T. F. Geraets, F. Ouellet et H. Watelet, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, (1982), pp.337-346
- SACLEUX, C., *Dictionnaire swahili-français*, tome II, Paris, Institut d'ethnologie, revue et augmentée, (1949).
- SCHWARTZ, A., "Calendrier traditionnel et conception du temps dans la société Guéré, dans *Cahiers Orstom*, série sciences humaines, Paris, vol.V, n° 5, (1968), pp.53-64.
- TAMINIAUX, J., "Le temps dans la philosophie de l'histoire", dans *Temps et devenir* (Groupe de synthèses de Louvain), Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, (1984), pp.71-89.
- TAVARD, G., *Les jardins de Saint Augustin. Lecture des Confessions*, Montréal, Les Éditions Bellarmin, (1988), pp.9-22, 91-103.
- TEMPELS, P., *La philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, (1949).
- THEAU, J., *La conscience de la durée et le concept de temps*, Toulouse, Edouard Privat, (1969).

- TOFFLER, A., *Le choc du futur*, traduit de l'américain par Sylvie Laraoche et Solange Metzger, Paris, Denoël, (1971).
- VERGOTE, A., "Le temps psychologique", dans *Temps et devenir* (Groupe de synthèses de Louvain), Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, (1984), pp.209-230.
- VIALATOUX, J., *La morale de Kant* (Initiation philosophique), Paris, Presses Universitaires de France, (1966).
- WAELEHENS, A. De, *La philosophie et les expériences naturelles*, La Haye, M. Nijhoff, (1961).
- WAELEHENS, A. De, *La philosophie de Martin Heidegger* (Bibliothèque philosophique de Louvain), Louvain/Paris, Publications universitaires de Louvain / Éditions Béatrice-Nauwelaerts, sixième édition, (1969), pp.181-242.
- WIDGERY, A. G., *Les grandes doctrines de l'histoire. De Confucius à Toynbee* (Idées), Paris, Gallimard, (1965).
- WILSON, A. H., *Science, technologie et innovation*, Étude spéciale, n° 8, traduction du Bureau fédéral des traductions, Ottawa, Conseil économique du Canada, (1968), pp.113-132.
- YOVEL, Y., *Kant et la philosophie de l'histoire*, traduit de l'américain par J. Lagrée, Paris, Méridiens Klincksieck, (1989).
- ZIEGLER, J., *Le pouvoir africain* (Points), Paris, Éditions du Seuil, (1979), nouvelle édition, pp.181-232.