

Marc Richir – « Temps/Espace, Proto - temps/Proto – espace », *Le Temps et l'Espace* - Actes du congrès de la « Société belge de philosophie » de décembre 1987 - Ousia - coll. Recueil 3 - Bruxelles - janvier 1992 - pp. 135 – 164.

Mis en ligne sur le site www.laphenomenologierichirienne.org

www.laphenomenologierichirienne.org

Site consacré à la pensée de Marc Richir

[Marc Richir](#) (1943-) est l'un des principaux représentants actuels de la phénoménologie. Son œuvre, aussi monumentale que complexe, a longtemps été ignorée. Elle commence cependant à être étudiée et discutée, entre autres en France, Belgique, Espagne, Allemagne, ou encore en Roumanie.

Nous sommes pour notre part convaincus de l'importance de travailler la pensée de Marc Richir. Aussi, l'objectif de ce site est double : d'une part, mettre progressivement à la disposition du public différents textes de Marc Richir (en particulier ceux qui sont le plus difficilement accessibles aujourd'hui) et sur Marc Richir. D'autre part, récolter et diffuser toutes informations concernant l'actualité de la phénoménologie richirienne : qu'il s'agisse d'interventions publiques de Richir, de nouvelles publications, de séminaires ou colloques, etc.

Bien sûr, dans la réalisation de ce projet, toute aide est utile ! Si donc vous avez des informations susceptibles d'intéresser les lecteurs de Richir, ou bien si vous disposez d'une version informatique (un document word ou un scan) d'un texte de Richir, n'hésitez pas à nous le faire savoir (nous nous occupons nous-mêmes de demander les autorisations pour la publication).

Pour nous contacter : postmaster@laphenomenologierichirienne.org

Bonnes lectures !

TEMPS/ESPACE, PROTO-TEMPS/PROTO-ESPACE

par Marc Richir

1. *Temps/espace et langage (Heidegger)*

Au cours de notre siècle, c'est, on le sait, dans le mouvement phénoménologique, en particulier chez Husserl et Heidegger, que se sont déployées les méditations les plus avancées et les plus novatrices sur le temps – sur le temps, il est vrai, au détriment de l'espace, comme si celui-ci, apparemment cœxtensif des choses positives constituées, était moins propre à ouvrir la réflexion sur ce qu'il en est de la phénoménalité des phénomènes, plus complice d'un certain positivisme ou tout au moins d'une approche plus positive des problèmes. Or il s'agit là, nous voudrions le montrer ici, d'une illusion d'optique, motivée par le fait que la problématique de l'espace est en réalité plus subtile ou plus difficile que celle du temps, et non moins cruciale du point de vue phénoménologique. Avec le recul dont nous disposons aujourd'hui, nous pouvons dire que ce qui a sans doute motivé le privilège du temps dans la phénoménologie, c'est la nécessité où elle s'est trouvée de briser, avec des fortunes inégales, les cadres du "subjectivisme" issus du XIX^e siècle. On n'a pas assez remarqué jusqu'ici que la résultante historique de la révolution copernicienne kantienne et de l'aventure de l'idéalisme allemand a été, pour ce qui concerne l'interrogation métaphysique, une mutation de l'onto-théologie classique, où le sujet humain se trouve mis à la place de Dieu – et ce, dans des versions très diverses qui vont de Feuerbach à Nietzsche, du néo-kantisme à ce que Husserl attaquera sous le nom de psychologisme en épistémologie. La subjectivité transcendantale husserlienne, mais

aussi le *Dasein* heideggerien font partie de cet héritage: il s'agit chaque fois de privilégier un étant dans lequel et pour lequel il est question de l'être — et quand Heidegger montrera, génialement, qu'il faut, en toute rigueur, prendre en compte la finitude du *Dasein*, il ne fera, à sa manière, que redécouvrir ce que déjà, de son côté, Schelling avait pensé comme la finitude divine, et ce, dès 1809, ce dont Heidegger, du reste, fut conscient puisqu'il revint à diverses reprises dans ses cours aux *Recherches schellingiennes sur la liberté humaine*.

Ce n'est pas le lieu, ici, d'entrer dans un tel débat sinon pour indiquer que le privilège de la temporalité est lié à cette nouvelle version, contemporaine, de la problématique onto-théologique, où c'est à une positivité ontologique, que nous avons nommée simulacre ontologique, qu'il appartient de rendre compte des positivités ontiques qu'il convient de penser, pareillement, comme des simulacres ontiques¹ — le simulacre l'étant, chaque fois, de la positivité. C'est dans cette perspective que le temps interne, le temps intrinsèque de la temporalisation, doit en principe révéler de lui-même, selon une belle expression de Patočka, sa "fonction apophantique". Et c'est le but poursuivi, tant par Husserl dans les *Leçons sur la conscience intime du temps* que par Heidegger dans *Sein und Zeit* et les écrits connexes. Mais c'est aussi ce but, il faut y insister, qui ne fut jamais atteint: Husserl rencontre d'intraitables apories, dès les années vingt, dans ses analyses sur la synthèse passive, où il découvre le problème d'une spatialisation originaire², et Heidegger reconnaît enfin, dans la seconde édition (1969) de *Zeit und Sein*, que la tentative du § 70 de *Sein und Zeit*, "de ramener la spatialité du

1. Cf. notre *Phénomènes, temps et êtres*, Jérôme Millon, Grenoble, 1987, II^e section, §§ I à IV.

2. Cf. notre étude: "Phénoménologie, métaphysique et poétique", *Études phénoménologiques*, n° 5-6, Ousia, Bruxelles, 1987, pp. 75-109.

Dasein à la temporalité n'est pas tenable". Le grand génie, non pas métaphysique, mais phénoménologique, de Husserl et de Heidegger, fut de faire l'épreuve de cet échec, propre, nous voudrions le montrer ici, à faire éclater, non pas seulement les cadres du subjectivisme, fût-il épuré comme chez Heidegger ou Schelling, mais les cadres plus généraux de l'onto-théologie. Car s'il est impossible de faire sortir l'espace du temps sinon comme un lapin d'un chapeau, si l'on est conduit à reconnaître de l'espace dans le temps comme du temps dans l'espace, si donc les deux ne se laissent pas dissocier jusqu'au bout, et si, en ce sens, il faut parler d'un temps/espace, le soi de la subjectivité transcendante ou le soi du *Dasein* est irréductiblement au monde, éclaté ou ek-stasié non seulement au temps mais à l'espace, et le *Leib*, le corps-de-chair, retrouve une "fonction transcendante", un rôle phénoménologique dans la constitution de monde — comme l'avait déjà entrevu Husserl à la fin de sa vie, et comme Merleau-Ponty l'ébauchait dès la *Phénoménologie de la perception*. Autrement dit, le temps originaire ne constitue plus, dès lors, cette sorte de pure immanence ek-statique horizontale qui serait à elle seule matrice de mondes et de choses, parce qu'elle serait, dès l'origine, elle-même prise à cela même qu'elle paraît prendre, parce que le temps lui-même est ek-stasié à l'espace de la même manière que l'espace est pris, en y étant parcouru, par le temps.

Fort heureusement pour nous, Heidegger lui-même a été fort près de cette pensée, dans ses conférences de 1957/58 intitulées *Das Wesen der Sprache*³, en particulier à la fin de la III^e, dans ce qui est, à notre connaissance, l'un des seuls textes où il parle du temps et de l'espace *ensemble* (USpr, 213-214; AP, 199-200).

3. Publié dans *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959. Tr. fr. par F. Fédier sous le titre *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1976. Nous citerons désormais dans le cours de notre texte par les signes *USpr.* et *AP*, suivis de l'indication de page.

Lisons tout d'abord ce texte de près, avant de l'analyser et de l'éprouver. Heidegger est censé expliciter deux formules, dont il sent bien qu'elles agacent le sens commun: "le temps temporalise" (*die Zeit zeitigt*) et "l'espace spatialise" (*der Raum räumt*), et qui nécessitent, pour être comprises, la méditation de ce que veut dire "identité". Voici le texte, que nous nous efforçons de rendre le plus littéralement possible, au mépris de l'élégance:

"Le temps temporalise. Temporaliser signifie: faire mûrir, laisser éclore. Le temporel (*das Zeitige*) est l'éclosant-éclos (*das Aufgehend-Aufgegangene*). Que temporalise le temps? Réponse: le pareillement-temporel (*das Gleich-Zeitige*), i.e. ce qui, de la même et une manière, est en train d'éclore dans le temps. Et qu'est-ce que c'est? Nous le connaissons depuis longtemps, mais ne le pensons néanmoins pas à partir de la temporalisation (*Zeitigung*). Le pareillement-temporel du temps est: l'avoir-été (*die Gewesenheit*), l'être-présent (*die Anwesenheit*) et ce qui attend-contre (*die Gegen-wart*), qui nous attend à l'encontre (*uns entgegenwartet*) et qui d'ordinaire s'appelle le futur. En temporalisant, le temps nous arrache (*entrückt*) d'un coup (*zumal*) dans son triple pareillement-temporel, nous y arrache en ce qu'il nous apporte ce qui par là s'ouvre (*das dabei Sichöffnende*) du pareillement-temporel, l'accord (*Einigkeit*) de l'avoir-été, de l'être-présent, de ce qui attend-contre. Arrachant-apportant, il met en chemin (*be-wägt*) ce que le pareillement temporel lui spatialise (*ihr einräumt*): l'espace-du-temps (*den Zeit-Raum*). Le temps lui-même dans le tout de son être (*Wesen*) ne se meut pas, il repose calme (*ruht still*)."

"Le même est à dire de l'espace qui spatialise (*einräumt*) localité et lieux, les libère et du même coup (*zugleich*) relâche (*entlässt*) en eux et recueille (*aufnimmt*) le pareillement-temporel en tant que temps-de-l'espace (*als Raum-Zeit*). L'espace lui-même dans le tout de son être ne se meut pas, il repose calme. L'arrachant-apportant du temps et le spatialisant-libérant-relâchant (*das einräumend-zulassend-Entlassende*) de l'espace ap-

partiennent ensemble au même, le jeu du calme que nous ne pouvons pas ici méditer plus avant. Le même, qui tient rassemblés temps et espace dans leur être (*Wesen*), peut s'appeler l'espace-(de)-jeu-(du)-temps (*der Zeit-Spiel-Raum*). En temporalisant-spatialisant (*zeitigend-einräumend*), le même (*das Selbige*) de l'espace-jeu-temps met en chemin le vis-à-vis-l'un-de-l'autre (*das Gegen-ein-ander-über*) des quatre contrées-de-monde (*Welt-Gegenden*): terre et ciel, Dieu et homme – le jeu du monde (*Weltspiel*)."

Pour bien saisir la portée de cette page très dense, il faut la situer dans son contexte qui est celui de l'interrogation portée sur l'être, le déploiement (*Wesen*) de la parole (*Sprache*). Mettre en chemin le vis-à-vis-l'un-de-l'autre des quatre contrées-de-monde, cela appartient, dit Heidegger, en son plus propre, à l'être (*Wesen*) du langage (Uspr, 214; AP, 201). Mais c'est en tant que, dans le langage est dit quelque chose du quatre-de-monde (*Weltgeviert*), et en tant que le dit (*die Sage*) rassemble en silence (*lautlos*), "aussi calmement que le temps temporalise, que l'espace spatialise, que l'espace-jeu-temps joue" (Uspr, 215; AP, 202). Ce dit est "la résonance du calme" (*das Geläut der Stille*), le langage du *Wesen*, dont la parole prononcée en sons (ou en graphismes) n'est que le signe ou l'écho. Il est donc le sens lui-même, mais comme sens-de-monde, sens qui met en chemin le quatre-de-monde. C'est, en termes classiques, la pensée que la parole articulée (ou l'écriture) est censée "exprimer", ou la pensée qui se dit dans et hors la parole, entre ses lignes et ses signes. Ce sens, nous le voyons, est irréductiblement celui d'une temporalisation/spatialisation, à tel point, telle est la nouveauté que Heidegger nous donne à penser dans ce recueil, qu'il n'y a pas de temporalisation/spatialisation sans langage, ou plutôt que toute temporalisation/spatialisation l'est *de langage*, en tant que c'est en elle seulement que se fait du sens – qui est irréductiblement plus que de la signification au sens logique du terme.

En outre, le dire ou le faire du sens l'est du *Weltgeviert*, dont le

sens est mise-en-chemin ou en mouvement (*Be-wegung*). Le jeu du monde ainsi rendu "actif", ce sont les quatre contrées-de-monde qui, dans leur *Gegeneinander-über*, se mettent en jeu, résonnent en écho les unes des autres. Le monde, ou la transcendance de monde est donc tenue en elle-même, selon Heidegger, par le jeu des quatre. Qu'est-ce à dire? Comment faut-il l'interpréter? Manifestement, les quatre constituent une dualité qui résonne en écho: terre et ciel, hommes et dieux, ou plutôt terre et ciel, mortels et immortels. Inspirée de Hölderlin, cette conception (qui n'est pas un concept) voit le monde dédoublé dans sa phénoménalité: pas de monde, donc pas de phénomène comme phénomène-de-monde, sans l'*horizon* d'une terre qui, comme l'a dit Husserl dans un inédit célèbre⁴, "ne se meut pas" en tant qu'elle constitue le sol inamovible de toute expérience, c'est-à-dire aussi sans l'éther, le ciel, où s'ouvre l'horizon terrestre, là où terre et ciel paraissent se toucher, mais à *distance*. Pas de monde, non plus, sans l'épreuve concrète de la mort, de ce qui nous attache irréductiblement à la glèbe de l'ici-bas, et de ce qui, de là-haut, semble la traverser, comme le lieu inaccessible, immatériel, immuablement calme du céleste, du soleil et des astres, séjour des dieux – comme si l'immatérialité apparente de l'éther était l'invitation permanente à ce que, dans un tout autre contexte, l'on nomme sublimation. Comme si l'immensité du ciel, qu'il soit azur ou constellé d'astres – pensons à Mallarmé – nous permettait de prendre de la distance à l'égard de nos petites misères d'ici-bas, et de la grande misère, mortelle, de notre condition d'hommes: comme le disait encore Husserl dans le même texte⁵, le soleil, la lune et les astres ne sont pas d'abord des

4. E. HUSSERL, *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur (Umsturz der kopernikanischen Lehre)*, in *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, éd. M. Farber, New York, 1940, pp. 307-325.

5. *Loc. cit.*, pp. 307-308.

corps: la doctrine copernicienne nécessite une construction *raisonnée* de la représentation.

On retrouve donc dans les quatre les "éléments" constitutifs de la phénoménalité des phénomènes-de-monde. Tout horizon de monde suppose, comme horizon, la ségrégation et l'empiètement de la terre et du ciel, mais aussi de la matérialité ou de la corporéité concrètes et de l'immatérialité, non moins concrète, du sens. Pas d'épreuve du sens, Heidegger nous l'a montré, pour ainsi dire jusqu'à satiété, sans l'épreuve corrélatrice de la mort, mais aussi, quoique ce soit chez lui entre les lignes, sans l'épreuve d'une immortalité du sens lui-même comme sens-de-monde. Et pourtant, disons-le déjà avant d'y revenir, il y a dans tout cela quelque chose de profondément insatisfaisant, comme un jeu en abîme où la médiation de l'abîme n'est pas travaillée pour elle-même: terre et ciel, hommes et dieux, cela paraît comme un symbolisme extrêmement prégnant qui semble résonner *immédiatement* en écho des "éléments" phénoménologiques des phénomènes-de-monde. Comme si les quatre étaient immédiatement des horizons *symboliques* de sens où l'expérience phénoménologique du monde s'oriente spontanément, et cela, curieusement, dans une "réconciliation" non moins immédiate et non moins immédiatement sereine – sérénité à l'opposé de l'expérience qu'en fit Hölderlin qui s'y est déchiré. L'épreuve de la mort et de sa traversée n'est pas aussi simple que Heidegger paraît la donner à penser: il y manque ce que Kant avait pourtant bien décrit, dans la troisième *Critique*, comme le "moment" du *sublime*: moment où, traversant ma mort à l'occasion de et à même l'*informe* des phénomènes – là où terre et ciel ne sont plus d'aucun secours parce que tous les repères y sont bouleversés ou brouillés – , je me sens appelé, par-delà les bords du monde, au-delà de la phénoménalité des phénomènes-de-monde, par une destination *suprasensible*, c'est-à-dire par une institution symbolique qui me fait mettre un pied – mais jamais qu'un – hors du monde, dans l'intelligibilité immuable mais inaccessible, l'intelli-

gibilité nouménale, qui m'institue comme identité symbolique elle-même immuable. La "réconciliation" de l'homme avec les puissances du symbolique ne va pas sans la traversée d'un abîme, qui n'est traversée phénoménologique *faisant sens*, mais sens tenu en abîme par l'au-delà symbolique qui le rassemble et *l'oriente*, que si, avec la fermeté d'âme nécessaire et une *époque* corrélatrice de l'horreur qui pourtant m'assaille, j'accepte de *tout perdre pour me retrouver*⁶. Ce n'est que moyennant cette traversée que le Dieu, l'immortel peut paraître non illusoirement en écho, au delà ou par delà les cieux eux-mêmes, comme "contrée" qui tient ouverte l'immensité des cieux dans l'abîme de son infinité. Expérience juive et chrétienne, dira-t-on, et non pas grecque. Certes, mais sans prendre parti dans un débat extrêmement subtil et complexe où les généralités deviennent vite des fadaïses, cela ne fait que renforcer l'impression d'archaïsme, romantique à bien des égards, qu'il y a dans le symbolisme heideggerien des quatre, et montrer tout ce qu'il y a de pseudo-évidence dans ce symbolisme de monde en apparence immédiat, c'est-à-dire, aussi, en apparence phénoménologique.

Venons-en donc plus précisément à l'explication de notre texte. Ce qui est d'emblée remarquable, c'est que, à travers leur articulation symbolique, les quatre, qui sont quatre "contrées" (*Gegend*), se tiennent *espacés* les uns des autres, l'un vis-à-vis de l'autre, et qu'ils nécessitent une *mise-en-chemin* ou en mouvement dans la temporalisation/spatialisation, à l'égard de laquelle ils constituent comme un *dehors*. Dehors à même lequel le sens se fraye son chemin en y mettant en jeu, par là-même, une *circulation* sur laquelle il faudra nous interroger — car elle est autant circulation symbolique que circulation à même la phénoménalité du monde.

6. Cf. notre ouvrage: *Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme Millon, Grenoble, 1988, II^e partie, ch. I.

Qu'en est-il à présent de la temporalisation/spatialisation dans son unité, ou dans son "identité", qui correspond à ce que Heidegger entend par "le même"? Tout d'abord le temps. Il temporalise le pareillement-temporel, mais d'un coup, pour ainsi dire, si l'expression est possible, de manière simultanée (*gleichzeitig* en un mot), à savoir temporalise ce que, dans *Sein und Zeit*, Heidegger nommait les trois ek-stases du temps (passé, présent, futur), ou ce que, dans *Zeit und Sein*, il nommera ses trois "dimensions" — le futur étant ce qui nous attend à l'encontre, ce qui vient à notre rencontre. Il y a, dans la temporalisation, un arrachement (*entrücken*) ou une *ekstasis* dans ses trois dimensions, où nous nous trouvons à la fois dans les trois ensemble, tant là-bas, dans ce qui a été et dans ce qui vient à notre rencontre qu'entre les deux, dans le présent, qui est aussi, faut-il comprendre, tout d'abord un "là-bas". Car le simple fait que l'être-présent soit entre deux "là-bas" en fait, de lui aussi, un "là-bas" (de monde), *horizontalisé* ou ek-statique au monde. Mais cet arrachement ek-statique nous apporte, dans le même mouvement, l'auto-ouverture des trois ek-stases et leur *accord*, par quoi elles se tiennent *ensemble*. Et cet accord est accord *dans la distance*, accord par et dans l'*écart* qui les tient *écartées* l'une de l'autre, comme l'*espace* même du temps, la spatialisation qu'il y a dans la temporalisation. Chaque fois qu'il y a temporalisation, mûrissement ou éclosion, il y a pour ainsi dire cette *mise en place* de la *même* triplicité ek-statique qui, en quelque sorte, est toujours déjà là, ce pourquoi Heidegger conclut que le temps est un tout dont l'être (*Wesen*) est de ne pas se mouvoir, mais de se tenir calme — nous allons y revenir.

Maintenant, l'espace. De la même manière, il spatialise ou *met en place* la localité et les lieux, les libère depuis ce qui ne peut être que lui-même. Cette libération est comme une détente par laquelle il (se) relâche en eux pour y recueillir, y adopter (*aufnehmen*) le pareillement-temporel, pour ainsi dire le simultané, l'être-ensemble dans le temps qui est temps-de-l'espace. Ce

temps de l'espace n'est donc pas strictement identique à l'espace-du-temps, bien qu'il y résonne en écho. Ce n'est pas la mise en place des lieux de l'espace selon la discursivité du passé, du présent et de l'avenir, mais ce l'est néanmoins, à travers le devant et l'arrière, la gauche et la droite, le haut et le bas, l'ici et le là-bas, sous l'horizon lui-même à distance des trois ek-stases du temps – la simultanéité des lieux de l'espace n'est ponctuelle, ou plutôt instantanée, que dans l'abstraction, car il me faut toujours du temps, si bref soit-il, par exemple par le regard ou encore plus par la pensée, pour aller d'un lieu à un autre. Quoi qu'il en soit, dans cette mise en place ou cette spatialisation des lieux, l'espace lui-même est toujours déjà là, et constitue un tout qui, dans son être (*Wesen*), ne se meut pas, mais se tient calme – nous allons pareillement y revenir.

Remarquons déjà, ce qui est caractéristique, qu'il n'y a ni arrachement, ni donc ek-stase, dans la spatialisation, mais libération et relâchement, presque "relaxé" (qui traduit aussi, en langage juridique, le mot allemand *entlassen*) des lieux – comme une "détente" de quelque chose de concentré ou d'enveloppé, comme une *dispersion* des lieux qui cependant les rassemble, et où s'indique l'imminence d'un *éclatement*, de ce que Derrida nommerait "dissémination". Dès lors, ce qui préserve les lieux de leur dispersion ou de leur dissémination, c'est bien le temps-de-l'espace, le "*simul*" qu'il y a dans le *Gleich-Zeitige*. C'est en quoi l'espace-du-temps et le temps-de-l'espace tiennent *ensemble*, appartiennent au même. Et c'est en quoi il faut, selon l'injonction heideggerienne, penser ou méditer ici l'identité. Espace-du-temps et temps-de-l'espace jouent l'un dans l'autre, mais aussi l'un hors de l'autre, selon ce que Heidegger désigne par l'espace-(de)-jeu-(du)-temps. C'est dans ce jeu que se met en jeu le jeu du monde comme mise-en-chemin de l'articulation originelle des quatre contrées-de-monde, c'est-à-dire comme mise-en-chemin du sens (de la *Sage*) comme sens-de-monde, sens terrestre porté par les mortels sous les cieus y ouvrant l'horizon de l'immortel.

Voilà notre texte "expliqué", au moins à larges traits. Que faut-il, à présent, en penser? Même si c'est avec tout le respect dû à un grand texte? Tout d'abord qu'il est assez curieux que, comme presque toujours, la démarche heideggerienne soit ici *tautologique*: le temps se précède toujours déjà lui-même, tout comme l'espace, ce pourquoi ils ne se meuvent pas et reposent calmes dans le tout de leur être, et c'est au lieu d'un même qui se présuppose pareillement lui-même que le temps et l'espace jouent l'un dans l'autre et l'un hors de l'autre, dans un *Gegen-einander-über* qui résonne déjà en écho de celui des quatre contrées-de-monde. Essayons de démêler cette situation, véritablement paradigmatique de tout le "régime" de penser heideggerien.

Tout d'abord, il n'y a pas de temporalisation sans spatialisation, c'est-à-dire sans l'écartement, à l'origine, des trois ek-stases du temps, et sans leur accord, dans la distance. Ce caractère spatial des trois ek-stases est dit, quoique, nous le sentons, improprement, par la tendance que nous avons à dire qu'elles sont ensemble, en même temps (*simul*), d'un coup: elles coexistent, tout *comme* les lieux de l'espace, même si elles ne sont pas des lieux de l'espace – le mode de transport du présent dans le passé, la mémoire, tout comme celui du présent dans l'avenir, l'anticipation, ne sont pas les mêmes que celui, par exemple, de l'ici au là-bas, bien que je puisse aussi aller là-bas par la pensée. Plus prosaïquement, je ne puis pas remonter le cours du temps, pas plus que je ne puis l'accélérer pour arriver plus vite au futur. Les ek-stases du temps n'offrent aucune disponibilité, ce pourquoi sans doute Heidegger dit qu'en elles nous sommes arrachés, alors qu'il y a libération ou relâche des lieux de l'espace. Ensuite, il n'y a pas de spatialisation sans temporalisation, au moins à partir de l'ek-stase du présent, qui cependant est indissociable des deux autres, celles du passé et du futur. Le caractère temporel des lieux de l'espace est pareillement dans leur être-ensemble, en même temps, *simultané*: c'est en quelque sorte par le "gon-

flement” de l’ek-stase du présent que les lieux de l’espace se rassemblent, contre leur dispersion, comme lieux qui sont d’espace et non pas de temps, qui ont été mêmes lieux d’espace dans le passé et le seront encore dans le futur: c’est comme si, loin de nous arracher là où ne nous sommes plus et là où ne nous sommes pas encore, ils nous étaient offerts comme lieux d’une *Vorhandenheit* potentielle – comme si l’espace, de manière matricielle, était le réceptacle des positivités disponibles, ou, à tout le moins, des lieux *accessibles*. Tant que l’on pense de cette manière, il n’y a pas moyen de sortir de la tautologie apparemment intraitable du temps avec lui-même et de l’espace avec lui-même.

Et cependant, Heidegger nous donne, ici, plus à entendre: quand il nous dit qu’au même de l’écartement des trois ek-stases et de l’être-ensemble dans le temps (présent) des lieux de l’espace, dans leur jeu l’un dans l’autre et l’un hors de l’autre, se produit le jeu du monde comme mise-en-chemin, comme *cheminement* du sens-de-monde. Car le cheminement est parcours temporel de l’espace, et parcours spatial du temps: si bref soit-il, si instantané qu’il paraisse, le cheminement du sens temporalise des lieux et spatialise du temps. Que l’espace soit pour ainsi dire, comme dans la représentation que Minkowski proposa de l’espace-temps physique classique, une coupe instantanée et infinie, perpendiculaire, comme plan, à la flèche du temps, c’est là précisément une représentation physico-mathématique et une abstraction métaphysique, elle-même intemporelle, fondée sur l’abstraction de l’instant sans durée. Que l’espace me soit donné d’un seul coup dans son infinité offerte, c’est l’abstraction qui est à la base de cette abstraction, et en vertu de laquelle le monde m’apparaîtrait, également d’un coup, comme un spectacle ou un panorama, tout plein de son être – c’est l’espace de la lumière métaphysique, dont le centre est partout et la périphérie nulle part: le spectacle du monde vu par l’œil divin omnisé, présent en tout lieu. Or nous savons qu’être-au-monde, c’est aussi le *parcourir* du regard ou de la pensée, y cheminer, par la marche,

selon les chemins qui y sont praticables: le paysage-de-monde, quand il n’est pas rendu abstrait par nos moyens de transport modernes (voiture, train, avion), n’est pas comme une carte topographique ou une carte postale où tout est *mis à plat*: que ce soit par notre pensée, par nos regards ou nos pas, des chemins s’y frayent, qui prennent du temps, et qui *font* du temps. Il n’y a pas de paysage-de-monde sans temporalisation-de-monde à même le monde, et cela, les peintres de paysage l’ont toujours su, qui ont pratiqué *l’art du regard* comme art d’*entrer* dans l’espace se temporalisant du monde, ou plutôt, comme art de pratiquer *ensemble* les divers cheminements par lesquels le paysage-de-monde *s’ouvre* à nous – ensemble qui n’est pas une simultanéité de points ou de lieux, mais l’accord temporalisant de divers parcours temporels d’espace possibles, comme dans une partition musicale, où le temps se temporalise *à même l’espace*, à même les chemins que nous tend le paysage-de-monde, donc en se spatialisant. La peinture est bien, en ce sens, l’épreuve sans concept de la spatialisation du temps, ou de ce que Heidegger nomme le temps-de-l’espace, dans son articulation à l’espace-du-temps.

Certes. Mais pour Heidegger, la mise-en-chemin l’est de l’être-l’un-vis-à-vis-de-l’autre des quatre contrées du monde, dont nous retrouvons la question posée au début de cette explication par leur statut, à la fois phénoménologique et symbolique. Or les quatre jouent-ils *ipso facto* dans ce que nous venons de problématiser avec le paysage de monde? Ne faudrait-il pas relire dans cette perspective le texte des années trente sur *L’Origine de l’œuvre d’art*, l’un des rares textes où Heidegger réfléchit sur la peinture, et où se trouve déjà ébauchée la question des quatre? Nous ne pouvons, ici, que prendre un raccourci, d’autant plus que la question à penser est finalement celle du recroisement de la temporalisation et de la spatialisation à travers la mise en jeu ou en chemin de ce qui paraît bien comme une sorte de proto-spatialité originelle où s’articulent les quatre. Proto-spatialité symboli-

que, certes, et qui se distribue selon des lieux symboliques, mais dont il nous faut interroger, au moins, la concrétude phénoménologique d'expérience — en quoi, par exemple, la mort et l'immortalité sont-elles à l'œuvre dans la peinture?

Question aussi vaste que complexe qu'encore une fois, nous ne pouvons traiter ici, du moins comme telle. Car précisément, la tradition philosophique ne nous laisse pas tout à fait sans moyens: dans la problématique du sublime, en particulier du sublime mathématique, Kant a traité de la temporalisation de l'espace⁷ dans son articulation à la spatialisation du temps, et cela, dans son rapport à l'épreuve de la mort et à la "découverte" de l'immortalité (la destination supra-sensible de l'homme). Kant y montre finalement, à propos de l'espace, c'est-à-dire de l'immensément ou de l'absolument grand (en écho à la première antinomie de la Raison pure), qu'il ne peut se tenir ensemble, par-delà la dispersion in-finie que l'imagination s'épuise à schématiser en la temporalisant, dispersion in-finie à travers laquelle se fait l'épreuve de sa dissolution, c'est-à-dire de sa mort, que par l'appréhension en abîme, pour ainsi dire au-delà des bords du monde, de l'instituant symbolique (classiquement: Dieu) qui institue symboliquement l'homme comme être supra-sensible, lui-même symboliquement identique (immortel) au-delà du monde. Sans que cela implique, Kant l'indique clairement, que l'homme puisse pour autant se placer lui-même en surplomb par rapport au monde, puisque, tout au contraire, c'est ouverte sur cet horizon symbolique de sens que prend sens la temporalisation de l'espace dans l'expérience esthétique du sublime. Si l'espace tient ensemble, c'est depuis cet horizon, qui est celui de la fulgurance en laquelle se joue l'instantanéité extramondaine de l'instituant symbolique, plutôt que depuis ce qui serait simplement, comme Heidegger le donne d'abord à penser, le pareillement-temporel

7. Cf. notre *Phénoménologie et institution symbolique*, *ibid.*

de l'espace. Ou plutôt, la leçon kantienne, étrangement passée sous silence par Heidegger tout au long de son œuvre, est que ce pareillement temporel tient plutôt de l'institution symbolique de l'intelligible que de ce qui serait un caractère phénoménologique du temps et de l'espace. Mieux encore, il faut arriver à penser que l'espace et le temps *comme tels*, c'est-à-dire comme séparés et chacun *tautologique* à l'égard de soi-même, relèvent de l'institution symbolique. Car c'est le même instant, le même *totum simul* qui tient ensemble, écartées les unes des autres, les trois ek-stases du temps: c'est par cette médiation seulement que l'on peut penser *sans contradiction* leur être-ensemble ou leur être-en-même-temps. Il faut chaque fois un *repère identique* pour penser l'écoulement du temps et la dispersion des lieux: repère de l'instant sans durée dans le temps, et du point sans étendue dans l'espace, pointe extra-mondaine, hors de la temporalité et de la spatialité, qui est le simul des trois dimensions temporelles et des lieux spatiaux, et où, il est vrai, nous rejoignons Heidegger sur ce point, se joue l'articulation de la mort et de l'immortalité, des hommes et du Dieu.

Autrement dit, nous sommes arrivés à comprendre comment, par là, la mise-en-chemin du sens-de-monde est du même coup mise en chemin des quatre. Mais ce n'est plus strictement heideggerien puisque, de ces quatre, deux ne sont plus des contrées-de-monde: la mort, où, précisément, nous le quittons, et l'immortalité, qui est celle de notre être intelligible, symboliquement institué. Il en résulte un dédoublement de la transcendance de monde par une transcendance symbolique, celle de l'Autre, avec un grand A, envisagée selon deux angles opposés par Lévinas et Lacan — chez le premier comme transcendance du sens par lequel je suis irréductiblement requis dans l'épaisseur concrète de mon expérience, chez le second comme transcendance d'un "sens" inconscient qui me machine à l'aveugle selon le machin ou le *Gestell* symbolique qu'est l'inconscient symbolique: deux épreuves de la transcendance presque totalement absentes du

penser heideggerien. En tout cas, ce dédoublement de la transcendence, où se réfléchissent, mais en abîme, la dimension phénoménologique et la dimension symbolique du sens, implique, chez Kant, qu'il n'y a pas d'expérience proprement humaine – c'est-à-dire non pervertie par le fanatisme et la superstition – qui ne soit, dans sa concrétude même, littéralement transie par l'horizon symbolique de sens instituant symboliquement l'homme comme être intelligible. En ce sens, nous interpréterons les tautologies heideggeriennes – tautologie du temps, de l'espace, et de l'espace-de-jeu-du-temps – comme relevant chaque fois de la tautologie *symbolique*, de l'inévitable *circularité* elle-même symbolique qu'il y a quand on hypostasie, comme il le fait, des "êtres" comme le temps, l'espace, ou leur jeu mutuel l'un dans l'autre. En ce sens encore, quoique sur un mode déplacé et extrêmement subtil, il y a, dans l'indistinction heideggerienne du symbolique et du phénoménologique, quelque chose de profondément métaphysique, voire d'onto-théologique, puisque tout y est à penser à partir d'une matrice tautologique. Sur le chemin de la "déconstruction" ou de la "destruction" de la métaphysique, Kant est beaucoup plus loin, malgré les apparences, que Heidegger.

2. Temps/espace, proto-temps/proto-espace

En disant cela, nous sous-entendons qu'il est possible d'entrer dans un autre "régime" de penser, qui est *non-tautologique*, qui ne reçoit pas ou ne se donne pas d'avance juste ce qu'il faut pour arriver à penser. Est-ce possible? Nous voudrions ici, au moins, en amorcer l'expérience, en reprenant et en retravaillant l'articulation de la temporalisation et de la spatialisation au sein de la temporalisation/spatialisation, en mettant donc entre parenthèses le "simul" des trois ek-stases du temps et des lieux de l'espace. Mise entre parenthèses qui est une *epochè* phénoméno-

gique, à la manière de Husserl, où donc nous savons qu'il y a toujours déjà ce "simul", mais où nous ne pouvons pas l'utiliser dans notre travail de pensée, dans notre épreuve et notre faire du sens.

Tout d'abord, il faut remarquer que les trois ek-stases du temps constituent en fait des lieux du temps, à condition de préciser qu'il n'y a pas moins ek-stase dans l'espace que dans le temps. Si l'espace se spatialise dans la dispersion des lieux, cette dispersion est *active*, et dans la spatialité originaire de monde – dans la spatialité des phénomènes-de-monde –, je ne suis pas moins là-bas qu'ici, dans une ubiquité originaire, arraché au lieu du là-bas tout comme à celui de l'ici. Mon *Leib*, mon corps-de-chair, n'est pas moins originellement spatial qu'originellement temporel: loin de constituer, en tant que corps (*Körper*) symboliquement institué, un centre absolu, celui précisément qui m'institue symboliquement comme identité symbolique ou intelligible, le *Leib* s'étend, pour ainsi dire, aussi loin que va le monde, il en constitue les pivots ou les existentiels incarnés (Merleau-Ponty), dont les directions ou les polarités de l'espace (gauche, droite, haut, bas, avant, arrière) sont déjà des abstractions, puisque comptées à partir d'un centre chaque fois absolu. Bref, la spatialité originaire du monde est, nous l'avons indiqué à propos de la peinture, celle de *cheminements* possibles, relevant, comme le pensaient Husserl et Merleau-Ponty, de "Je peux" originaires, non pas de tel lieu à tel autre lieu, comme si entre les lieux il n'y avait que du vide, mais *entre* les lieux comme horizons ou ek-stases originaires – c'est-à-dire comme pôles ouvrant à la possibilité même des cheminements. Si ensuite, de là, nous revenons au temps, il faut concevoir que ses lieux, en ce même sens plus originellement ek-statique, ne sont pas tant trois que deux: car la présence, *avec* ses horizons de ce qui a été (présent) et de ce qui sera (présent), est moins, en elle-même, un lieu propre, qu'un entre-deux, celui des cheminements possibles du sens, et qui incluent en eux leur passé et leur avenir (ce que Husserl nommait

réentions et protentions), entre les pôles éclatés originaires d'un passé originaire, transcendantal, et d'un futur, pareillement originaire, transcendantal. Si, comme l'ont pensé tant Augustin que Husserl et Heidegger, le présent est distendu, et ne peut pas être intrinsèquement mesuré dans cette distension — ce peut être une fraction de seconde, une heure, une journée, etc. —, si le présent comme tel est insaisissable et fluent, c'est qu'il est *encore là-bas*, dans ce qu'il a été, au sein des réentions, et qu'il est *déjà là-bas*, dans ce qu'il sera, au sein des protentions. Non pas qu'il y soit par quelque passivité hylétique (Husserl) ou par quelque ek-stase (Heidegger), mais qu'il y soit encore et déjà, comme être-présent sur les trois modes de l'avoir-été, du est, et du sera. Bref, la présence est ce qui se déploie comme cheminement intégrant *en lui-même son passé et son avenir, entre un massif du passé qui le déborde, et où il n'est pas, serait-ce sur le mode de l'avoir été — ce pourquoi ce passé est transcendantal, passé qui n'a pas et n'a jamais été présent —, et en massif du futur qui le surplombe, et où, pareillement, il n'est pas, serait-ce sur le mode du sera.* Tout comme l'espace se spatiale par la polarisation de lieux ek-statiques cependant inaccessibles *entre* lesquels il y a des cheminements, le temps se temporalise par la polarisation originaire d'un passé et d'un futur transcendants à l'écart radical de toute présence qui chemine *dans cet écart lui-même, entre ce passé au-delà de tout passé possible comme présent passé, et ce futur pareillement au-delà de tout futur possible comme présent futur.* Dans ces deux cas, l'ek-stase ou l'existentialité n'est pas à comprendre, comme ce le fut en permanence tant chez Heidegger que chez Husserl, sous l'horizon dominant de la présence, mais par l'éclatement à l'origine de lieux où la présence n'est, ek-statiquement, que sous le mode de l'absence à l'origine. C'est seulement, voulons-nous dire, s'il y a originairement cette absence à l'origine que je puis être présent ici, mais aussi là-bas, quoique sur le mode d'une certaine absence dont la lacune fait précisément le sens différencié de l'ici et du là-bas,

tout comme je puis être présent à moi-même, en ce moment, mais aussi dans le passé et dans l'avenir, quoique, pareillement, sur le mode d'une certaine absence, dont la lacune fait précisément que le passé est révolu et que le futur n'est pas encore accompli. Sans quoi le *simul* dont nous cherchons la concrétude phénoménologique en creux de lui-même ferait que je serais d'un coup, tout à la fois dans tous les lieux de l'espace, et dans le passé et l'avenir, alors même que j'y suis, certes, mais relativement absent, d'une absence qui compte *dans* la présence elle-même, qui fait que le temps présent est toujours un "laps" de temps, un présent écarté de lui-même ou distendu, et que l'espace présent est toujours, pareillement, une portion d'espace, quoiqu'illimitée, un entre ou un antre entre les bords du monde indiqués polairement par ses horizons. L'être-ensemble ou ce que Heidegger nomme le pareillement-temporel (*das Gleich-zeitige*) n'est jamais que celui de la présence, dont la pointe seulement, l'instant-point est instituée symboliquement comme hors-du-monde devant s'incarner au monde, avec les apories que l'on sait, et qui sont inévitables, d'un instant sans durée et d'un point sans étendue.

Il y a donc, de la sorte, une complicité plus grande qu'il n'y paraît entre les lieux ek-statiques, ainsi compris, du temps et de l'espace originaires, comme lieux d'absence à l'origine. Nous interprétons cette absence à l'origine comme la transcendance d'absence du monde⁸. Il n'y a de présence que de se réfléchir en elle-même, ce qui constitue sa temporalisation/spatialisation comme sens-de-présence, sens-de-monde se déployant en présence, sur le fond de l'absence radicale qui est l'horizon de la transcendance de monde, laquelle ne m'a pas attendu en ma présence et ne m'attendra pas en ce qui serait une présence au futur. S'il n'y avait pas cette transcendance d'absence de monde,

8. Cf. notre *Phénomènes, temps et êtres, op. cit.*, II^e section, en particulier V à VII.

le sens ne serait pas écarté de soi pour se réfléchir, pour cheminer *dans* son passé et son avenir autant que dans son présent, bref, le sens serait *aveugle* car rabattu dans la positivité de son immanence. Et corrélativement, nous, les hommes, en tant qu'êtres du sens accédant au sens, serions plongés dans un présent intemporel, dans l'écoulement *aveugle* mais identique du temps, nous serions des monades purement intelligibles à l'instar des dieux. Nous n'aurions même pas conscience, sinon par des rumeurs ou des racontars à quoi se réduirait l'Histoire, qu'avant notre naissance, le monde "était là", et qu'après notre mort, il "sera encore là", quoique, pour nous, sur le mode d'une radicale absence. Bref, et par là nous en revenons au sublime kantien, nous n'aurions même pas conscience de notre mort, de cette catastrophe par laquelle, venus au monde dans la présence, nous devons le quitter de notre présence. Le "simul", qui constitue le grand présent symbolique de notre identité symbolique qui est de toujours et pour toujours, a pour profondeur phénoménologique l'abîme de l'absence radicale, à l'origine. C'est cela qui nous rend les représentations de l'immortalité banales ou ennuyeuses – "la vie éternelle, ennui éternel" disait Haller en une formule célèbre citée par Kant –, ou tout au moins l'immortalité inconcevable, aussi inconcevable que la "vie divine". Cet abîme de l'absence à l'origine, de la transcendance d'absence de monde à même laquelle, en se réfléchissant depuis son ek-stase à l'absence, se fait le sens comme présence, c'est-à-dire le temps-espace de présence, celui qui *est* dans le *Gleich-Zeitige*, et où nous-mêmes advenons comme sens au sens, cet abîme constitue, comme l'écart à l'origine par rapport à toute présence, *l'épreuve phénoménologique concrète de la mort*, à savoir de la mort qui affleure à même la phénoménalité de monde, comme l'absence qui *habite* le dedans de la présence depuis son *dehors* originnaire. Épreuve de la précarité du sens, et de moi-même ou des autres comme incarnant le sens. Épreuve de la condition humaine, qui ne serait pas *concrète* si, toujours, le non-sens n'était ressenti comme

menaçant le sens, c'est-à-dire la vie, donc si le non-sens n'était finalement ressenti comme la mort elle-même.

Et pourtant, cette articulation nouvelle nous ouvre aussi sur autre chose. La polarisation de la transcendance d'absence en les lieux ek-statiques du temps (passé et futur transcendants) et de l'espace (les bords pourtant indéfinis phénoménologiquement des phénomènes-de-monde), il faut la concevoir comme la *proto-temporalisation/proto-spatialisation* des phénomènes-de-monde à l'intérieur de laquelle s'enclasse, par retour réflexif depuis les lieux d'absence à l'origine, toute temporalisation/spatialisation en présence, c'est-à-dire, nous l'avons vu avec Heidegger, en langage. Cela implique qu'avant d'être symboliquement polarisés par les quatre, les phénomènes-de-monde, qui sont chaque fois, dans leur phénoménalisation, "contrée" (*Gegend*) de monde, ou *chôra* au sens platonicien du *Timée*, se phénoménalisent, précisément, comme phases-de-monde, comme *proto-présences* où ne joue pas encore la réflexivité du langage qui enclasse la présence dans la présence (qui a été et qui sera), et qui, cependant, ne sont pas pur néant, mais rien, à savoir *rien que* phénomènes. Où, tout à la fois, le monde se phénoménalise comme rêve et le rêve se phénoménalise comme monde, ainsi que l'avait génialement vu Platon dans le *Timée*, à propos de la *chôra*⁹: c'est cela même qui paraît, comme le paysage-de-monde dont nous avons parlé à propos de la peinture, et qui fait toute la fantastique *irréalité* du paysage, même dans la peinture classique – mais irréalité qui n'est pas celle, abstraite, des institutions symboliques, c'est-à-dire des soi-disant "systèmes sémiotiques", irréalité au contraire bien concrète, plus "réelle" que le "réel", plus "vraie" que la vérité. Là joue, nous l'avons ébauché, la temporalisation *dans* la spatialisation, et la spatialisation

9. Cf. *Timée*, 52d-53b, et notre commentaire dans *Phénoménologie et institution symbolique*, *op. cit.*, III^e partie, § 2, f.

dans la temporalisation, parce qu'elles s'articulent toutes deux, à même la phénoménalité, à même la proto-temporalisation/proto-spatialisation, à même les polarités incarnées et se faisant du proto-temps/proto-espace — toute grande peinture n'est que l'art de les accorder ensemble et en abîme. Cela signifie en outre que nous rêvons, en ce sens, plus souvent que nous ne pensons en faisant de la présence, en frayant du cheminement de sens de langage. Donc que l'éveil du sens à soi, dans la réflexivité de la présence, s'enlève sur le grand sommeil, barbare, où déjà, pour ainsi dire, l'absence se rêve avant la présence, dans la proto-présence, dans la concrétude sauvage d'êtres et d'essences eux-mêmes sauvages, étranges, bicornus, baroques, illogiques. Cette barbarie est celle d'une "nature" qui n'a absolument rien à voir avec la physique, avec ce que notre logique découpe et discipline de l'extériorité: elle est aussi celle de ce que nous nommons *l'inconscient phénoménologique*, où l'inconscient symbolique de la psychanalyse va prendre son bien — mais c'est une autre question dont nous ne pouvons traiter ici¹⁰. Mondes fantastiques, fantasques, chatoyants, d'une profusion in-finie, où nous sommes plus proches des lisières de la mort, où donc s'éprouve plus proprement le sublime, et dont les Anciens ont donné une version affaiblie, où se mêlent étrangement sérénité et horreur, sous la forme de l'Hadès. Mondes aux confins, auxquels l'art, quand il est grand, sait donner vie, non pas seulement dans la peinture, mais aussi dans la musique et la poésie, et auxquels la philosophie jusqu'ici est demeurée le plus souvent étrangère.

Le plus souvent, mais pas toujours. Nous voudrions montrer, pour conclure, que Platon y toucha, à propos de l'Un et de l'examen des hypothèses le concernant, dans la seconde partie du *Parménide*, au fil de ce qui apparaît manifestement, mais peut-être trop manifestement, comme des sophismes. Sans pou-

10. Cf. *op. cit.*, II^e partie, chapitres II et III, § 3, III^e partie, § 2, d.

voir entrer ici dans cet "océan d'arguments", disons que la problématique de l'Un nous paraît axée, tout d'abord, sur la problématique symbolique posée par la question du statut de l'Un en tant qu'instituant symbolique des idées comme identités symboliques susceptibles d'orienter l'expérience de manière cohérente et conséquente. En termes modernes, on pourrait rattacher cette problématique à celle du soi (du *Selbst*), ce qui serait autorisé par la conception, à l'œuvre chez Proclus, de l'Un de l'âme comme "fleur de l'âme". Toute cette dialectique, on le sait, reste très énigmatique puisqu'elle est très profondément aporétique et non concluante. Ce qui nous retiendra ici un instant est la question de l'incarnation de l'Un dans le temps et dans l'espace, telle qu'elle se pose dans la première hypothèse, H1 (l'Un est Un) et la seconde, H2 (l'Un est), à savoir dans le cas de sa pure tautologie symbolique avec lui-même et dans le cas de son expression ontologique possible (tautologie symbolique de l'Un et de l'être). Pour ce qui concerne l'incarnation de l'Un dans l'espace, la situation est assez simple, puisque dans H1 l'Un n'est pas dans l'espace ou lui est transcendant, et que dans H2 il est à la fois en lui-même et en autre chose, ek-stasié entre les lieux de l'espace et ses bords insituables (le tout de l'espace) — nous retrouvons en H2 ce qui caractérise le proto-espace pris entre ses lieux et ses horizons. La situation est beaucoup plus intéressante quant au temps, car Platon y distingue le devenir dans le temps de l'être dans le temps. En H1, l'Un n'est pas plus dans le temps qu'il n'est dans l'espace, mais Platon s'y livre, à propos du devenir dans le temps de l'Un, hypothèse qu'il va rejeter, à un bien étrange raisonnement, qui a toute les apparences d'un sophisme. Résumons l'argument (141 a-c): être dans le temps, explique-t-il, c'est *devenir* soi-même plus vieux par rapport à soi-même, c'est donc vieillir. Mais, s'agissant de H1 où c'est l'être-Un de l'Un qui est examiné, où donc la tautologie symbolique de l'Un exclut tout rapport à ce qui serait de l'autre que lui, cela signifie que le terme de référence du vieillissement ne peut

être un “plus jeune” qui serait déjà différent de lui, mais un “plus jeune” qui le *devient* dans le moment même où le référé *devient* plus vieux. Et Platon de conclure que “cela qui devient plus vieux que soi-même devient nécessairement aussi à la fois plus jeune que soi-même”. Le sophisme est donc dans l’auto-référence, et dans la position corrélatrice de l’identité des relations converse et réciproque¹¹, et Platon a beau jeu de détruire le raisonnement en montrant que le devenir plus vieux et le devenir plus jeune doivent avoir *lieu* dans le même temps, ce qui implique que l’Un ait toujours le même âge que soi-même (141c - d): le vieillissement par rapport au rajeunissement implique la rigoureuse contemporanéité par rapport à soi-même.

Cet état-de-choses bizarre s’éclaire dans la seconde hypothèse (151b - d) où, ayant part à l’être, l’Un paraît devoir avoir part au temps, *être* dans le temps. La médiation se travaille du devenir à l’être. Dès lors, en effet, non seulement l’Un devient-il à la fois plus vieux et plus jeune que soi-même, mais il l’est, dans le “laps” du maintenant, la distension de la présence, avec la même contradiction que, par là, dans ce temps, il est à la fois rigoureusement contemporain de lui-même. La nouveauté est ici l’introduction du maintenant de l’être-présent, enchâssé *entre* l’avant et l’après, et en lequel *se suspend* le devenir, pour *être*, à ce moment présent, ce qu’il se trouve *en train de* devenir. Le devenir se trouve par là, en quelque sorte, figé dans l’écoulement du maintenant qui n’est lâché dans le passé que pour être rattrapé dans l’avenir: il ne se trouve plus que dans l’intervalle, l’entre-deux *entre* le maintenant et la rencontre de l’après et entre l’avant et la rencontre du maintenant, tout cela dans la contemporanéité par rapport à soi-même qui fait du temps le temps *de la présence*.

Si l’on met en regard les deux hypothèses, il vient que si l’être

11. Cf. H. MALDINEY, *Atres de la langue et demeure de la pensée*, L’Age d’Homme, Lausanne, 1975, pp. 285 - 286.

suspend le devenir pour l’étaler contradictoirement tout au long de la présence, à l’inverse le devenir ne peut s’envisager *comme tel* que par une suspension de l’être, c’est-à-dire du temps de la présence, où l’avant et l’après se réfléchissent dans le déroulement même de la présence. Il y a donc, dans le devenir comme tel un *court-circuit* de la présence qui rend le devenir *aveugle*, y compris dans sa contemporanéité par rapport à soi-même. C’est pour ainsi dire comme si le devenir *n’avait pas le temps* de se réfléchir en présence, de marquer *le temps d’une pause*, d’un suspens de soi-même pour accomplir cette réflexion. Devenant sans relâche plus vieux sans autre référence que soi-même, l’Un devient sans relâche plus jeune, et ce, dans un aveuglement de soi à soi qui rend intemporelle, car irréfléchie, sa propre contemporanéité par rapport à soi-même. Or, ce qui semble n’être ici qu’une sorte de jeu logique, par ailleurs sophistique – ce qui montre la complicité profonde de la logique et de l’ontologie –, peut vouloir dire, ou tout au moins indiquer autre chose: le proto-temps, précisément, où le plus vieux constitue l’horizon du *passé transcendantal*, et le plus jeune, l’horizon du *futur transcendantal*, passé et futur qui n’ont jamais été et ne seront jamais présents puisque l’entre-deux, la contemporanéité de l’Un à soi, n’est pas elle-même un temps, c’est-à-dire une présence, mais une *proto-présence*, que l’incessant devenir ne laisse pas le temps de se déployer en présence. Or, de cela même, l’Un symboliquement identifié à soi dans la première hypothèse ne participe même pas, et ce n’est que tangenciellement qu’y participe l’Un posé comme être dans la seconde, dans ce “moment” en éclipse parce qu’aussitôt suspendu par l’être-dans - le temps. Nous tenons donc là ce que nous nommions, dans notre *I^{ère} Recherche phénoménologique*¹², la “première hypothèse bis”:

12. *Recherches phénoménologiques*, I, II, III, Ousia, Bruxelles, 1981, pp. 51 - 59.

celle où l'Un symbolique de H1 est mis en abîme par un Un phénoménologique qui paraît en éclipses entre celui-ci et l'Un ontologique de H2. Car cet Un qui se refuse à l'identification symbolique à soi de H1 et à sa position symbolique comme être (sa tautologie symbolique avec l'être) en H2, et qui, cependant, n'est pas pur néant, n'est ni pur Un ni être, n'est pas *rien*, ou plutôt, "est" dans le battement en éclipses, dans ce que nous nommons le clignotement, *rien que phénomène* – et dont il faudrait examiner les rapports souterrains avec l'Un de H6. Entre l'Un purement Un de H1 et l'Un-être de H2, il est originairement multiple, quoique cette multiplicité ne puisse se compter comme en H2 parce qu'elle est *indéfinie*, et pourtant chaque fois un: ce rien que phénomène est le monde qui se phénoménalise sans relâche dans les proto-présences ou phases de monde, c'est-à-dire dans ce que nous nommons les *phénomènes-de-monde*, sans ipséité définie, qu'elle soit symboliquement identifiée comme en H1 ou symboliquement posée comme étant, ainsi qu'en H2. Leur aveuglement est celui de l'inconscient phénoménologique en lequel s'enchâsse la conscience comme con-science du temps se faisant dans l'impossible égalisation de l'être et du devenir: il relève de ce que Nietzsche nommait si bien "l'innocence du devenir", dans le jeu l'un dans l'autre et l'un hors de l'autre du passé et du futur transcendants, de cette contemporanéité sans temps parce que sans conscience des êtres et des essences sauvages où se croisent à la fois des horizons du proto-espace-de-monde et ceux du proto-temps de monde, dans ce qu'il faut penser comme la proto-temporalisation/proto-spatialisation des phénomènes-de-monde, où jamais un "soi" n'arrive à se "surveiller" dans une "veille de soi sur soi". Si le monde des phénomènes-de-monde échappe aussi au temps qui est court-circuité en lui, il en paraît, dans le passé transcendantal, comme *immémorial*, et dans le futur transcendantal, comme *immature*, car jamais, sinon par fragments éclatés, il n'a eu et n'aura le temps de

mûrir en temps¹³, et il en va de même des êtres et essences sauvages paraissant sous les horizons de monde des phénomènes-de-monde.

La problématique du temps dans la seconde hypothèse trouve, de cela même, une singulière profondeur phénoménologique, puisqu'au lieu de l'éclatement, à la manière de Heidegger, du temps de la présence en ses trois dimensions, nous y découvrons l'entre-deux, en abîme, du temps et du devenir, ce que nous venons de désigner par leur impossible égalisation. Jamais le temps, si grand soit-il, n'arrivera à s'égaliser au devenir, à le figer une fois pour toutes dans l'être, et c'est ce qui rend le temps aussi insaisissable que le moment présent, et jamais le devenir ne pourra entrer complètement dans le temps, ce qui en ferait le cycle dont on connaît la prégnance symbolique chez les Grecs. Le temps est "entre" les horizons du devenir, dans son suspens, ce qui signifie que le passé du temps, le passé qui a été, est l'écho dans la présence du passé transcendantal, et que le futur du temps, le futur qui sera, est pareillement l'écho dans la présence du futur transcendantal. En outre, il n'y a pas d'écho sans distance ni réflexion, sans la distance du sens se faisant en mûrissant dans le temps à ce qu'il met en sens, c'est-à-dire à ce qu'il met en chemin des phénomènes-de-monde, ni sans la réflexion, dans le temps de la présence, de ce qui s'en écarte, du fait même, comme l'absence au passé et au futur transcendants. Il n'y a donc pas, du point de vue phénoménologique, de sens qui se fasse sans une certaine innocence, qui est celle du devenir dans le sens, c'est-à-dire sans une certaine *aventure* où il y a à la fois *invention* et *découverte* du sens. Chaque fois que je parle pour *dire* quelque chose, et non pas pour transmettre ou "communiquer" une in-

13. Cf. notre étude: "Le temps: porte-à-faux originaire", in *L'expérience du temps*, Mélanges offerts à J. Paumen, Recueil 1, Ousia, Bruxelles, 1989.

formation déjà toute faite, je sais plus ou moins clairement et obscurément ce que j'ai à dire, et pourtant, il me faut le dire expressément pour le savoir, non pas dans la certitude absolue que c'était très précisément cela que je voulais dire en propres termes, mais dans l'inévitable présomption, qui n'exclut jamais les malentendus, que, du moins, je me comprends bien et me fais bien comprendre des autres. Cela, c'est la présence, le temps du sens, son "évidence phénoménologique" pour parler comme Husserl. Mais présence transitoire, vite évanouie quand je m'aperçois que les autres ne m'ont pas compris ou que je ne me comprends plus très bien moi-même. Car le sens est troué d'absences, il est *éclaté tout au long* du temps de la présence, tant là-bas, dans son passé, que là-bas, dans son avenir, et ces là-bas, où je suis encore et où j'ai encore à être, ne sont eux-mêmes que l'écho de là-bas où je n'ai jamais été et où je ne serai jamais.

Telle est la *finitude du sens* parce que telle est la *finitude du temps*, qui est celle de la temporalisation qui se spatialise dans l'écart du proto-temps et de la spatialisation qui se temporalise dans l'écart du proto-espace. Le temps/espace n'en a jamais fini de se faire en sa propre finitude, de se faire entendre et mal entendre comme sens, dont les entrées sont indéfiniment multiples, pratiquées qu'elles sont *depuis* son dehors, qui est celui du proto-temps/proto-espace, dehors d'absence où le sens n'est pas mais d'où il revient, à moins de l'hypothèse absurde d'un sens déjà plein de lui-même et qui, par cette sorte de saturation à satiété, nous rendrait ivres, machinés à l'aveugle par le *Gestell* symbolique de sens figés en "signifiants" – ce qui est toujours mais *tendanciellement* le cas dans les pathologies symboliques (névroses, psychoses). Contre cela, la finitude n'est pas, comme on l'a classiquement pensé, une déchéance, même si, le plus souvent, elle n'est pas "drôle" à vivre. Mais soyons dignes de la lucidité qui nous est impartie, et qui est la lucidité philosophique, l'une des figures de la lucidité tout court, la seule qui puisse faire de nous des hommes. Et gardons-nous de la pensée tautologique,

de celle qui nous conduit toujours prématurément à des certitudes prématurées¹⁴, dont l'apparente intemporalité nous donne l'illusion d'être des dieux – désir combien partagé par nous autres, hommes, pris que nous sommes par la passion de la détermination qui pourtant nous conduit à mourir dans notre vie même. Être au monde n'est certes pas facile, mais c'est peut-être la seule chose qui vaille la peine d'être vécue. Non pas seulement, comme l'a pensé unilatéralement Heidegger dans *Sein und Zeit*, sous l'horizon de la mort comme seule certitude indéterminée du *Dasein*, mais aussi sous l'horizon de sa traversée que nous aménagent, tel un passeur, les bords insituables du monde où se recueille la transcendance d'absence du monde. Quant à l'immortalité suprasensible ou supramondaine, immortalité *symbolique* du sens au lieu du sens du sens, c'est encore "une autre histoire": celle des résonances, en abîme, de la transcendance d'absence de monde, et de la transcendance de l'Autre – de la transcendance phénoménologique et de la transcendance symbolique. Attendons-nous à y trouver des réponses humaines aux questions de la condition humaine. Mais sûrement pas des "solutions". Car ces questions et ces réponses sont elles-mêmes prises, si elles ne défont pas dans la certitude positive des "solutions", dans la finitude du sens qui est la finitude du temps. Kant nous a appris, dans la problématique du sublime, qu'il y a *aussi* une rencontre *phénoménologique*, vécue et à vivre dans la concrétude phénoménologique de l'expérience, de l'instituant symbolique¹⁵. Rencontre en abîme parce qu'à *distance*, et où éclate le symbolisme archaïque parce que trop immédiat des quatre de Heidegger. A trop polariser la mort, on polarise trop le

14. Cf. notre étude "Le temps: porte-à-faux originaire", déjà citée.

15. Cf. notre *Phénoménologie et institution symbolique*, op. cit., II^e partie, ch. I.

soi, et de là, sans doute, on polarise trop son institution symbolique, sans la distance phénoménologique susceptible de le faire "vivre". Peut-être est-ce là l'une des manières possibles de dire la "grande erreur" de Heidegger.