Alter

Revue de phénoménologie

27 | 2019

Patočka

Réflexions sur l'espace et le temps dans la phénoménologie de Renaud Barbaras (seconde partie)

Aurélien Deudon

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/alter/1902>

DOI : 10.4000/alter.1902

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2019

Pagination : 139-155

ISBN : 978-2-9550449-5-7

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Aurélien Deudon, « Réflexions sur l'espace et le temps dans la phénoménologie de Renaud Barbaras (seconde partie) », *Alter* [En ligne], 27 | 2019, mis en ligne le 22 décembre 2020, consulté le 13 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/alter/1902> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/alter.1902>

Ce document a été généré automatiquement le 13 juin 2021.

Revue Alter

Réflexions sur l'espace et le temps dans la phénoménologie de Renaud Barbaras (seconde partie)

Aurélien Deudon

- 1 Parallèlement à la restitution des linéaments du système de Renaud Barbaras au fil de ses trois pans successifs (1/ phénoménologique, 2/ cosmologique et 3/ métaphysique), on a tenté, dans la première partie de cet article¹, d'exhiber la primauté ontologique de l'espace sur le temps. En effet, le monde en lui-même s'est avéré être un procès spatialisant auquel aucune temporalité n'est associée dans la mesure où il s'agit d'un espace archaïque se faisant, de toute éternité, au gré d'un mouvement foncièrement atemporel au cours duquel les catégories de passé et d'avenir ne font pas réellement sens. Toutefois, à ce stade où le temps n'est pas encore advenu, révéler l'originarité absolue de l'espace n'a pas permis d'élucider l'enjeu liminaire de ce texte, à savoir l'articulation de l'espace et du temps. Pour rendre compte de cette articulation, qui dans ce contexte ne peut prendre la forme que d'une *dérivation* du temps à partir de l'espace, il faut repartir de cette instance métaphysique qu'est l'archi-événement car c'est lui seul qui assure le passage - même si ce passage n'est rien d'autre qu'une rupture - du plan cosmologique définitivement spatial au plan de la phénoménologie du sujet, du vivant où surgit la temporalité proprement dite.
- 2 Rappelons tout de suite que l'archi-événement est un pur néant qui affaiblit l'espace archaïque du procès mondain en instaurant une séparation en son sein. L'affaiblissement retentit à plusieurs niveaux, et doit s'entendre en plusieurs sens. Tout d'abord, la séparation événementielle affaiblit le monde au sens où elle le sépare de lui-même et ainsi expulse une partie du monde, qui, pourtant au cœur du monde, se retrouve à distance de soi. Cette partie du monde qui n'est plus le monde, qui s'est perdu lui-même, c'est le sujet. Toutefois il faut vite souligner que cette séparation, cette perte diffère radicalement de la simple non-coïncidence à soi impliquée par tout être (en) mouvement : il faut bien distinguer la négativité qui survient de l'archi-événement et la négativité qu'enveloppe le mouvement. En effet, en tant que procès, mouvement,

le monde n'est pas simple, stable et statique "identité à soi", mais est soi-même en le devenant éternellement : sa "différence à soi" est constitutive de son identité ou encore le monde est ce qu'il est en n'étant pas ce qu'il est, en étant mouvement. Même si le monde se fait être ce qu'il n'est pas en faisant tout ce qu'il peut faire, il est lui-même en ce faire même. A ce titre, le monde n'est en rien aliéné et séparé de soi car si son être signifie bien être-hors-de-soi, pour autant l'être du monde n'est pas hors du monde lui-même. De son côté, la partie radicalement décrochée du monde qu'est le sujet, est irrémédiablement séparée de soi, aliénée de son être puisque son être réside justement dans le monde comme toute partie a son être dans le tout qui la comprend. Certes, au gré d'une « antilogie » caractéristique, l'être du sujet se dédouble² : d'un côté, le sujet, saisi comme mouvement, est nécessairement lui-même en tant qu'il n'est pas ce qu'il est ; mais la vérité de son mouvement, de cette identité comme non-coïncidence à soi, c'est qu'il a perdu son être, qu'il en a été privé ou plutôt qu'il est cette privation même de sorte que son essentielle hétéronomie ontologique est l'envers de son autonomie dynamique. Le sujet est mouvement parce qu'il est cette partie qui désire rejoindre son tout, son être dont il est séparé, à savoir le monde surpuissant. Certes, en tant qu'essentiellement dynamiques, monde et sujet sont intrinsèquement et positivement inachevés (inachèvement *positif* car l'immobilité n'est pas la vérité de la mobilité) ; pourtant, alors que l'inachèvement mondain ne fait pas alternative avec son achèvement (comme nous l'avons vu dans la première partie de l'article), de son côté, le sujet n'est jamais achevé, n'est jamais pleinement lui-même car son être se trouve hors de lui. D'ailleurs, cet inachèvement est réellement insurmontable car la rejointe de son être signifierait *ipso facto* la disparition du sujet. A la limite, le sujet n'est achevé qu'en un sens négatif puisque si le sujet rejoint son être (le monde) cela ne signifie pas son accomplissement, son parachèvement en tant que sujet mais bien plutôt sa fin, sa dissolution, son coup de grâce : le sujet est *essentiellement* "l'être privé de son être", la négation de la privation entraîne donc celle du sujet. On pourrait enfin dire que le sujet est le "lieu" de deux inachèvements : un inachèvement intrinsèque à son – et à vrai dire, à tout – mouvement (synonyme d'accomplissement de la mobilité), et un inachèvement extrinsèque mais pourtant tout aussi définitif et nécessaire (synonyme d'inaccomplissement irréversible) survenant par le truchement de l'archi-événement et qui engendre le sujet comme "être à jamais dérobé à son être"³. En tous les cas, il est clair que la séparation événementiale meurtrit le monde en brisant son identité dynamique en quelques "endroits", et en mettant ces "endroits" à distance d'eux-mêmes. Mis hors de lui, le monde se fait sujet, être à distance de soi, mouvement impuissant ayant sa vérité hors de soi, dans le mouvement mondain qu'il cherche à atteindre.

- 3 Bien que Barbaras ne fait que l'évoquer dans sa *Métaphysique du sentiment* au chapitre intitulé "Le poétique", il est intéressant de relever que le sujet désirant se confronte nécessairement à deux devenirs, deux types d'orientations existentielles antinomiques. Puisque le sujet est bien cet être séparé de son être qui part toujours déjà en quête de cet être, deux possibilités existentielles s'ouvrent à lui. Ou bien, il assume cette quête et envisage de transgresser la séparation archi-événementiale ; ou bien, il assume, respecte sa séparation et tente de refouler sa quête, son désir. La première orientation relève d'une tendance contre-événementiale qui tente d'annuler la séparation d'avec le monde, et elle correspond au mode d'exister *poétique* dont parle Barbaras ; la seconde orientation relève d'une tendance pro-événementiale, qui, prolongeant l'œuvre de l'archi-événement, tente d'annuler la quête – on serait enclin, pour des raisons qu'on

ne peut développer ici, à parler alors d'un mode d'être *technique*. Au fond c'est l'instabilité inhérente à l'hétéronomie ontologique du sujet qui amène inexorablement celui-ci à se placer en porte-à-faux avec sa propre condition de sorte qu'il ne peut assumer son essence désirante sans être entraîné dans la négation de son origine événementiale ; et il ne peut assumer son origine sans en venir à refouler son essence. Par conséquent, le mouvement subjectif s'expose à deux accomplissements : soit en s'assumant désir, c'est-à-dire en assumant être une quête dont l'objet est indistinctement le monde et soi-même, le sujet tente de résorber son hétéronomie première en s'approchant du mouvement cosmique comme de l'image accomplie de son propre mouvement. Soit, refoulant son désir transcendantal, le sujet s'assume comme "être privé du monde", et tente de surmonter son hétéronomie première en se voulant d'emblée autonome. Ainsi d'un côté, le sujet désirant est accomplissement de soi comme privation *du monde* ; de l'autre, le sujet refoulant est accomplissement de soi comme *privation* du monde. Néanmoins, on saisit que ces deux voies contraires d'accomplissement redoutent l'atteinte effective de leur visée respective puisque pour chacune l'être-accompli signifierait la pure et simple disparition, l'achèvement légal. En effet, on l'a vu, le sujet désirant accompli coïnciderait avec la dissolution du sujet dans le monde (à force d'approcher le monde il deviendrait le monde) ; et le sujet refoulant accompli, être purement et simplement "privé" du monde, coïnciderait avec la disparition du monde et par ricochet du sujet lui-même puisque l'être de celui-ci n'est autre que le monde. D'ailleurs, par impossible, un sujet qui parviendrait à l'autonomie ontologique – cela supposerait un sujet qui ne soit même plus privé du monde, de son être (car ce qui est privation de rien n'a plus rien d'une privation) et qui serait son propre fondement – renverrait à un hypothétique sujet immobile, non-désirant, *an-orexique*, décidément plus proche d'un "dieu" impuissant que du sujet décrit par la phénoménologie barbarasienne⁴. Certes, chacun échappant à l'écueil de l'autre, chaque accomplissement tend vers son propre écueil : quand le premier cheminement est un retour d'exil pour lequel la mort a le reflet de la patrie ; le second trace la voie d'un exil hyperbolique d'une interminable agonie, d'une Passion sans crucifixion.

- ⁴ Quoi qu'il en soit, cet amenuisement de l'identité dynamique du monde par l'instigation de parties radicalement à distance du tout entraîne deux autres dimensions de l'affaiblissement du procès mondain. D'un côté, en tant que l'archi-événement institue une distance (pas intrinsèquement spatiale) au sein du monde, la compacité de son mouvement se voit niée. Le monde se retrouve alors opposé à sa partie expulsée, au sujet : ainsi se lève le face-à-face avec le monde, la relation frontale aux étants⁵. Le sujet humain se meut dans la distance opposante, dans l'élément de l'objectivité et s'ouvre donc à des réalités qui s'ob-jectent à lui en résistant à son regard. La dissidence ontologique n'est donc pas le fait de l'homme mais ce qui fait l'homme. Cependant, l'archi-événement n'implique pas que le surgissement d'une décompression au sein de la *phusis*, il ne vient pas seulement affaiblir la densité de son mouvement par l'avènement d'une distance op-posante. En effet, pour que l'op-position deviennent l'objectivité il a fallu que l'ouverture de la distance soit en même temps synonyme d'opposition au cours fluide du monde. Affaiblir un mouvement c'est avant tout le crispier, le raidir : fruit d'une distanciation, le sujet correspond à l'actualisation permanente de cette crispation du monde. Et c'est bien parce que le sujet crispe le mouvement *physique* qu'il peut se trouver face à des objets, des étants : il n'y a que la crispation qui puisse sécher et figer sous la forme d'étants ce qui n'est archaïquement qu'efflorescences ductiles de la surpuissance mondaine, il n'y a que la crispation qui

puisse désimprégner le mondifié de la surpuissance mondifiante dans laquelle il était immergé et le faire ressortir en tant que tel. La distance à travers laquelle tout sujet se rapporte au monde est donc le lieu de la siccativité de l'être entendu comme monde. L'archi-événement est cet éclair qui "jette un froid" dans l'être en en grippant le procès magmatique ; il est ce qui contracte et saisit le monde, tout du moins ce qui en permet la saisie ob-jective avec laquelle se confond la vie du sujet humain. En définitive, si l'on voulait ressaisir l'affaiblissement métaphysique du monde on pourrait dire que l'archi-événement est cette lézarde intime de la *phusis* qui la sépare d'elle-même, la décompacte et l'assèche. Corrélativement cet affaiblissement engendre une partie faible, séparée du monde, un mouvement impuissant ne pouvant produire aucun étant mais se rapportant à un monde cristallisé sous la forme d'ob-jets, et qu'on nommera conventionnellement sujet.

- 5 Mais à ce stade, la description de la situation subjective déduite à partir de l'amenuisement événementiel demeure trop abstraite, car il ne faut pas oublier que le sujet qui se rapporte au monde est lui-même une partie séparée et dynamique du monde, un mouvement à part entière qui ne saisit le monde à distance qu'en s'avancant en elle. Si le monde est bien cette profondeur inentamable qui transit tout étant, alors il ne peut apparaître qu'à un mouvement (et non à une intuition) puisqu'il n'y a de profondeur que pour celui qui l'arpente, pour celui qui s'y meut. De plus, la profondeur du monde est toujours expérimentée par un "endroit" séparé, par un mouvement subjectif singulier, par une orientation déterminée au sein de l'étant, de sorte que la profondeur ne se livre que sous un angle déterminé. Le monde n'apparaît qu'en perspective parce qu'il n'y a que des approches déterminées du monde qui soient possibles : à la singularité de mes points de vue répond la singularité de mon mouvement. Mais dire que la profondeur du monde ne se livre que dans des prises de vues singulières c'est dire que pour le sujet « la déflagration de l'être » (déflagration véritablement disséminante cette fois) n'advient qu'organisée en structures spatiales. En effet, en tant qu'il n'est originairement pas en surplomb absolu par rapport à la profondeur – ce qui signifierait qu'il n'en aurait aucun point de vue déterminé – le sujet n'a jamais affaire à une étendue homogène et isotrope. Le sujet est un mouvement toujours déjà engagé dans une étendue hétérogène, polarisée et parcourue de tropismes. Nous n'avons pas le loisir de décrire ici dans le détail les structures d'un tel espace – sa verticalisation, sa latéralisation, ses antres aux densités variables, etc. – mais il nous faut souligner particulièrement le schème fondamental du proche et du lointain. Il appert que dans la perspective du sujet la coexistence des étants dans le "Là" de la profondeur s'articule foncièrement en champ de proximité et champ de lointain : il y a l'"ici", au sens de ce qui m'apparaît proche de moi et le "là-bas", ce qui m'apparaît à la périphérie ou à la marge. Notons que l'"ici" ne correspond pas qu'aux choses à portée de ma main et le "là-bas" qu'à ce qui échapperait à ma manipulation : cette structure n'est pas originairement celle de l'ustensilité. C'est pourquoi la montagne au fond de la plaine peut m'être beaucoup plus proche que la plaine elle-même, de sorte que la proximité de la montagne en tant qu'objet de ma contemplation plonge le reste des étants dans le prisme du lointain. Finalement proche et lointain s'ouvrent mutuellement et surgissent en fonction de la polarisation de mon mouvement : ainsi l'espace originaire ne cesse d'être reconfiguré par cette structure vivante au fil de l'avancée incessante et des tropismes du sujet. En tout cas, l'apparition de la profondeur corrélatrice de la direction déterminée de mon mouvement coïncide toujours avec l'apparition d'une spatialité spatialisante, et non spatialisée, qui dispose

l'étant selon le proche ou le lointain (visible ou non). Cette spatialisation originaire du mouvement subjectif se situe à mi-chemin de deux autres types d'espace : l'espace archaïque du monde et l'espace objectif, scientifique. En effet, d'une part la spatialité du sujet est le visage qu'adopte l'espace archaïque de la *phusis* quand il est affaibli, mis à distance de lui-même, creusé par la profondeur ; d'autre part, cette spatialisation mobile, subjective est originaire au sens où ce sera de sa crispation, de son immobilisation que découlera l'espace figé et déployé en tant qu'étendue homogène et isotrope de la science (au sein de laquelle la mesure et le calcul deviennent possibles). D'une manière générale, si le sujet humain est l'avènement d'une crispation de l'étant, le sujet scientifique est l'avènement d'une crispation de la profondeur, d'une ontification du monde et de la dimension spatiale de sa profondeur : le monde devient un grand étant ou la somme des étants ; l'espace originaire devient l'étendue pleinement déployée qui englobe et dépasse toutes les perspectives. Évidemment, si la spatialité originaire du sujet n'est jamais close (c'est pourquoi on parle de spatialisation) c'est que ce dernier est un mouvement, c'est-à-dire une perpétuelle avancée dé-loignante qui approche les lointains et périme sans cesse un "ici" en "là-bas" et un "là-bas" en "ici". Si le monde est cette lointaineté, cette profondeur inatteignable à la différence du simple lointain mondain, alors le mouvement subjectif se voue à suturer, sans jamais y parvenir, la plaie de l'être dont il provient.

- 6 Néanmoins il faut encore faire un pas de plus en reconnaissant que cet espace originaire du sujet n'est pas un pur et simple espace, mais il engage aussi une temporalité – la véritable déflagration de l'être, l'avènement du sujet est l'instauration ni d'un pur espace ni d'un pur temps mais d'un espace-temps inchoatif. En effet, en tant que direction dans la profondeur, le "ici" que le sujet quitte devient un "là-bas-derrière-moi", un "avant qui me hante", un "ante", un passé ; le "ici" un "devant moi", "à-mes-pieds", un présent (l'étymologie latine : "prae" et "esse" renvoie à l' "être-devant") ; et le "là-bas-derrière-l'étant" auguré par le "ici", un "à-près", un "plus tard", un à-venir⁶. *C'est donc bien la spatialisation orientée qui permet l'ouverture des dimensions du temps, des ekstases temporelles* – évidemment cette subordination logique ne peut pas être confondue avec une successivité chronologique dans la mesure où cette dérivation a lieu avant même l'ouverture du temps. Les noms mêmes des dimensions du temps trahissent leur provenance spatiale : l'à-venir désigne bien ce à quoi je viens, ce vers quoi je suis en-chemin ; le présent désigne à l'origine ce que je rencontre devant, sur mon seuil ; et le passé (dérivant de "passare", "traverser", dérivé lui-même de "pas") désigne ce qui passe, c'est-à-dire, pour un sujet mobile, ce que je passe et dépasse spatialement, ce que je délaisse car il me lasse, ce dont mon pas se détourne. Si le langage enregistre une trace, pour ne pas dire une provenance spatiale dans les termes mêmes qui devraient désigner l'autre de l'espace, le temps, *ce n'est pas que le langage déforme l'expérience première de la temporalité* – comme le pense Heidegger dans *Être et Temps* – *mais c'est justement que le temps n'est pas l'autre absolu de l'espace mais une dimension qui se fonde sur l'espace*. D'ailleurs on entend également très bien la dimension spatiale de la temporalité quand on détermine le passé comme "ce qui m'est arrivé", le présent comme "ce qui m'arrive", et l'avenir comme "ce qui va m'arriver" : en effet, même si ces expressions ont le défaut d'immobiliser le sujet, et donc d'occulter son être dynamique, néanmoins le verbe "arriver" suppose bien un espace parcouru, la rejointe d'une rive, et par conséquent, si ce sens spatial peut tranquillement revêtir un sens temporel, c'est bien que ces locutions temporelles s'enracinent et font signe vers une spatialité préalable.

- 7 Il est à noter que les ekstases du passé et de l'avenir dont nous parlons ici ne doivent pas être comprises comme des rapports thématiques : il ne s'agit donc pas de souvenirs (remémorés ou non) ni d'anticipations, mais de l'ouverture même des dimensions possibilisant ces prises de vue secondaires. Originellement je retiens parce que je dépasse, j'intuïtionne une chose comme présente parce qu'elle se tient devant moi, je pressens (protensionne) ce qui va arriver parce que je viens vers lui. Secondairement, se souvenir c'est revenir par représentations sur ce qu'on a dépassé, et anticiper c'est se représenter ce qui peut advenir au terme de mon orientation⁷. Bien entendu, il faut encore suivre à nouveau le Merleau-Ponty du *Visible et de l'invisible* quand il explique qu'on doit renoncer à faire des ekstases temporelles des positivités (immobilités/étantités) puisque l'expérience du passage temporel enseigne que pour que le passé et l'avenir soient présents en tant que tels, c'est-à-dire sur le mode de l'absence il faut que le présent lui-même s'absente toujours déjà, qu'il soit à la fois déjà passé et déjà à-venir – en ce sens le présent n'est sans doute que la pointe formée par le départ conjoint de l'avenir et du passé, de l'approché et du délaissé. Penser la temporalité c'est penser un passage strict, c'est penser une négativité pure (les ekstases ne sont jamais ce qu'elles sont, elles sont toujours ouvertes à leurs autres, à ce qu'elles ne sont pas). Or *cette négativité du passage temporel coïncide parfaitement avec la négativité propre au mouvement* : en effet, le sujet, le mû n'est jamais tout actuel en aucun point de son avancée, son "ici" n'est déjà plus, il est déjà derrière-lui car son "ici" a déjà été dépassé vers le "là-bas" que rencontre sa direction – au passage, remarquons le caractère encore abstrait des termes "ici" et "là-bas" qui n'ont de pleine pertinence que dans l'espace géométrique. Dans notre contexte on se situe en-deçà de leur alternative stricte, dans la tension originaire entre l'un et l'autre. Le temps originaire du sujet apparaît donc comme l'expression, mieux le retentissement de la négativité de son mouvement dans la profondeur spatialisante – d'ailleurs, il est significatif que le terme "pas" soit d'un côté un substantif désignant la foulée qu'effectue celui qui se meut, et de l'autre qu'il soit adverbe de négation : cela souligne succinctement l'indissociable avancée et négativité inhérentes au passage d'un mouvement – la pauvreté du langage est toujours une richesse philosophique. *Reste que le temps est bien le retentissement de la déflagration*. Autrement dit, le temps serait le sillage du mouvement sur le sol du monde. Cette courte analyse permet donc de saisir que l'irréversibilité caractéristique du temps renvoie en dernière instance à l'irréversibilité du mouvement, de son orientation – même quand on revient sur ses pas, on redéfinit son orientation, on relance un nouveau lointain, un nouvel à-venir, et donc jamais on ne recroise un "ici" passé. Enfin à ce niveau de jointure entre l'espace et le temps, il appert que l'élément de leur entrelacement n'est autre que le mouvement subjectif, et qu'à la rigueur espace et temps ne sont que deux moments abstraits d'une réalité dynamique plus profonde et antérieure à leur distinction : le mouvement est à la fois spatial et temporel. En revanche, il ne faudrait pas conclure qu'espace et temps subjectifs, en tant que dimensions prélevées à même le mouvement, sont des dimensions d'égale dignité ontologique, c'est-à-dire affectées par le même coefficient de dérivation. En effet, notre analyse vise à montrer la sens généalogique de leur entrelacement : si la temporalité s'enracine dans l'orientation spatialisante du sujet, alors c'est bien l'espace qui recèle une priorité logique et une primauté ontologique sur le temps. Au final, le mouvement subjectif est certes indistinctement spatial et temporel (en avançant vers un lieu du monde, indistinctement, il avance vers son propre avenir) ; mais, en tant qu'il est originellement une orientation, il est "d'abord" spatial et "ensuite" seulement

temporel (ce n'est qu'en ouvrant le "là-bas" qu'il ouvre l'avenir). La déhiscence inchoative de l'espace et du temps, que permet le mouvement subjectif sous-jacent, est une déhiscence articulée et hiérarchisée puisque la dérivation est unilatérale et que c'est bien la spatialisation qui conditionne et engendre la temporalité.

- 8 Qu'en s'orientant dans l'espace le sujet engage nécessairement une temporalité ne nous dit pas encore comment cette temporalité s'ouvre, se temporalise. Bien que nous ne pouvons ici qu'esquisser ce thème de la temporalisation de la temporalité, nous voudrions dégager deux grandes directions. Si le sujet est essentiellement désir du monde il faudrait montrer que la temporalité de son orientation s'ouvre nécessairement à partir de l'avenir, donc que l'avenir est l'ekstase primitive. Barbaras évoque cette temporalisation dans *Dynamique de la manifestation*⁸ : pour le désirant, le présent apparaît toujours déficient et insuffisant (l'étant comme une figure finie, niant le véritable désiré, le monde) par rapport à ce qui devrait advenir, le présent doit donc toujours être dépassé, il est toujours ouvert par l'avenir. Mais le présent n'est jamais purement insatisfaisant, il porte avec lui une satisfaction car le désir n'est pas l'épreuve d'un enchaînement de pures déceptions : ce qui est présent ouvre donc le passé comme ce qui a été supplanté, amélioré, complété. A chacun de nos pas, nous nous approchons davantage du monde sans jamais entamer la distance ontologique qui nous sépare de lui et qui, par là, nous pousse à toujours l'approcher. Barbaras suggère aussi que cet avenir du désirant est l'envers d'un passé originaire qui n'est rien d'autre que l'archi-événement de la séparation : évidemment l'avènement de l'avenir est la contre-partie de cet événement de l'affaiblissement du monde qui l'a fait se perdre lui-même. Mais il faut remarquer que cet événement passé n'est jamais un passé vécu, il est plutôt un *passé immémorial* ayant toujours déjà eu lieu. *Immémorial*, non parce qu'il serait seulement inaccessible à la mémoire (c'est-à-dire immémorable comme dans l'oubli), mais parce qu'il est ce passé qui rend possible la mémoire et l'oubli – d'ailleurs l'absence de mémoire dans les premiers âges de la vie pourrait être vue comme une période où le sujet n'est pas encore pleinement sujet, c'est-à-dire scindé du monde et par conséquent période immémoriale, sans mémoire possible et donc sans temporalité. Néanmoins *passé*, parce qu'à force de voir reculer le monde derrière la profusion de ses figurations, à force de sentir la blessure de l'avenir restée béante malgré les emplâtres de l'étant, cet avenir devient synonyme de l'exil de notre être, et soulève alors une puissante nostalgie ontologique qui fixe la coïncidence au monde et à soi aux confins de l'ekstase opposée à l'avenir, à savoir celle du passé. La temporalisation du désir à partir de l'avenir est métaphysiquement conditionnée par cet événement immémorial qui est comme son envers ; en revanche, c'est bien la temporalisation à partir de l'avenir se muant en nostalgie ontologique qui conditionne phénoménologiquement l'appréhension de cet événement immémorial comme passé. En tous les cas, l'évocation de cette temporalisation de l'orientation désirante signifie que dans tous nos désirs empiriques possibles, dans toutes les incarnations possibles de notre désir transcendantal, le sujet ouvre le temps à partir de l'avenir (du là-bas-devant). Saisir que l'irréversibilité du mouvement désirant est toujours polarisée par une aspiration qui veut atteindre un lointain par-delà l'ici, c'est dire que le temps du sujet est toujours temporalisé à partir de l'avenir. Toutefois, il appert que le sujet peut se temporaliser tout autrement car son mode d'être désirant implique nécessairement sa propre altération, sa propre dégradation existentielle. En effet, dès lors que, par le désir, le sujet se constitue il faut également admettre que le sujet doive, de temps à autre, se reconstituer. Que le substrat déposé par le désir doive être reposé, signifie que le désir

transcendental implique nécessairement un besoin de stature existentielle – même si ce besoin n'est logiquement que second, n'est que l'ombre portée du désir. Ce besoin existentiel correspond donc à une tendance homéostatique, à la recherche d'un retour au même en assimilant ce qui nous manque. Il faudrait montrer que ses incarnations se livrent à travers les besoins empiriques de nutrition, de sommeil, ou encore d'un certain type de connaissances. Alors que le désirant est soi en étant quête du monde, l'être dans le besoin est quête de soi-même par le truchement (d'un étant) du monde – c'est l'expérience de l'indigence qui introduit l'alternative du moyen et de la fin. Autrement dit, dans le désir on est une partie qui veut rejoindre le tout qui nous manque : polarisation *centrifuge* ; dans le besoin on est un tout qui veut récupérer la partie qui nous manque : polarisation *centripète*. L'existence du sujet semble donc originairement partagée entre deux polarisations opposées : celle du désir, de la constitution, de la sur-vie (d'une vie intensifiée, relancée par ce qu'elle fait apparaître) et celle du besoin, de la reconstitution, de la survie (d'une vie qui vise à se maintenir telle quelle, qui vise le *statu quo*). Ce dualisme existentiel ne peut être ici que programmatique et nécessite des développements plus fouillés, mais la nécessaire dénaturation partielle du désir en besoin amène à penser les différents comportements de l'existence sans les passer sous les fourches caudines de l'authenticité et de l'inauthenticité, sans les lire à travers une herse, quoiqu'on en dise, axiologique⁹. En tout cas, de cette autre polarisation de l'existence, s'ensuit une toute autre temporalisation de la temporalité subjective. Pour le dire vite, on observe une sorte d'inversion, puisque dans le besoin, dans le manque déterminé, l'état présent se donne comme défaut, privation d'une plénitude passée vécue qui doit être rejointe dans l'avenir par l'appropriation de la partie manquante. Cela signifie que la temporalité du besoin s'ouvre à partir de l'ekstase du passé, à partir d'une nostalgie ontique (regret de l'étant qu'on était), et donc que présent et avenir en dérivent (d'ailleurs une fois le terme futur, fixé par le passé, atteint, l'ekstase de l'avenir s'éteint). Bref, l'être tronqué, dans le besoin se dirige en fonction de son passé et saisit les étants rencontrés à partir de son passé comme pouvant le rénover dans son intégrité. En somme, l'orientation du mouvement subjectif dans l'espace originaire peut aussi bien ouvrir le temps à partir de l'avenir que du passé selon que sa polarisation est celle du désir ou celle du besoin. Corrélativement, il faudrait montrer que selon la polarisation et la temporalisation qu'elle engage, le sujet n'a pas affaire au même type d'étantités : que le désir ouvre aux choses voire à leur essence et que le besoin ouvre à des objets voire à leurs modèles computables. Enfin, il faut aussi avouer que si la temporalité est le bien commun à toute espèce de sujet, alors tous les êtres vivants déploient une temporalité. Bien entendu, la temporalité se différenciera suivant les types de vivants car l'apparaître et l'espace originaire du sujet varient nécessairement en fonction du degré de séparation qu'il entretient avec le monde. Autrement dit, autant de sujets autant d'espaces, et autant d'espaces autant de temps : ainsi la temporalité végétale n'est ni celle de l'homme ni celle de l'animal - il resterait donc à décrire ces temporalités non-humaines.

- 9 Ces considérations spatio-temporelles amènent à plusieurs interrogations dont celle-ci : est-ce à dire que l'espace et le temps originaires sont des dimensions purement subjectives ? La réponse ne peut être univoque : oui au sens où ce sont toujours les dimensions ouvertes par un sujet singulier, mais non au sens où il ne s'agirait que de dimensions qui éloignent, voire excluent le sujet du monde. Du côté spatial, il est clair que l'espace perçu n'est rien d'autre que l'espace *physique* en tant que médiatisé par la distance, la profondeur. Pour parodier Bergson on pourrait dire que l'espace perçu c'est

l'espace *phusique* moins sa compacité et sa fluidité. Du côté temporel, le temps perçu n'est rien d'autre que le retentissement du passage d'une orientation spatiale dans la profondeur, que la façon dont se livre la "trace" de notre pénétration dans le monde (sachant que cette trace correspond autant au négatif d'un pas qui n'est déjà plus là qu'à celui d'un pas qui n'est pas encore là). Alors que la négativité du mouvement spatialisant *phusique* n'enveloppe pas une distance suffisante pour retentir et demeure une éternité pré-temporelle, de son côté, le devenir de la spatialisation subjective bruit temporellement dans la distance qu'elle parcourt. Or, le mouvement subjectif appartient et même hyper-appartient au monde : le mouvement subjectif actualise donc partiellement la temporalité en puissance du mouvement du monde ; et il y a bien quelque chose du monde qui ne se révèle qu'avec la temporalité subjective. Pour accentuer, cette caractéristique du sujet comme révélateur, actualisateur de ce qui n'est que pré-temporalité de la *phusis*, il faudrait sans doute rappeler que ce mouvement subjectif est avant tout un mouvement phénoménalisant, dévoilant et que sa direction n'est en rien aveugle mais fait paraître l'étant (en quoi elle est une orientation). Car alors, on en viendrait à reconnaître que le sujet qui se meut à la capacité de se muer dans ce qu'il fait paraître. En affirmant que ce qui se meut mue nous ne voulons pas dire que le sujet devienne l'altérité qu'il fait paraître (ce qui correspondrait à la disparition du sujet), mais seulement qu'il *participe* de son mouvement, qu'il s'abouche au mouvement de l'étant tout en restant (minimalement) distinct de lui – multiplicité entre un et deux là encore. Dans cette optique on comprendrait que le sujet puisse participer à l'orientation d'autrui, pénétrer la spatio-temporalité originaire de l'autre sujet (sur un mode tout autre que la simple représentation mentale) : j'accède bien au monde d'autrui quand chacun de ses gestes et de ses paroles m'introduit à sa direction, à la configuration de son espace et de son temps. On comprendrait également que chaque chose singulière, en tant que prise dans un mouvement mondain spécifique (incarnant la surpuissance du monde), nous engage dans une certaine direction, nous ouvre un certain avenir (en fonction du type d'horizon qu'elle ouvre¹⁰). Il faudrait donc peut-être distinguer entre un mouvement subjectif (polarisé par le besoin) qui fraye son chemin au sein du monde en fonction de son orientation propre ; et un mouvement subjectif (soucieux du monde car désirant) qui laisse son orientation accompagner l'orientation des mouvements qu'il phénoménalise. Dans ce dernier cas il faudrait analyser la mutation de la temporalité subjective au profit de la temporalité des autres mouvements. À travers notre adhésion à la temporalité de l'altérité, il faudrait sans doute observer une contamination réciproque : en tant qu'être temporalisant, à la fois je peux m'aboucher à la temporalité de l'autre (au fond c'est parce que je suis un mouvement que je peux reconnaître les autres mouvements : celui qui anime la chose ou celui qui anime les autres vivants) et être temporalisé par lui. Cette piste d'analyses en viendrait à contester l'unilatéralité de la proposition de Barbaras : « le désir, mode d'être du sujet, est le versant temporalisant de la temporalité et les apparitions subjectives sont ce qui se présente au sujet à la faveur de son avancée éloignante vers le monde, le versant temporalisé de cette même temporalisation. »¹¹. En effet, pour être exhaustif, il faudrait affirmer et montrer que certes les apparitions peuvent être temporalisées mais elles peuvent également être temporalisantes, du moins co-temporalisantes et le sujet temporalisé (certes pas en un sens objectif, c'est-à-dire inséré, situé dans un temps objectif).

¹⁰ Enfin, en tant que l'archi-événement fait advenir le sujet comme mouvement, orientation dans, ou plutôt *pour* la profondeur, la négativité de son mouvement veut

que le sujet ne soit originairement ni dans l'espace, ni dans le temps ; ni "ici" ni "là-bas" ; ni "présent" ni "passé ou à-venir" : et effectivement comment pourrait-il être lui-même installé dans des dimensions qui ne sont pas des cadres positifs ? Comment pourrait-il être installé au sein de ces deux dimensions que lui-même installe dans "l'espace" de jeu de la profondeur libéré par l'archi-événement ? Enfin comment pourrait-il être situé lui qui n'est que mouvement, négation incessante de sa position et aucunement substance ? En tant qu'instigateur de l'espace-temps originaire, en tant que mouvement le sujet n'est ni situé dans l'espace ni situé dans le temps, il est nulle-part et à aucun moment : « atopicité »¹² et achronicité du sujet. Par là on ne veut pas dire que le sujet soit allergique et étranger à l'espace et au temps (le sujet n'est ni non-spatial, ni intemporel), mais simplement, qu'en tant qu'instaurateur il est neutre vis-à-vis de l'espace et du temps, qu'il détient la neutralité du foyer (comme l'œil échappe immédiatement à sa propre vue). À la rigueur, si le sujet n'est jamais situé, localisable, c'est justement parce qu'il est situant et donc en situation, il est localisant et donc localisation. En revanche, le sujet est situé dans l'espace et le temps objectivés qui eux-mêmes dérivent de l'espace-temps originaire. L'objectivation de ces dimensions dynamiques (ouvertes par le mouvement du sujet), l'objectivation de la spatialisation-temporalisante correspond à leur statufication : l'espace de la profondeur se déployant à travers chaque chose rencontrée se transforme en espace pleinement explicité, déployé, pure extériorité ; le temps dont l'ouverture surligne le déploiement des champs de l'espace originaire se transforme en un temps déconnecté de l'orientation accomplissante du sujet et est finalement ramené à une section d'espace objectif pour être mesuré. On remarque donc, au passage, qu'au niveau objectif le temps ressort de la spatialité, conséquemment que la subordination du temps à l'espace est définitive. Il faut encore apporter une précision quant au temps objectivé : à ce niveau d'objectivation, le seul lien entre temps et mouvement qui demeure c'est que, quelle que soit l'unité/la mesure de temps adoptée, elle correspond toujours à une étendue parcourue et circonscrite par un étant mondain mobile. Ainsi l'unité temporelle du jour correspond à l'espace traversé par le soleil de son lever à son coucher. Et si l'unité horaire correspond certes à l'étendue parcourue par l'aiguille entre telle et telle graduation de l'horloge et semble montrer que la section d'étendue précède le parcours du mobile, il n'en est rien puisque cette section a elle-même été déterminée et prélevée à partir du cycle solaire entendue comme journée totale. Plus problématique encore semble être le chronomètre numérique qui met en scène la simple énumération répétitive des chiffres et en rien une section d'espace parcourue par un mobile mondain. Mais qu'on ne s'y trompe pas, car en tant qu'augmentation il s'agit tout au moins d'un mouvement au sens aristotélicien ; mais surtout et en vérité il s'agit d'une transposition numérique/virtuelle d'un compteur mécanique. Or, le compteur mécanique n'est ni plus ni moins que la rotation d'une roue et lorsque qu'une graduation de cette roue a fait un tour une unité est relevée. Ainsi une seconde est mesurée quand la roue des dixièmes de seconde a opéré une rotation : l'unité temporelle correspond bien au déplacement d'un mobile (la graduation) sur une section d'espace (le périmètre d'une roue du compteur). « En tous les cas, une unité de temps objectif n'est pas tant une section déterminée d'étendue qu'une section d'étendue déterminée par le parcours/déplacement d'un mobile »¹³. On l'aura remarqué, la mesure du temps objectif n'a que faire de la temporalité du mobile qui lui sert pourtant de repère spatial : c'est un temps tout à fait extérieur au mobile à la différence de la temporalité originaire du sujet dynamique qui est fonction de son

orientation singulière dans le monde. Ajoutons qu'au niveau objectif, les statuts ontologiques de la réalité se nivellent : les choses, les événements, les sujets deviennent tous des objets, c'est-à-dire de pures positivités pleinement déterminables. L'espace et le temps, eux-mêmes objectivés, achèvent de les déterminer en leur conférant aussi bien une place dans l'étendue objective de l'univers (tout objet à une place propre repérable par un ensemble de coordonnées) que dans l'étendue de l'histoire mondiale quel que soit le repère pris (ce crâne a 5000 ans, la révolution française a 230 ans, tel sujet est apparu 2019 ans après la naissance du Christ). Si tout objet est dans le temps, il serait important de montrer que la chose et l'événement mondain pris en eux-mêmes ne sont pas originairement dans le temps objectif tout comme nous l'avons aperçu pour le sujet : certes la chose et l'événement n'installent pas l'espace et le temps à la façon du sujet dans la mesure où leur réalité (temporelle), elle-même, présuppose l'existence du sujet.

- 11 Bien qu'ici un certain nombre d'analyses restent sommaires et à l'état de chantier, elles lancent toutes des pistes depuis une intuition séminale, à savoir l'affirmation de la préséance de l'espace sur le temps. En tous les cas, si nos présuppositions rejoignent celles que met en place le système philosophique de Barbaras, il faut bien avouer que le temps est ce qui dérive de l'espace. On doit même être plus exact dans la formulation de cette articulation du temps et de l'espace. En effet, si la spatialisation originaire du sujet coïncide avec la spatialisation archaïque de la *phusis* mise à distance d'elle-même, affaiblie par un archi-événement, et que la temporalisation originaire du sujet se fonde sur cet espace affaibli alors on peut conclure à deux énoncés. D'une part, *il y a une double préséance ou primitivité de l'espace sur le temps* car pour que la temporalité surgisse il aura fallu en passer par deux espaces distincts (même si en terme de contenu rien n'a changé – et à ce titre c'est parce que rien n'a changé que tout a changé avec l'événement du rien) : l'espace cosmique s'altérant en espace subjectif. En somme, il y a trois grands types d'espace (1/ phusique-archaïque, 2/ subjectif-originaire, 3/ objectif-scientifique) et deux grands types de temps (1/ subjectif-originaire et 2/ objectif-scientifique – même si ce dernier ressort plutôt de l'espace) : toutes ces dimensions sont articulées selon des rapports de fondation que nous avons tenté d'esquisser. D'autre part, parce que le temps s'enracine dans l'espace affaibli du monde comme une de ses dimensions intrinsèques, on doit déclarer que *la temporalité est bien le produit d'un affaiblissement de l'espace* au sens où son surgissement découle directement de cet amenuisement de la spatialité mondaine. Face à cette structure gigogne on pourrait encore dire que le temps est doublement enveloppé par l'espace : moyennant l'archi-événement, l'espace archaïque conditionne l'espace originaire du sujet, qui lui-même conditionne la temporalité subjective. Pour finir, il faut remarquer que cette conviction spatialiste s'inscrit en faux contre l'intuition résolument temporaliste de la métaphysique moderne. Il serait en particulier intéressant de démontrer que le temporalisme est le présupposé subjectiviste le plus tenace, et qu'il anime les dernières grandes pensées du temps : aussi bien celle de Husserl, dans ses *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, pour qui la temporalité de la conscience constitue les vécus non-spatiaux sur lesquels se fonde la constitution proprement dite du noème spatial ; que celle de Bergson, dans *L'Évolution créatrice*, pour qui la matière en tant qu'engendrée par la décontraction de l'Élan vital signifie que l'espace originaire est engendré par la durée ; ou encore celle de Heidegger qui porte le projet explicite d'une dérivation de l'espace à partir du temps dans *Être et Temps* (§70) et qui ne semble pas renoncer à cette préséance du temps même après le Tournant (*die Khere*) au gré de

la pensée de l'*Ereignis*¹⁴. Afin donc de s'extirper de l'ère subjectiviste, somme toute de la modernité, il ne conviendrait pas tant de dénoncer le pseudo-temps du monde du réalisme scientifique, que de prendre le contrepied des philosophies temporalistes en défrichant l'espace d'une pensée résolument spatialiste.

NOTES

1. *La Nature*, *Alter*, n°28, 2018, p.197-212.
2. R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013, p.142. Noté désormais DM.
3. On pourrait encore interpréter ces différences à soi, ces négativités comme des variations du concept de différence. En effet, entre l'identité logique ($A = A$) et la différence ontique de deux termes dissemblables ($A \neq B$), s'ouvre sans doute le champ modulable/tendanciel d'une différence ontologique. Celle-ci correspondrait à une différence pure, c'est-à-dire à une situation où l'indistinction des termes ne compromet pas leur distinction. Cette différence aussi ténue que radicale est l'identité immédiate de l'identité et de la différence de sorte qu'il s'agit d'une différence entre des termes qui ne sont pas tout à fait deux, donc différence d'une multiplicité infra-numérique entre 1 et 2. Cette différence permet de formaliser un certain nombre de phénomènes – cf. le phénomène du perçu, notamment dans DM, Première partie, chapitre 1 – dont font partie les deux types de différence à soi rencontrés ici. Ainsi on pourrait dire que la non-coïncidence à soi inhérente à tout mouvement fait signe vers cette différence pure polarisée vers le 1 dans la mesure où le *mû* est soi-même, est un en différenciant minimalement de ce qu'il est. D'un autre côté, la séparation événementiale que suppose tout sujet fait signe vers une différence pure polarisée cette fois vers le 2, dans la mesure où le mouvement subjectif tente inlassablement de rejoindre son être dont il a été privé, mais n'est pas pour autant entièrement autre que son être, le monde, puisqu'il continue de lui hyper-appartenir (ainsi je diffère plus de l'étant que du monde). On observe que la différence de modulation, de polarisation de cette différence pure entraîne une différence abyssale entre chaque type de différences pures de sorte que la différence entre ces différences est peut-être bien plus considérable que celle entre l'identité et la différence au sens commun des termes.
4. Il faudrait sans doute aller plus avant dans cette analyse existentielle et faire remarquer que si l'écueil du désir est possible et s'effectue sous la forme de la mort du sujet ; en revanche, l'écueil du refoulement est impossible car la mort du monde ne peut survenir (la privation extrême, au gré d'un passage à la limite, demeure privation de la privation du monde et donc référence indirecte au monde). D'un côté, le sujet est "déçu" parce qu'il doit disparaître ; de l'autre il est "déçu" parce que le monde ne peut disparaître : dans les deux cas, exister l'enjoint à assumer son hétéronomie ontologique. Accusant au maximum la séparation événementiale, le sujet refoulant ne peut que contempler la survivance de son mouvement désirant, quelle que soit sa forme et minime soit-elle – le sujet lutte et bute contre sa condition, il *agonise*. D'un côté, le désir échoue car il ne survit pas ; de l'autre, le refoulement échoue car le refoulé survit. Enfin pour réfuter l'idée d'un chiasme entre existence poétique et existence technique on pourrait dire que l'accomplissement du désir est impossible pour soi, mais possible en soi (puisque la coïncidence avec le mouvement du monde signifie la mort du vivant) ; alors que l'accomplissement du refoulement est impossible en soi aussi bien qu'impossible pour soi (la corrélation du sujet dynamique avec le monde est indépassable pour des raisons phénoménologiques aussi bien que

(méro)logiques). Donc dans le cas de l'assomption du désir, ce qui est fantasmé, conditionnel c'est la surpuissance du sujet, une conjonction avec la surpuissance mondaine qui ne soit pas dissolution du sujet ; alors que dans le cas du refoulement du désir ce qui est fantasmé et conditionnel c'est la toute-puissance du sujet – c'est-à-dire le sujet comme tout, comme seule puissance – par la mort du monde et son affranchissement total (on sait qu'en réalité le sujet deviendrait un "dieu impuissant", une pure et simple contradiction). Et alors que le *télos* du monde a un futur (certes aux dépens de celui qui incarne cette finalité), le *télos* de la privation n'a aucun futur.

5. Il faudrait ici nuancer car tout sujet n'aborde pas frontalement les étants, il revient au seul sujet humain d'entretenir un véritable face-à-face avec le monde, les autres sujets vivants (végétaux, animaux) entretiennent avec la *phusis* un accès plus biaisé, doux et moins frontal.

6. L'"ici" est cerné par deux lointains, deux "là-bas" directionnellement et donc temporellement distincts : le proche est moins ceint par la couronne du lointain que diadémé par deux lointains.

7. On pourrait ajouter qu'une thématization secondaire du présent est possible : elle consiste à délaisser la présence sensible de la chose pour se la représenter comme ensemble clos de déterminations, c'est-à-dire objet.

8. DM, p.326, 327.

9. Deux chantiers s'annoncent ici : d'une part il s'agirait de repenser l'existence sans faire de l'exis-

tence philosophique la vérité de l'existence et donc de débattre avec Heidegger comme avec Patočka qui réinsère un dualisme axiologique entre les deux premiers mouvements de l'existence et le mouvement de percée. D'autre part, il faudrait connecter le dualisme des orientations (désir/besoin) avec le dualisme des accomplissements (assomption du désir/refoulement du désir).

10. Nous pourrions d'ores et déjà recenser quatre types d'horizon au niveau de la chose : un horizon interne à la chose (transitivité entre ses aspects, ses qualités), un horizon externe à la chose (transitivité vers les choses qui l'entourent, vers sa contrée), un horizon extra-chosale ou transversal (transitivité vers des choses co-présentes à la chose mais comme telles absentes, que Merleau-Ponty nomme "dimension", ou "rayon de monde" dans le *Visible et l'Invisible*) et le monde comme horizon de tous les horizons.

11. DM, p.327.

12. DM, p.307.

13. On se sera rendu compte que cette courte analyse renoue, sans tout à fait la répéter, avec la thèse bergsonienne de la dérivation du temps objectif, et non avec celle de Heidegger.

14. F. Dastur, *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, 2011, p.71.