



HAL
open science

Maintenant en amont du temps

Michel Bitbol

► **To cite this version:**

| Michel Bitbol. Maintenant en amont du temps. Chroniques phénoménologiques, 2020. hal-03039534

HAL Id: hal-03039534

<https://hal.science/hal-03039534>

Submitted on 3 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

MAINTENANT EN AMONT DU TEMPS

Michel Bitbol

Archives Husserl, CNRS/ENS, 45, rue d'Ulm, 75005, Paris

Chroniques Phénoménologiques, 17, 5-17, Novembre 2020

*“If all time is eternally present,
all time is unredeemable.
What might have been is an abstraction
remaining a perpetual possibility
only in a world of speculation.
What might have been and what has been
point to one end, which is always present”¹.*

T.S. Eliot, Four Quartets

« Maintenant » est un mot.

Si sa signification se limite à son usage, comme le propose le second Wittgenstein, le mot est limpide. « Maintenant » peut être le déclencheur d'une action sans délai : « démarre maintenant ! » ; ou bien l'attracteur d'une attention partagée vers ce qui se déroule dans la sphère d'entente immédiate des locuteurs : « écoute ces oiseaux qui chantent maintenant » ; ou bien encore un élément d'information sur la disponibilité d'un bien, annoncée mais jusque-là différée : « le calendrier de l'année 2022 est maintenant en vente ».

Si, par contre, on commence à demander ce que *désigne* le mot, ce à quoi il fait *référence*, selon le régime du substantif étendu jusqu'aux adverbes, les difficultés se multiplient. Elles sont mal dissimulées par les termes utilisés pour caractériser son usage : « sans délai », « immédiat », « jusque-là » ; car ces termes, et bien d'autres comme « actuel » ou « présent », ne font qu'entourer « maintenant » d'une constellation de termes tantôt redondants, tantôt aussi problématiques que lui. Qu'est-ce que « là », quand il s'agit d'un temps ? Qu'est-ce qu'une actualité si l'acte peut être révolu ou planifié, plutôt qu'« en train de » s'accomplir ? Qu'est-ce que l'immédiat ou le présent, si ce n'est ce qui arrive *maintenant* ?

¹ « Si le temps entier est éternellement présent, le temps entier est privé de rédemption. Ce qui aurait pu être est une abstraction, ne restant perpétuellement possible que dans un monde de spéculation. Ce qui aurait pu être et ce qui a été, pointe vers une fin, qui est toujours présente ».

Les étymologies, pour leur part, ne sont qu'à moitié éclairantes. L'étymologie du mot français « Main-Tenant » dit le main-tien, la persistance de la présence re-tenue sous la main. « Maintenant » inscrit la présence dans un rapport tactile, là où le mot « présence » lui-même suggère un rapport visuel : *prae-esse*, en latin, signifie être là devant. L'étymologie indo-européenne, *nū*, grec *νῦν*, latin *nunc*, allemand, *nun (jetzt)*, anglais *now*, est vraisemblablement le degré zéro du mot *neuo*, latin *neo*, allemand *neues*, anglais *new*. Elle dit la nouveauté, l'apparition, le départ soudain, de quelque chose qui s'apprête peut-être à durer. L'étymologie du mot italien *adesso* reprend le latin *ad ipsum*, « en cela même », sous-entendu en ce moment même. Elle prononce l'identité de l'acte et du temps, et elle importe une fonction déictique centrale, *ceci, cela même*, dans un déictique temporel (*ce temps-ci*). Elle s'accorde de ce point de vue avec l'espagnol *ahora, hac hora* en latin : cette heure-ci (le mot « *hora* » peut originellement désigner non seulement l'heure mais diverses périodes de temps, étant parent du mot anglais *year*, année ; il se retrouve dans un autre mot utilisé en italien pour « maintenant » : *ora*). Mais dans les coulisses de toutes ces étymologies aussi bien que dans la variété des usages de « maintenant », se profile un passage à la limite. *Adesso*, « ce moment même », cherche à capturer l'instant précis où cela s'énonce, même si ce pseudo-instant est malencontreusement étendu par la durée de l'énonciation. *Maintenant*, en français, se prononce brusquement, avec un éclat de voix sur « Main », lorsqu'il s'agit de donner le départ d'un geste ou d'un processus. *Nū, New*, signifie une rupture entre l'avant et l'après, une nouveauté imprévisible et ressentie comme soudaine. En brisant une continuité, *nū* cherche à capturer l'instantané, la césure infinitésimale entre ce qui fut et ce qui sera.

Que désigne donc « maintenant » : la durée de la présence main-tenue, ou bien la discontinuité d'un présent sans précédent et sans lendemain ? Dans cette simple question se devine une dispute métaphysique ancienne dont les deux termes opposés sont le permanent et le présent. Déjà les malentendus sur Parménide, éternaliste ou présentiste, se font jour. Déjà la tension interne à l'œuvre d'Aristote entre l'*ουσία* et le *νῦν*, entre la substance et l'instant, semble inévitable.

Il serait tentant d'entrer sans délai dans cette arène du débat métaphysique à propos du présent, en repartant de son héritage le plus proche, comme par exemple le texte *Ousia et Gramme* dans *Marges de la philosophie* de Jacques Derrida. Il serait tentant de franchir une nouvelle étape du débat, en relisant l'histoire si dense de la question du temps, et en commençant par mettre au jour l'un de ses présupposés afin de dépasser les fausses dichotomies conditionnées par ce présupposé. Mais, sous couvert de déranger quelque présupposé des thèses métaphysiques sur le temps, cela reviendrait à accepter le présupposé de tous les présupposés de la métaphysique, celui qui la fonde

en tant que discours organisé, par-dessous ceux qui sous-tendent ses constellations de thèses superficiellement opposées.

Ce présupposé élémentaire du discours métaphysique, si élémentaire qu'il est difficile de le reconnaître comme tel, est d'abord que les mots ont presque toujours un sens, un pouvoir de « dé-signation », qui nous déplace de la sphère de leurs sonorités vers le terrain de ce qu'il y a là-dehors indépendamment d'elles. Il est ensuite que les concepts ont forcément une consistance propre, que ce soit celle d'un découpage de la nature à ses articulations, ou celle d'une catégorisation mentale de ce qui apparaît. Il est enfin que la stabilité de la signification et de l'usage des mots, leur répétition par-delà les occurrences, permet de *recueillir*, dans ce qui est désigné, des centres de constance par-delà le flux de l'apparaître, et que cela seul autorise à accorder une valeur de vérité aux propositions. Car le vrai désigne ici l'énoncé conforme aux étants constants, tandis que le faux désigne l'énoncé affirmant ce qui n'est qu'inconstamment apparent. Ce schéma de l'*adaequatio rei et intellectus*, qui exprime et redouble l'adéquation des choses aux mots, a résisté à la révolution kantienne, à condition de substituer le verbe « constituer » au verbe « recueillir ». Dans le cadre du criticisme kantien, mais aussi chez Husserl dans *Expérience et jugement*, les concepts et les mots ne sont certes plus censés pointer vers des immuables « en soi » derrière le rideau des apparences, mais au moins délimitent-ils par leur usage des régions d'invariance (intersubjectives ainsi que trans-temporelle) au sein des constellations de phénomènes, *constituant* ainsi des domaines d'objectivité à partir d'eux. Dans ce nouveau cadre, l'adéquation des concepts et des propositions à leurs objets n'est plus un donné, passivement reconnu, mais elle reste pertinente en tant que fruit d'une co-stabilisation activement recherchée de l'acte de signifier et du terme de la signification.

Or, chacun de ces présupposés portant sur la fonction des mots que met en œuvre le discours métaphysique se transforme en obstacle insurmontable, et en générateur de confusion, lorsqu'on cherche à caractériser « maintenant ».

Qu'un mot implique l'expulsion de l'attention hors de là où elle se trouve, et c'est l'espoir d'exprimer ce que recouvre le mot « maintenant » qui s'évanouit. Car dire « maintenant », dans une phrase au mode indicatif ou impératif, c'est vouloir rapatrier l'attention en son surgissement. Dire « maintenant », c'est inviter les auditeurs à suspendre leur fuite vers les souvenirs et les projets, et à revenir là où la parole s'énonce, avec sa vibration comme point de repère. Proférer le mot « maintenant » n'a pas pour but d'éloigner les auditeurs d'eux-mêmes ; cela vise au contraire à suspendre leurs percées irréfléchies vers d'autres temps, et à les ramener réflexivement en leurs propres espaces perceptifs, mémoriels et imaginaires. En bref, le simple fait de signifier s'inscrit en faux contre la signification légitime du mot « maintenant ».

Qu'un concept soit la traduction d'une articulation naturelle ou d'une catégorie mentale particulière, s'opposant à d'autres articulations ou catégories, ne convient pas davantage au concept du « présent ». D'une part, il n'y a rien dans une nature objectivée qui ressemble à « maintenant ». Et d'autre part l'esprit n'a rien à opposer à ce qui arrive maintenant, puisque, comme le soulignait Saint Augustin, notre esprit n'a accès au passé et au futur qu'à travers leur donation présente. Le mot « maintenant » manque donc non seulement de la possibilité de signifier dans le sens ordinaire de « renvoyer à quelque chose », mais aussi dans le sens saussurien de s'opposer à d'autres significations.

Quant à la fonction stabilisatrice des mots et des récurrences de la langue, elle est trop manifestement en contradiction avec le champ lexical de « maintenant » pour qu'on s'y appesantisse. Ce qui est signifié par un substantif est une *chose* dont l'être et la manifestation s'étendent largement au-delà de maintenant ; ce qui est signifié par un adjectif est un *trait* de la chose qui s'étend également, dans une moindre mesure, au-delà de maintenant. Ce qui est signifié par l'adverbe de lieu « ici » est une situation spatiale propre qui peut tantôt se maintenir quelque temps, tantôt se reproduire par un mouvement de retour. Mais ce qui est signifié par « maintenant » ne se maintient (!) pas au-delà de maintenant. Ce qui est signifié par « maintenant » ne stabilise, évidemment, aucune configuration de phénomènes, puisqu'il est l'instabilité même de l'apparaître. Ce qui est signifié par l'adverbe de temps « maintenant » n'est pas davantage une situation repérable, puisque la durée de son repérage suffit à l'écarter définitivement de sa marque de repère.

Il y a là une série de paradoxes bien connus des traits temporels que nous cherchons à signifier, du moins si nous voulons arrêter leur signification plutôt que la laisser aller à ses métamorphoses au gré des usages. L'expression du temps et de ses caractéristiques alléguées prend du temps, celui de l'énonciation. Le temps est le présupposé de sa propre signification. Quant à l'expression de maintenant, elle ne cesse d'échapper à son actualité parce qu'elle dure ; et tout à la fois elle ne peut que demeurer maintenant, toujours-encore maintenant, parce que sa durée entière traîne dans le sillage du présent où elle s'achève.

Arrêter la signification des termes mêmes de la mobilité est une tâche impossible. Selon le verdict sans appel de Bergson, c'est là l'indice du plus insurmontable échec de l'intelligence et de son instrument linguistique. L'intelligence prétend capturer la réalité en l'immobilisant dans des répétitions verbales, alors que « le mouvement est sans doute la réalité même »². Par la litanie de ses récurrences lexicales, l'intelligence ne franchit pas un seul pas vers son rêve métaphysique, mais atteint seulement un

² H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Presses Universitaires de France, 2018, p. 156

objectif pratique : prévoir et utiliser l'aspect à peu près reproductible de l'apparaître. Par les règles de mise en simultanéité entre les lectures d'horloges et les événements, par l'égrènement du nom des instants repérés par ces horloges, par leur disposition graphique le long d'une droite (la quatrième dimension de l'espace-temps relativiste), l'intelligence scientifique ne capture pas davantage l'essence du temps ; elle la *remplace* en vérité par une procédure opérationnelle de prévision des variables dynamiques, valant pour tout repère inertiel ou accéléré.

Ces paradoxes de l'expression du temps et de maintenant sont ceux d'une tentative de dire une « non-chose » qui ne nous fait pas face, et que nous ne pouvons même pas saisir à titre d'outil ; une « non-chose » qui n'est ni le sous-la-main (*Vorhandenheit*), ni l'à-portée de la main (*Zuhandenheit*). Cette « non-chose » que nous cherchons à dire, c'est ce dans quoi nous baignons depuis toujours sans avoir été en mesure de la poser devant nous, et sans pouvoir nous en servir de quelque manière. Cette « non-chose » que nous voulons dire nous porte, nous trans-porte, nous transit. En résumé, et de façon presque auto-contradictoire, ce que nous cherchons à dire lorsque nous prononçons le mot « main-tenant », n'est ni pré-sentable (au sens de *prae-esse*, d'être-devant), ni tenable par la main (au sens d'utilisable).

Il se confirme que ce que nous cherchons à indiquer par « maintenant » n'est pas un objet possible de *signification*, parce que nous ne pouvons ni nous diriger vers cela, ni *le* mettre à profit dans une certaine direction d'activité. Devons-nous pour autant nous priver de ce mot ? Devons-nous nous plier à l'injonction de ne retenir dans notre discours que les mots auxquels nous pouvons donner *sens*, selon l'acception traditionnelle du mot « sens » qui suppose d'assigner une direction au regard intentionnel ? Et si nous n'y parvenons pas, devons-nous abandonner la partie, demeurer mutiques, oublier tout ce que nous savons faire et faire faire durant la vie quotidienne lorsque nous nous servons de ces mots courants que sont « maintenant », « hier », et « demain » ?

Si nous voulons éviter ce retrait extrême dans lequel un excès d'acuité philosophique nous laisserait perdre le bénéfice de vivre dans la communauté des êtres parlants, si nous voulons faire droit au fait que cette communauté à laquelle nous appartenons ne tombe pas automatiquement dans l'absurdité lorsqu'elle use des adverbes de temps et des conjugaisons de verbes, nous devons identifier le régime alternatif de « sens » sous lequel ces mots singuliers sont mis en œuvre avec succès dans le discours et le dialogue. Pour identifier ce sens alternatif du sens, il suffit peut-être de revenir en amont de l'acte achevé de signifier, dans cet état où le terme de la visée intentionnelle n'est pas encore saisi, et encore moins vu, mais où nous sommes habités par un désir inassouvi de lui, où nous ressentons le vague malaise de sa probable carence. Le désir de dire ce qui nous hante, et le malaise de ne pas savoir le dire, parce que nous ne savons pas de quoi nous sommes hantés. Mais aussi

le désir de transmettre notre hantise à l'autre pour sonder son aptitude à y prendre part, pour lui faire palper de manière aussi vive que possible notre sentiment de manque. Et le désir d'observer chez l'autre la complicité qui nous comblera, ou faute de mieux son incompréhension qui nous forcera à raffiner nos ressources expressives.

Le vouloir dire, ici, est encore privé d'un dit. Plus exactement, le vouloir dire, ici, est ce dont le « dit » se réduit à sa propre béance insatisfaite, et à l'espoir que l'interlocuteur s'inscrive, aussi longtemps qu'elle n'a pas été apaisée, dans la même cavité d'insatisfaction éprouvée. C'est cet amont et ce fondement de l'acte achevé de signifier, que Merleau-Ponty a mis en évidence dans *Signes* : « L'intention significative en moi (comme aussi chez l'auditeur qui la retrouve en m'entendant) n'est sur le moment, et même si elle doit ensuite fructifier en 'pensées' – qu'un *vide déterminé*, à combler par des mots, - l'excès de ce que je veux dire sur ce qui est ou ce qui a été déjà dit »³. Dans le cours ordinaire de la parole ou de l'écriture, ce vide finit par être comblé, ce désir d'expression finit par être assouvi. L'épaisseur du texte, le chant des sonorités signifiantes, suffisent habituellement à susciter la satisfaction chez soi et chez autrui, si le talent de leur auteur est suffisant. Mais qu'en est-il si la lacune ne cesse de se creuser, si l'assouvissement du désir de signification est un leurre qui nous attire sans être jamais réalisable ? Il reste précisément ce qui n'a pas pu être comblé : le vide, l'excavation, l'actualité du manque sans la perspective de son remplissement. Il reste également la possibilité de le faire re-connaître par autrui comme sa propre demeure, une demeure qui ne peut pas être pointée du doigt parce qu'elle nous enveloppe tous deux, un foyer qui ne peut pas être placé sous le rayon d'un regard parce qu'il est l'origine du voir.

En ce qui concerne le mot « maintenant », il en va précisément ainsi. Le désir de le signifier ne peut être assouvi, puisque signifier « maintenant » a pour conséquence immédiate de le laisser glisser entre les mains et de ne plus le tenir en prise. Le mieux à faire, puisqu'on ne peut saisir main-tenant, est d'en *partager* la fuite : en nous tenant-par-la-main, en reconnaissant que nous habitons la même alvéole en devenir, en mettant en commun, dans l'éclat d'un regard échangé, la flamme vacillante que nous savons être, en brûlant ensemble nos vies sur la pellicule infinitésimale de notre co-présence fluente.

Un égrènement de remarques s'étendant sur des millénaires d'histoire suffit à illustrer l'échappée de « maintenant » vis-à-vis de toute tentative de le désigner, l'incapacité dans laquelle on se trouve de le poser comme un étant signifiable. Les trois remarques choisies sont citées dans un ordre allant de la plus ancienne à la plus récente, et de la plus détaillée à la plus concise. Après avoir encapsulé les trois temps dans le seul présent, comme si ce dernier était une sorte de contenant illimité, Saint Augustin se ravise, en

³ M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, 1960, p. 112

refusant au présent le privilège d'être : « Si le présent, pour être temps, doit s'en aller en passé, comment pouvons-nous dire qu'une chose *soit*, qui ne peut être qu'à la condition de n'être plus ? ». Simplicius, pour sa part, cite un auteur anonyme, connu comme le pseudo-Archytas, qui fait ressortir de manière suraiguë le paradoxe de parler de « maintenant » en faisant durer la parole. Il martèle à nouveau le retrait de ce qui est donné par ce mot, dès qu'il se trouve donné : « Le maintenant étant indivisible, il est déjà dans le passé lorsqu'on en parle et lorsqu'on tente de l'appréhender ». Il y a enfin Hegel, qui atteint le comble de la concision, lorsqu'il signale simplement que « Le maintenant est justement ceci de n'être déjà plus quand il est »⁴.

La justification que donne Hegel de son refus d'attribuer l'être à « maintenant », est cependant incertaine. Hegel évoque en effet successivement le maintenant qui « est », et le maintenant qui n'est pas. Le maintenant qui n'est pas s'identifie à celui qui se trouve réfléchi et désigné en tant que maintenant, autrement dit à celui qui est maintenant « montré » comme maintenant. Si l'on doit admettre que ce dernier « maintenant » n'est pas, c'est que celui-ci, une fois capturé par un acte de désignation, se trouve rejeté dans le passé, et que le passé n'est plus, ce qui équivaut à *n'être pas du tout* en vertu de ce que Derrida a dénoncé comme le privilège ontologique de la présence. Mais est-il acceptable de distinguer plusieurs « maintenant », un « maintenant » qui est, et un « maintenant » qui n'est pas ? Au nom de quoi dire qu'un « maintenant » *particulier* glisse du présent au passé, comme s'il avait une forme d'individualité et de permanence ? Et comment concevoir que quoi que ce soit, y compris l'acte de le désigner, puisse rejeter « maintenant » dans le passé ? Ne s'agit-il pas d'une contradiction évidente dans les termes, maintenant n'étant plus maintenant dès qu'il bascule dans le passé ? L'usage du mot « maintenant » n'est-il pas abusivement étendu, s'il se met à englober un événement révolu ?

Cette impropriété témoigne de la rémanence chez Hegel, et sans doute dans toute l'histoire de la philosophie, du concept aristotélicien du « maintenant ». Le concept aristotélicien sépare mal, en effet, « maintenant » d'un instant particulier du temps. C'est d'un tel concept qu'il va falloir se libérer entièrement si nous voulons élucider ce que Hegel nomme (de manière discutable, nous le verrons) « le maintenant qui est », c'est-à-dire simplement *maintenant*.

Méditons donc, après tant d'autres lecteurs, le traité du temps du quatrième livre de la *Physique*. L'instant, le *vuv*, est au cœur des paradoxes du temps que répertorie Aristote. Sans entrer dans le détail des flux et reflux de sa conceptualisation de l'instant, il suffit de souligner l'opposition de deux statuts qui coexistent assez mal en lui.

⁴ G.W.F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, Aubier, 1999, p. 88

Le premier statut ressemble à celui du « maintenant qui est » au sens de Hegel : « cet instant, ce présent lui-même (...) est-il un ? Reste-t-il toujours identique et immuable ? Ou bien, est-il différent et sans cesse différent ? »⁵. L'instant présent, en cette acception-limite, brouille l'opposition de la constante identité à soi et de l'incessante différence : « en un sens, l'instant est le même ; et, en un autre sens, il n'est pas le même »⁶. Son statut est incertain, et cette incertitude même lui est constitutive. Ce qui met son concept à l'abri d'un pur et simple rejet, est que le statut des deux autres temps, le passé et le futur, est pire encore. « L'une des deux parties du temps a été et n'est plus ; l'autre partie doit être et n'est pas encore »⁷.

Mais comment comprendre les deux termes de la dichotomie : l'incessante différence *et* la constante identité de l'instant ?

Doit-on considérer que tel instant particulier se conserve à travers le temps, permettant ainsi de prendre à la lettre sa constante identité ? Cela reviendrait à nier le changement, et donc l'essence même du temps ; ou alors cela aboutirait à friser l'absurdité si cela forçait à déclarer que tel instant reste le même d'un instant à l'autre.

Doit-on dire à l'inverse qu'un instant « périt », pour lui permettre de différer de lui-même ? Cela n'est pas davantage acceptable, car, remarque Aristote, « il n'est pas possible que l'instant ait péri en lui-même, puisqu'il existait alors ; et il n'est pas davantage possible que l'instant antérieur ait péri dans un autre instant »⁸. Périr est un processus, il ne peut pas prendre qu'un instant, à plus forte raison lorsque ce qui est censé périr, c'est l'instant lui-même.

Le deuxième statut de l'instant, du *ννν*, est alors esquissé, mais de manière une fois de plus hésitante. Aristote commence par déclarer : « il ne paraît pas que le temps se compose de présents, d'instants »⁹. Cela pourrait impliquer que « maintenant », le présent, soit radicalement hétérogène au temps, d'une tout autre nature que le temps. Mais Aristote laisse entendre que ce n'est pas ce qu'il veut dire ici. Son simple usage du pluriel pour les mots « présents » et « instants » suffit à suggérer leur égrènement sur une ligne, qui ébauche une représentation du temps. Et cette représentation est confirmée lorsqu'Aristote fait de la non-composition du temps par des « présents » l'équivalent de la non-composition de la ligne spatiale par des points¹⁰. L'instant se trouve par-là assimilé, en tant que limite non-durable de la durée, au point-limite non-étendu qui compose la ligne étendue¹¹. Si le temps ne se compose pas de présents, ce n'est donc pas en raison d'une différence de

⁵ Aristote, *Physique* IV, XIV, 5

⁶ Aristote, *Physique* IV, XVII, 2

⁷ Aristote, *Physique* IV, XIV, 2

⁸ Aristote, *Physique* IV, XIV, 6

⁹ Aristote, *Physique* IV, XIV, 4

¹⁰ Aristote, *Physique* IV, VIII

¹¹ Aristote, *Physique* IV, XVII, 5

nature entre le temps et le présent. C'est, à l'instar du rapport entre point et ligne spatiale, à cause de l'opposition entre l'étendue nulle de l'instant et l'étendue non-nulle du temps. Cette correspondance du temps et de l'étendue spatiale, de l'instant et du point, est rendue inévitable par leur articulation dans le mouvement et dans la trajectoire du mobile. Par son double geste de rapprochement entre temps et espace, Aristote annonce la cinématique médiévale puis galiléenne, dans laquelle le temps est figuré par un axe analogue à celui de l'espace afin de représenter le mouvement du mobile par une ligne plongée dans un volume quadridimensionnel. Et il esquisse du même coup la confusion, dénoncée comme une litanie par Bergson, entre la durée actuellement vécue et la déposition de son résidu intellectualisé dans un pseudo-temps spatialisé.

Pour autant, Aristote n'a pas franchi lui-même l'ultime étape, et l'ultime impropiété, qu'impliquerait la pure et simple spatialisation du temps ; il a soigneusement maintenu la spécificité du temps par rapport à l'espace, en dépit de leur analogie partielle. Son texte nuancé décrit ainsi la combinaison de traits communs et de traits distinctifs qu'il aperçoit entre l'instant dans le temps, et le point dans la ligne : « L'instant présent (...) est la limite du temps, commencement de l'un et fin de l'autre. Mais ceci n'est pas évident pour l'instant, comme ce l'est pour la ligne, qui demeure immobile. L'instant ne partage et ne divise le temps qu'en puissance ; en tant qu'il divise, il est toujours autre ; en tant qu'il réunit et continue, il est toujours le même »¹². L'instant divise donc le temps en puissance, alors que le point divise la ligne en acte. Mais dire que l'instant partage le temps, fût-ce en puissance, ou bien qu'il limite l'antérieur et le postérieur, fût-ce en leur échappant, revient à poser virtuellement une droite temporelle et à situer l'instant quelque part en elle. Dans ce cas, il est juste de traduire $\nu\nu\nu$ par « instant », il est juste d'en faire une sorte de point temporel articulant le passé et le futur. Un point-instant soumis au destin de s'évanouir, parce qu'il se renouvelle immédiatement après avoir servi à articuler les deux temps qui le jouxtent.

Or, ce dont nous nous sommes mis en quête, ce n'est pas d'un instant, mais de *maintenant*. Maintenant sans pareil, et non pas *tel* maintenant particulier. Maintenant unique dans son évanescence même, et non pas un certain maintenant qui est, distingué d'autres mainteneurs qui ne sont pas, qui ne sont plus. Pour rester fidèle à maintenant, il faut faire fusionner sa fuite vis-à-vis de la signification, avec sa rémanence comme ce qui n'a nulle part où fuir, plutôt que d'opposer fuite et rémanence. Il faut tenir ensemble ces deux bords de l'écartèlement entre l'acte de signifier et la simple ébauche de signification, même si cela a pour prix de créer une vertigineuse exception dans la langue.

Premier bord de l'écartèlement. Que « maintenant » fuie sa propre signification implique, nous l'avons vu, que celle-ci demeure à l'état de

¹² Aristote, *Physique* IV, XVIII, 14

simple intention signifiante, que le mot « maintenant » ne parvient qu'à creuser un vide sémantique appelant sans espoir sa direction intentionnelle. L'anfractuosité signifiante de maintenant ne pourrait en somme être comblée que par un instant particulier, et non pas par lui, ce singulier absolu. Signifiant pur, il ne saurait se saisir d'un signifié.

Deuxième bord de l'écartèlement. Maintenant demeure, parce qu'il n'aurait nul temps où fuir s'il était néanmoins signifié. Un maintenant passé ne serait pas un maintenant, mais un temps chronométriquement situé. Un maintenant chronométriquement situé serait déjà échu, et ne serait donc pas maintenant. Maintenant demeure, même si le temps passe. Cela a une implication immense : que maintenant n'est pas un temps. Car le temps, avec sa polarité et sa chronologie, ne cesse d'être tissé maintenant. Le temps est tissé dans ce véritable maintenant qui fait mieux que demeurer, puisqu'il est la demeure des choses qui sont, des choses qui passent comme des choses qui persistent.

Mais comment cela peut-il se faire ? Comment tisse-t-on le temps maintenant ? Par une certaine interprétation de la lecture des horloges naturelles et artificielles. Une lecture qui nous fait *croire* maintenant que les horloges capturent le temps et le soumettent à une évaluation quantitative. Ainsi que l'a montré Bergson, cette croyance est la conséquence au fond illusoire d'une articulation entre la quantité et la qualité, entre les intervalles numériques des lectures d'horloges et la perception vécue de la durée. Tout est dit, dans son texte, sur le rapport indissoluble entre le temps quantifié et le maintenant vécu :

« Quand je suis des yeux, sur le cadran d'une horloge, le mouvement de l'aiguille qui correspond aux oscillations du pendule, je ne mesure pas de la durée, comme on paraît le croire. Je me borne à compter des simultanités, ce qui est bien différent. En dehors de moi, dans l'espace, il n'y a jamais qu'une position unique de l'aiguille et du pendule, car *des positions passées il ne reste rien*. Au dedans de moi, un processus d'organisation ou de pénétration mutuelle des faits de conscience se poursuit, qui constitue la durée vraie. C'est parce que je dure de cette manière que je me représente ce que j'appelle les oscillations passées du pendule, en même temps que je perçois l'oscillation actuelle »¹³.

Autrement dit, le rapport entre temps quantifié et durée vécue est lui-même vécu dans le maintenant qui fuit et qui demeure à la fois. Les lectures quantitatives d'horloge n'acquièrent leur signification temporelle que dans et par la « représentation » *actuellement* vécue des différences entre leurs indications successives. Mais cette représentation de différences exige la rétention dans le présent vivant des lectures antérieures de l'horloge ; une rétention dont le corrélat objectif, étudié par les sciences cognitives, est un souvenir provisoirement inscrit dans la « mémoire de travail ». Hors de cette

¹³ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, In : H. Bergson, *Œuvres*, Presses Universitaires de France, 1959, p. 72-73

rétenion éprouvée, rien d'autre ne se manifeste qu'*une seule position* de l'aiguille de l'horloge, scandée par un « maintenant » lancinant qui ne se sait même pas répétitif tant il est oublieux de ses occurrences passées. Le concept physique de temps est donc l'enfant naturel d'un croisement entre l'immobilisation de l'instant par sa désignation numérique (l'heure qu'il est), et la mobilité qui se vit maintenant dans la traînée rétenionnelle.

C'est bel et bien *en ce moment même* que le temps est tissé, et nous savons désormais comment cela se produit. Mais si le temps est tissé maintenant, maintenant ne peut pas être un temps. Et comme maintenant n'est rien d'*autre* qu'un temps, on ne peut même pas dire qu'il *est*, contrairement à ce qu'affirme Hegel. Ce que Hegel nomme « le maintenant qui est » doit donc être compris comme *maintenant qui n'est pas*. Et ce que Hegel nomme « le maintenant qui n'est pas » doit être compris comme un instant particulier qui est ; un instant ponctuel posé là-devant notre attention, en tant qu'objet de réflexion et de représentation chronométrique.

Ce renversement de l'attribution d'être ou de non-être à « maintenant » évoque un autre renversement qu'indique Jean Scot Érigène dans son épopée mystico-métaphysique du *Périphyséon*. Suivant le philosophe carolingien, la division la plus fondamentale qui parcourt la nature sépare les choses qui sont, des choses qui ne sont pas. Le sens premier dans lequel il faut comprendre cette division place les phénomènes, l'espace, et le temps, du côté des choses qui sont ; tandis que la précondition non phénoménale et non spatio-temporelle de l'appréhension des phénomènes, de l'espace, et du temps, est placée du côté des choses qui ne sont pas. Dans les termes de Jean Scot Érigène :

« Tout ce qui est susceptible d'être perçu par le sens corporel ou par l'intelligence est vraiment et logiquement dit 'être'. Mais tout ce qui, en vertu de l'excellence de sa nature, échappe non seulement aux sens, mais aussi à tout intellect et à toute raison est à bon droit considéré comme 'non-être' »¹⁴.

Pour Jean Scot Érigène (comme pour toute la tradition de la théologie négative), ce non-être à force d'excellence s'appelle Dieu. Car tout ce qui est, l'est en tant que corrélat de Lui qui *n'est pas*, de Lui qui se tient dans les prémices de l'être, de Lui qui gît dans les coulisses de leur préalable inaperçu. La corrélation entre Lui qui n'est pas, et les choses qui sont, se voit nommée « création ». Elle est décrite comme le rapport du créateur non créé à ses créatures.

Mais le prérequis inaperçu et non-étant des choses qui se perçoivent et qui sont, pourrait tout aussi bien s'appeler « maintenant » dans une version séculière de la théodicée érigénienne¹⁵. N'est-ce pas en effet *maintenant* que

¹⁴ Jean Scot Érigène, *De la division de la nature, I*, Presses Universitaires de France, 1995, p. 67

¹⁵ Voir le concept de Jugement infini chez Kant CRP A71/ B96 et suiv. Soustraire une chose de l'ensemble fini de celles qui ont *telle propriété*, c'est les ranger par différence dans une catégorie infinie/indéfinie. Comme « maintenant » qui *n'est pas* dans le temps.

s'accomplit l'acte créateur ultime, *maintenant* que s'opère le jaillissement de la nouveauté imprévisible ? Comme Bergson le souligne dans ses introductions à *La pensée et le mouvant*, ce qui nous empêche de nous livrer à la durée actuellement vécue, c'est une quête de reproductibilité caractéristique de l'intellect, c'est la position intellectuelle de scénarios pouvant suivre l'état présent, et rendus possibles par analogie inductive avec le passé. En d'autres termes, ce qui nous empêche de reconnaître *ce qui est* en tant que durée, c'est que nous avons méthodiquement recouvert la créativité absolue du présent singulier par une couche de répétitivité générique. Mais pour une pensée déstabilisée dans ses recherches de répétition, pour une pensée reconduite à sa source sans pareille, *sui generis*, qu'est le maintenant-qui-n'est-pas (en un sens analogue à celui de la théologie négative de Jean Scot Érigène), cette créativité va à nouveau de soi. Si maintenant *n'est pas* au sens érigénien, cela signifie que tout *est* en lui et relativement à lui : les choses présentes, le temps jaillissant de la durée vécue, le temps représenté des scansionnements d'horloges, les souvenirs, les espoirs et les craintes. Tout *est* relativement à lui sans que lui *soit* ; et c'est parce qu'il *n'est pas* que tout ce qui est *est* relativement à lui.

Ainsi peut-on accepter la leçon de la critique derridienne de la métaphysique de la présence sans nier pour autant l'évidence du présent. Que le présent ne soit *pensable* qu'à travers la possibilité de sa trace rétentionnelle doit être concédé à Derrida. Mais que l'être originaire s'identifie à la trace n'en découle pas pour autant. Ce qui en découle seulement, c'est que la pensée n'est apte à *saisir* que des traces, et qu'elle les saisit depuis le non-être originaire qui est le présent non pensé mais pensant.

Une question connexe se pose à partir de là. Le fait que la pensée ne sache saisir que des traces implique-t-il que le maintenant *qui n'est pas*, ne fait pas partie du pensable ? J'entrerais en conflit avec moi-même si je l'affirmais, puisque ce que je suis en train de faire maintenant, à cet instant même, s'inscrit en faux contre l'incapacité de la pensée à aborder l'authentique maintenant ! Le maintenant *qui n'est pas* reste de quelque manière pensable ; mais il ne peut l'être que par une pensée qui se laisse réabsorber par le pensant.

Cette aptitude à la réabsorption s'est manifestée dans mon analyse précédente de l'usage-limite du mot « maintenant ». Reformulons cette analyse, pour mieux saisir ce que peut être l'involution de la pensée dans le pensant. Que « maintenant » soit signifiant sans que nul signifié ne lui corresponde, qu'il creuse un abîme de *vouloir dire* sans que rien ne puisse combler l'absence du dit, manifeste la plus scrupuleuse fidélité à ce que l'on cherche à signifier. C'est la prise de conscience même du manque présent d'un signifié du mot « présent », qui permet de se mettre en présence de ce dont il est question dans ce mot. L'atmosphère du manque tient lieu de

signifié. L'accueil du penseur par le vide du présent de tout ce qui se présente, est précisément ce que « maintenant » veut dire.

Ce qui vient d'être énoncé n'est cependant compréhensible qu'à une condition. Une condition qui va presque sans dire, une condition qui a été suggérée à plusieurs reprises par des termes comme « vécu » ou « prise de conscience », mais une condition qu'il vaut mieux expliciter si l'on ne veut pas perpétuer des malentendus. Ce qui vient d'être énoncé sur « maintenant » ne relève du discours métaphysique qu'en apparence ; il s'agit en fait de l'ombre portée verbale d'un effort pré-verbal vers l'éternel recommencement auquel s'efforce la phénoménologie. Ce qui vient d'être énoncé sur « maintenant » n'a rien de spéculatif, mais relève au contraire d'une tentative obstinée de se remettre en contact avec la source non-spéculative des discours métaphysiques. La pensée qui pense des choses pensables est la métaphysique, la pensée qui entre en résonance avec le pensant est la phénoménologie.

Plutôt que d'affirmer que maintenant, l'authentique maintenant, n'est pas, j'aurais donc pu me contenter de signaler que le signifié du mot « maintenant » ne fait pas partie de ce qui peut être éprouvé, mais qu'il est l'épreuve elle-même dans son accomplissement. Ou encore, j'aurais pu déclarer que ce que signifie le mot « maintenant » n'est aucun objet d'expérience, mais l'expérience elle-même comme pré-condition des objets qui sont ses corrélats intentionnels. Il se confirme que seul le manque d'un signifié-objet de mots comme « maintenant » ou « présent » peut, paradoxalement, en manifester le sens. Et s'il en va ainsi, c'est parce que ce manque exclut toute évasion vers un ailleurs désigné, c'est parce que ce manque nous redépose bon gré mal gré dans l'expérience en train d'être vécue. Ce manque nous redépose dans ce qui montre sans pouvoir être montré.

Vous reconnaissez ces expressions, qui sont celles de toute philosophie transcendantale. Leur illustration métaphorique est l'œil wittgensteinien invisible dans son propre champ visuel. Le problème est que les expressions précédentes manquent de précision et de pouvoir discriminant. « Expérience », « œil », « maintenant » ; il ne manque plus que « Je » et « conscience » pour entretenir la perplexité. Parmi tous ceux-là, quel est le juste nom du champ transcendantal ? Pour s'en faire une idée, il est judicieux de suivre pas à pas la recherche de Husserl. Car Husserl s'est donné pour l'une de ses tâches de nommer à bon escient le champ transcendantal, au fur et à mesure qu'il évitait l'un après l'autre les écueils psychologues de son retournement réflexif.

Husserl a commencé par utiliser les mots de l'esprit et de la subjectivité, en les dépouillant de leurs ultimes connotations naturalisantes. « Conscience pure », c'est-à-dire non pas la conscience particulière de quelqu'un, mais la conscience comme ce relativement à quoi les quelqu'un(s) et les quelque chose(s) sont posés et fondent leur prétention d'exister. « Je » transcendantal

ou « ego » transcendantal, c'est-à-dire non pas l'*ego* particulier d'un être humain empirique, mais le centre de perspective à partir duquel tous les êtres, êtres humains compris, moi personnel compris, sont envisagés.

Ne pas comprendre ce passage à la limite, cette mise à l'écart radicale, quoique perpétuellement inachevée, du champ transcendantal à l'égard de tout résidu empirique, c'est s'exposer à bien des incompréhensions de la démarche phénoménologique. Et c'est courir le risque de la tenir pour incohérente, alors qu'elle s'enracine en-deçà de la logique, dans le sol d'une vie vécue où rien ne manque, pas même la possibilité de constituer une logique et des normes de cohérence. À chaque fois que se fait jour un risque de confusion entre le transcendantal nommé et son équivalent verbal empirique, il ne faut pas en conclure que la phénoménologie en tant que telle est confuse. Il faut simplement noter que les pas franchis par le phénoménologue vers la source vive de sa discipline sont inachevés ; que son *epochè* s'est arrêtée trop tôt, et qu'elle a laissé affleurer une couche de réduction phénoménologique encore superficielle.

Considérons dans cet esprit une situation que Husserl a imaginé dans son ouvrage *La Terre ne se meut pas* afin de mettre à l'épreuve sa thèse de la conscience pure constituante. Qu'advient-il à la nature constituée si une catastrophe future met fin à toute vie consciente sur Terre, et qu'en était-il de la nature constituée lorsque la vie consciente n'était pas encore apparue sur Terre ? Faut-il, sous prétexte que des consciences n'étaient pas en œuvre à ces époques futures ou passées, dénier à la nature l'*existence* qui est leur corrélat constitutif ? D'un point de vue phénoménologique conséquent, affirmer cela revient manifestement à confondre le champ transcendantal de la conscience pure avec les consciences empiriques des personnes humaines. L'absence ou l'abolition des consciences empiriques des êtres vivants est encore un fait de la nature constituée par la conscience pure constituante, un corrélat intentionnel pour l'*ego* transcendantal. La nature demeure donc, y compris dans son passé pré-humain et dans son futur post-humain, non pas certes pour les sujets empiriques qui en sont absents, mais à titre de corrélat d'un acte de visée intentionnel du sujet transcendantal.

Se contenter de ce correctif purement conceptuel, de cette simple imputation de confusion catégoriale entre l'empirique et le transcendantal, nous laisse pourtant un sentiment d'inachevé. Qu'est-ce donc que cette conscience pure ou cet *ego* transcendantal ? Quel rapport entretiennent-ils avec le monde empirique et son histoire ? Évoquer une conscience non-mondaine, n'est-ce pas adhérer tacitement à une forme de dualisme des substances ? Faire de l'histoire entière du monde, voire du temps lui-même, le corrélat de l'*ego* transcendantal, cela n'équivaut-il pas à faire de ce dernier une sorte de *chose* extra-temporelle après en avoir fait une *chose* extra-mondaine ?

S'il en allait ainsi, la phénoménologie déboucherait à son corps défendant sur la plus échevelée des thèses spéculatives : la thèse d'une étant extra-naturel et extra-temporel. S'il en allait ainsi, la phénoménologie déboucherait sur l'affirmation d'une forme de transcendance sous couvert d'une approche du transcendantal. Or, *il ne peut pas en être ainsi*, sous peine d'auto-négation de la posture neutre et critique de la phénoménologie. Lorsqu'une phénoménologie conséquente s'écarte de la nature empiriquement manifestée, cela ne saurait être par le haut d'une entité mét empirique ou d'un principe *sur-naturel*, pas même le Dieu esquissé puis retiré par Husserl au paragraphe 51 des *Ideen I*. Cela doit être à l'inverse par le bas des préconditions de plus en plus élémentaires de la constitution d'une nature, cela doit être à travers ce qu'on a envie d'appeler l'adossement *sous-naturel* de toute œuvre de naturalisation.

Il faut donc creuser plus profond que la conscience, plus profond que l'*ego* ; il faut remettre en œuvre l'arasement de l'*epochè*, percer le sol de la réduction transcendantale vers des strates toujours et encore inférieures. Jan Patočka a recommandé ce geste à juste titre, passant par là d'une phénoménologie encore subjective à une phénoménologie a-subjective. Mais Husserl avait balisé ce chemin avant lui. Partant de l'*ego* transcendantal, de la subjectivité constituante, sa spirale descendant de suspension du jugement en suspension du jugement, l'a finalement¹⁶ conduit au *présent vivant*. Un présent non-ponctuel, non-assimilable à l'instant naturel, dans lequel se constitue non seulement une nature, mais aussi l'*ego* comme présentification d'un passé qu'il identifie comme sien ; et non seulement cet *ego* particulier, mais *tout ego* comme présentification empathique de la perspective d'un autre, autrement dit comme *alter-ego*.

Le solipsisme transcendantal des premiers chapitres des *Méditations cartésiennes* est ainsi sapé à sa base par un champ de présence pré-subjectif. Et le moteur de la quête de cette base de plus en plus souterraine est le désir de ne pas s'égarer sur le chemin de la mise en évidence d'un *absolu vécu*. Dans les *Idées directrices pour une phénoménologie* de 1913, c'est comme *conscience pure* que Husserl avait caractérisé « la totalité de l'être absolu »¹⁷, puisque l'évidence insurpassable de l'être conscient s'oppose à la simple revendication d'être de ses objets intentionnels visés comme pôles stables des phénomènes. Mais au fur et à mesure que la fouille de l'expérience par l'*epochè* s'approfondit, au fur et à mesure que ses strates réductives sont mises au jour, l'absolu se voit attribuer d'autres noms, de moins en moins

¹⁶ Cette chronologie de la démarche de Husserl est hâtive. La primauté du présent vivant apparaît très tôt dans l'œuvre de Husserl, dans ses conférences de 1905, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Presses Universitaires de France, 1964. Mais elle est éludée dans l'ouvrage princeps de 1913, *Idées directrices pour une phénoménologie*, avant d'être reprise dans des textes ultérieurs.

¹⁷ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, 1950, §50

psychologisants¹⁸. « L'absolu lui-même, écrit ultérieurement Husserl, est ce présent originaire universel ; en lui réside tout temps et tout monde »¹⁹. Et, plus loin, « Temps et monde sont temporalisés dans l'absolu, qui est un *maintenant* se maintenant fluant »²⁰. C'est maintenant qui tient désormais la posture de l'absolu ; un maintenant certes fluant, mais pré-temporel, parce qu'il est le sol de toute constitution des temps qui s'ordonnent en lui. Ainsi, au regard de maintenant, « le passé est précisément ce qui est passé et *n'est que* comme passé du présent »²¹.

Le maintenant pré-temporel est également pré-subjectif, et il est donc le sol de toute constitution du sujet qui s'auto-révèle en lui : « je suis en tant que présent fluant, mais mon être-pour-moi est lui-même *constitué dans* ce présent fluant »²². « Je », origine ultime de tout voir et de tout concevoir, suis originairement anonyme, non-personnel ; « je » ne suis alors rien d'autre que l'ouverture même du présent fluant. Puis, en ce présent que je suis, se constitue l'être-pour-moi que je sais être ; en ce présent que je suis se cristallise la personne historiquement et spatialement limitée que j'identifie comme moi-même.

Mais que veut-on dire quand on déclare que le présent originaire est « fluant », ou que le présent originaire « temporalise » ? Certainement pas qu'il est susceptible de disparaître avec le passage du temps, ni qu'un flux l'emporte et le rend passé ; ce serait là répéter les apories de l'instant dans lesquelles se débat la métaphysique depuis Aristote. Un présent qui disparaît, un présent qui bascule dans le passé, n'est pas le présent originaire, mais un présent mondain ; un présent susceptible de passer n'est qu'un bref intervalle du temps de la nature constituée, mesuré par les horloges naturelles ou artificielles. Par contraste avec un présent mondain, le présent originaire n'apparaît ni ne disparaît ; c'est en lui que s'articulent apparition et disparition ; c'est en lui que s'articulent la protention vers ce qui va apparaître et la rétention de ce qui a disparu. Le présent originaire se ressent comme fluant parce qu'à sa suite se traîne un sillage reconnu comme l'à peine disparu, et qu'en lui se creuse un manque vertigineux qui demande à être rempli par une apparition encore inédite. L'impossibilité, pour le mot « maintenant », de désigner un moment du temps, le vide que creuse cette impossibilité, est décidément loin de marquer une carence du pouvoir signifiant de ce mot. Cette impossibilité est au contraire la meilleure garantie que le mot « maintenant » nous mette en contact intime et éprouvé avec ce que veulent dire les locuteurs qui l'emploient. Le manque ressenti que le mot

¹⁸ Ce passage de l'absolu idéaliste de la conscience à l'absolu neutre du présent reste hésitant chez Husserl. Voir N. Depraz, « Temporalisation de l'absolu selon Husserl », *Epokhè*, n°2, Jérôme Millon, 1991, p. 401

¹⁹ Hua XV, n°38, p.668, cité et brillamment commenté par N. Depraz, « Temporalisation de l'absolu selon Husserl », *Epokhè*, n°2, Jérôme Millon, 1991, p. 399

²⁰ Ibid. p. 670

²¹ E. Husserl, « Réduction au présent vivant comme sol de toutes mes validités », *Epokhè*, n°2, op. cit., p. 379

²² Ibid.

« maintenant » suscite est en effet le fidèle écho du manque existentiel dont la temporalisation du présent originaire se nourrit.

Cela étant acquis, nous pouvons revenir à la question posée par Husserl dans *La Terre ne se meut pas*. Et affronter du même coup l'argument de l'ancestralité de Quentin Meillassoux. Qu'en sera-t-il de la constitution d'une nature lorsque le support empirique humain des consciences constituantes aura été effacé de la surface de la Terre par quelque catastrophe nucléaire, écologique, géologique, ou cosmique ? Qu'en était-il de la nature avant que le support empirique humain des consciences constituantes ne soit apparu ? La façon rapide de répondre, nous l'avons vu, est de considérer que la nature, en son passé pré-humain et en son futur post-humain, *demeure* relativement à la conscience transcendantale, et non pas relativement à telles consciences empiriques attribuées à des êtres empiriques humains. Ce qui a évolué dans cette réponse est qu'au terme de notre parcours phénoménologique, nous ne sommes plus dans le flou quant au statut de la conscience ou de l'*ego* transcendantal(e). À l'examen, l'expression « *ego* transcendantal » ne désigne pas quelque entité extra-naturelle et extra-temporelle, mais le champ proto-naturel et proto-temporel dans lequel sont constitués aussi bien la nature que le temps qui en repère les époques, aussi bien l'autre que moi, aussi bien l'histoire du monde que l'histoire du soi. Et ce champ proto-naturel et proto-temporel n'est autre que *maintenant*, avec ses traces forcloses, avec son ouverture anticipante parce que désirante, et avec son pouvoir de liaison des unes et des autres en une constellation stable objectivée. Contrairement à l'être humain, *maintenant* n'est jamais apparu à quelque époque révolue de l'histoire naturelle, et il n'a nulle vocation à disparaître à quelque époque future de l'histoire naturelle.

C'est précisément ce qu'écrit Husserl à propos du « Je » transcendantal, avant de l'identifier au présent vivant : « La vie transcendantale et le je transcendantal ne peuvent pas être nés, seul l'homme dans le monde peut être né »²³. Mais si le je transcendantal ne peut pas être né, contrairement à l'homme empirique intra-mondain, ce n'est pas parce qu'il est hors du monde et du temps des naissances. C'est parce qu'il précède constitutivement le monde et le temps ; c'est parce qu'il est le non-étant auquel s'adosse la constitution du monde et du temps qui *sont*. C'est en somme parce qu'il est maintenant, toujours-encore maintenant. « Je suis maintenant, écrit Husserl, et à ce maintenant appartient un horizon de passé qui est déroulable à l'infini »²⁴. À ce maintenant appartient un horizon de passé sans nulle limite temporelle ; un horizon qui inclut en particulier la fraction du passé dans laquelle l'existence empirique de l'être humain n'était pas avérée. Dans ce maintenant s'esquisse également un horizon de futur sans nulle limite

²³ E. Husserl, in : E. Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, Presses Universitaires de France, 1997, chapitre II

²⁴ Ibid.

temporelle ; un horizon qui inclut en particulier la fraction du futur dans laquelle l'existence empirique de l'être humain ne sera plus assurée. La nature constituée a beau être relative à une conscience constituante, elle n'a aucune raison de surgir du néant à l'époque de l'apparition empirique d'êtres humains conscients, ni de sombrer dans le néant à l'époque de leur disparition empirique ; car cette conscience constituante est *maintenant*, et j'ose dire *éternellement* maintenant. J'ose le dire avec Husserl lui-même, qui poursuit « Et, justement, cela signifie : je fus éternellement. ». « Je », en tant que *Je transcendantal*, est, fut et sera éternellement, contrairement à Je empirique qui a un début et une fin. Mais cette éternité du *Je transcendantal* n'a rien d'une sempiternité, rien d'une persistance temporelle ; elle en est l'exact opposé. Le Je transcendantal n'est en effet éternel que parce qu'il est *maintenant* co-extensif à tous les instants de la nature qui se constitue en lui. Au Dieu infini et englobant tout, est ici substitué un Je infinitésimal mais sous-tendant tout. À l'arche d'éternité divine, l'éclair d'éternité présente. À une sphère transcendante illimitée, un centre transcendantal insaisissable.

S'il en fallait une confirmation, elle pourrait nous venir d'une autre culture ; une culture qui a su maintenir son aptitude à nous faire faire un pas de côté, au sens de François Jullien, tout en ayant assimilé le passé entier de la philosophie occidentale. Il s'agit de la culture japonaise, dont l'effort d'intégration dans l'histoire mondiale de la pensée est formidablement représenté par le fondateur de l'école de Kyoto, Nishida Kitaro. Selon Nishida, « (Le soi) est le centre singulier d'un présent absolu qui inclut en lui-même le passé et le futur éternels. C'est pourquoi j'appelle le soi une auto-détermination instantanée du présent absolu »²⁵.

Il en résulte que l'idée de l'ancestralité, la pensée d'un univers primordial ou vieilli dénué de sujets humains empiriques, échoue à réduire le corrélationnisme à l'absurde. Car la corrélation phénoménologique ne lie pas, dans le temps, des objets réels à des sujets humains empiriques qui leur seraient contemporains ; elle lie, en amont du temps, l'acte présent de constitution à un domaine naturel spatio-temporel toujours-maintenant constitué. Husserl a énoncé quelque chose de cet ordre, quoique de manière encore indéfinie : « Un monde *sans* sujets pour en faire l'expérience effective (...), écrit-il, n'est pensable que comme le passé d'un monde *avec* de tels sujets » ; car seuls les sujets présents sont capables de « constituer régressivement »²⁶ un passé antérieur à eux. Ce qui gêne cependant dans cette formulation, c'est qu'elle semble confier la constitution d'un monde aux sujets semi-empiriques qui se trouvent vivre à notre époque, de manière

²⁵ Cité par : R. Raud, « 'Place' and 'being-time' : spatiotemporal concepts in the thought of Nishida Kitaro and Dogen Kigen », *Philosophy East and West*, 54, 29-51, 2004

²⁶ E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus*. Texte aus dem Nachlass (1908-1921), Husserliana, vol. XXXVI, éd. par R. D. Rollinger en collaboration avec R. Sowa, Dordrecht, Boston, London, Kluwer, 2003, p. 141-144. Cité et commenté par L. Tengelyi, « La philosophie comme ouverture du monde », *Les Études Philosophiques* 1, 2016, 123-138

contingente, sur cette planète. Pour aller jusqu'au bout de l'acte consistant à affranchir la constitution à l'égard des sujets empiriques ou semi-empiriques, il aurait fallu remonter plus haut encore, vers un geste encore anonyme de constitution des sujets eux-mêmes et de leur imputation d'inclusion dans le monde. Mais cette ultime constitution ne peut pas s'accomplir à quelque moment du temps que ce soit, fût-ce celui dans lequel nous, sujets humains, sommes conscients de vivre. Elle ne peut s'accomplir qu'en amont du temps, c'est-à-dire maintenant ; maintenant dans lequel toute détermination est en gestation, y compris celle de notre humanité, y compris celle de notre incarnation, y compris celle de notre situation dans l'histoire, y compris l'identification de nos présentifications comme souvenirs ou comme réactivations de traces, y compris notre compréhension du passé comme passé.

Cependant, l'objection que fait Meillassoux au corrélationnisme ne se limite pas à l'argument de l'ancestralité. Elle est plus générale que cela. Elle consiste à reprocher au corrélationnisme sa tendance alléguée à dévaloriser la science moderne de la nature. Meillassoux considère qu'il faut accorder au chercheur scientifique que ses énoncés *puissent* être littéralement vrais. Il demande d'éviter de dénigrer d'emblée la *prétention* à la vérité absolue des énoncés scientifiques, et pour cela d'éviter de déclarer que ces énoncés ne valent que relativement à une opération expérimentale, à un système conceptuel, à un schème cognitif, ou à un paradigme théorique. Le fait de leur attribuer, avec Popper, un statut seulement hypothétique, ne déroge pas à cette prescription, puisqu'une hypothèse est une thèse avant la thèse, une thèse qui s'expose certes à la réfutation, mais aussi, potentiellement, à la corroboration. Mais cette demande que fait Meillassoux de prendre au pied de la lettre les propositions exotériques des chercheurs scientifiques, celles qu'ils prononcent au terme de leur recherche ou à destination du grand public, ne rend pas justice aux ressources créatives, critiques, et réflexives du développement des sciences. Les sciences en devenir ont bien plus à nous apprendre que l'ensemble de leurs propositions d'allure dogmatique sur ce qu'est censé être « l'univers extérieur » selon elles. Par-delà leurs récits cosmogoniques, elles ont un pouvoir exceptionnel d'auto-révélation de leurs propres limites, tel que l'ont manifesté en premier les théorèmes « d'incomplétude » des théories mathématiques, formulés par Gödel. L'évolution des sciences peut en vérité les conduire à remettre en cause leurs propres fondements et leur propre statut épistémologique, comme cela s'est produit trois ou quatre fois dans l'histoire, lors du passage de la vision aristotélicienne à la vision galiléo-newtonnienne de la connaissance scientifique, à l'avènement des paradigmes empiristes de la thermodynamique et de l'électromagnétisme au dix-neuvième siècle, et enfin lors des révolutions relativiste et quantique du vingtième siècle.

Et ce n'est pas tout. Il se pourrait que les sciences aient de quoi remettre en cause jusqu'à leur présupposition la plus élémentaire, celle qu'elles ont hérité du langage ordinaire, de l'attitude naturelle, et de la philosophie platonicienne : que savoir consiste à stabiliser les phénomènes en pôles nommables par le langage, en structures codables par les mathématiques, et en effets reproductibles par l'expérimentation ; que savoir consiste en somme à faire échapper quelque chose de symbolisable à l'incessante spirale du devenir.

À première vue, les sciences ne peuvent pas être autre chose que cela : l'entreprise d'édification d'un pont théorique par-dessus le fleuve des apparences, le dépassement par l'intelligence de la transition sensible, le remplacement de « maintenant » et d'« ici » par un tétraèdre spatio-temporel immuable et ubiquitaire, le rejet de la chronique des faits au profit de l'énoncé des récurrences. Henri Poincaré n'a-t-il pas prêté au physicien cette phrase célèbre qui différencie radicalement sa discipline de l'histoire : « Jean sans Terre a passé par ici : cela m'est bien égal, puisqu'il n'y repassera plus »²⁷ ? S'il en va ainsi, la rupture de l'univers des sciences avec le monde de la vie vécue et sensible est extrême et irrémédiable. Et un débat sans merci peut alors éclater pour savoir quelle est, des deux, la vérité la plus profonde.

Nietzsche, provocateur entre tous, a arbitré à rebours de Hegel en faveur de l'immédiateté sensible contre la médiation rationnelle. « Les sens ne mentent pas en tant qu'ils montrent le devenir, la disparition, le changement (...) Mais dans son affirmation que l'être est une fiction, Héraclite aura éternellement raison. Le 'monde des apparences' est le seul réel : le 'monde-vrai' est seulement *ajouté par le mensonge...* »²⁸. Face à la véritable vérité du sensible fluant, l'immobilisation qu'impose « l'activité rationaliste »²⁹ est tenue par Nietzsche pour un pur et simple mensonge. Un mensonge dont la perpétuation ne se justifie que parce qu'il a une utilité pratique ; parce qu'il permet l'enseignement et la progression des procédures reproductibles de la technologie.

Mais, comme sa réciproque, l'opposition entre la vérité du phénomène fluant et le mensonge du concept figé a quelque chose de caricatural. Car, à l'instar des mathématiques avec le théorème de Gödel, les sciences physiques sont capables de sécréter leur propre antidote. Le concept se brûle à force d'être porté à l'incandescence par les sciences. Le mensonge des formes pures a la capacité de dévoiler la vérité du devenir qui les porte.

Dans les sciences physiques, l'antidote de la prévisibilité consiste à reconnaître l'aléa, l'antidote de l'immobilité surimposée consiste à admettre une mobilité sous-jacente, l'antidote du volume figé de l'espace-temps

²⁷ H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, chapitre IX

²⁸ F. Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, La raison dans la philosophie, 2. In : F. Nietzsche, *Œuvres complètes XII*, Mercure de France, 1908, p. 127

²⁹ G. Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Presses Universitaires de France, 1965

consiste à vivre l'éclat du présent créateur de la recherche. Sans que je puisse entrer ici dans les détails, tout cela s'est produit, ou est en train de se produire, dans l'évolution des interprétations de la théorie quantique. Ainsi, selon le *Quantum Bayesianism*, connu sous son acronyme de QBism³⁰, la physique subatomique a affaire à un processus d'incoercible création de phénomènes co-produits par les opérations expérimentales des physiciens qui cherchent à les étudier. Ces phénomènes sont nativement aléatoires, d'autant plus irrémédiablement aléatoires que les chercheurs qui s'efforcent de les prédire *participent*, par leurs actes, des occurrences prédites. Des séquences de phénomènes microscopiques sans cesse renouvelées, jamais identiques aux précédentes, sont le plus parfait exemple qu'on puisse donner d'un flux héraclitéen, d'un devenir sans repos. Dans ces conditions, le seul invariant que le QBism dégage à long terme est la structure générique des prédictions probabilistes qu'avancent les agents-prédicteurs-physiciens. Et cette structure prédictive découle d'une simple condition de cohérence interne des paris portant sur la survenue des phénomènes, à des années-lumières de l'exigence de correspondance des structures descriptives des théories aux structures d'une réalité-extérieure-indépendante.

Au fond, la seule chose qui ne varie pas dans le domaine quantique est la structure de nos attentes, tandis que ce qui est attendu varie sans contrôle. Ainsi les sciences ont-elles acquis l'ultime puissance de se retourner sur elles-mêmes, et de se libérer d'un héritage métaphysique opaque qui a été à la fois leur moteur et leur obstacle. En se réfléchissant, les sciences réalisent qu'elles n'ont jamais mis en évidence quelque fond d'être immuable supposé attendre depuis toujours sous la surface de l'apparaître muable. Elles n'ont fait en vérité que se forger une attitude stable pour faire bonne figure, et bonne navigation, dans un processus participatif éminemment instable. Elles ont adopté et adoptent cette attitude stable afin de flotter élégamment dans l'océan du devenir manifesté à cet instant comme expérience.

Ce qui est remarquable est que les sciences ont su reconnaître leur inscription dans un flux héraclitéen sur la base de l'une des théories les plus élaborées qu'elles aient jamais produites sous un présupposé platonicien. L'extrême de leur quête d'invariance absolue a abouti à l'extrême constat de la variation du relatif ; l'extrême de leur rêve d'intemporel s'est retourné en l'extrême d'un éveil au présent. Comme l'admet David Mermin, l'un des principaux défenseurs du QBism, « le problème de *maintenant* ne pourra pas se résoudre en récusant le *maintenant* comme une 'illusion', ou comme un 'chauvinisme du moment présent'. Il est immédiatement résolu pour peu qu'on identifie l'erreur qui nous a conduits à conclure, à l'encontre de toute

³⁰ C. Fuchs & R. Schack, « QBism and the Greeks: why a quantum state does not represent an element of physical reality », *Physica Scripta*, 90, 015104, 2015; H.C. Von Baeyer, *QBism, the Future of Quantum Physics*, Harvard University Press, 2016; M. Bitbol, *Philosophie quantique : le monde n'est pas extérieur*, en preparation.

notre expérience vécue, qu'il n'y a aucune place pour *maintenant* dans notre description physique du monde »³¹. Plus de deux mille ans après la mise à l'écart de l'expérience vécue et du monde de la vie par une science héritière du platonisme, le refoulé retourne sous sa forme la plus débridée : celle d'un présent vivant se reconnaissant lui-même comme le point aveugle de la science physique, sous la pression des plus profondes avancées de cette science.

Il est vrai qu'en tant que cadre interprétatif, le QBism n'est pas unique, ni imposé univoquement par la structure de la théorie quantique. Mais il a émergé à l'issue de longs méandres historiques, comme seule réponse simple et viable aux paradoxes et errements des interprétations dites « réalistes » ou « représentationnalistes », c'est-à-dire encore fixistes et métaphysiques, de la physique quantique. Suspendre le réalisme scientifique, comme la science elle-même le suggère de façon cryptique mais insistante, nous ouvre les yeux sur la réalité réelle qui se présente à l'instant. Et les sciences renaissent aujourd'hui même de ces yeux ouverts.

³¹ N.D. Mermin, « QBism as CBism : solving the problem of the Now », <https://arxiv.org/abs/1312.7825v1>; N.D. Mermin, « What I think about now », *Physics Today*, 67, 3, 8, 2014