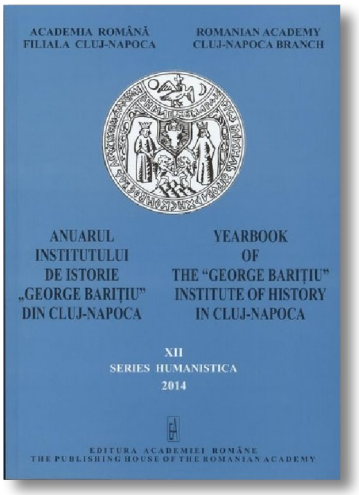

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca
Series *Humanistica*

humanistica.ro

Petite introduction phénoménologique au « temps retrouvé »

Virgil Ciomoș

How to cite this article:
Ciomoș, Virgil (2014) *Petite introduction phénoménologique au « temps retrouvé »*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 12, pp. 215–224. DOI: 10.5281/zenodo.22966388

© 2014: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

PETITE INTRODUCTION PHENOMENOLOGIQUE AU « TEMPS RETROUVÉ »

Virgil Ciomoş

Institut d'Histoire « George Barițˌ », Cluj-Napoca
Département de philosophie

Résumé. *Après avoir démontré le sens rétrojectif de toute déduction transcendantale des concepts purs de l'entendement, l'auteur analyse le caractère liminaire (**peiras** : « limite », « frontière ») de l'expérience humaine : **em-peiria**. Il insiste ensuite sur la possibilité d'une phénoménalisation seconde de la frontière même qui démarque les contraires et qui la transforme, ainsi, dans le « non-lieu » d'une expérience « autre » où le transcendantal peut être enfin « expérimenté » en tant que ce qui nous dépasse. C'est justement le non-lieu de passage où se déploient les intermittences proustiennes du cœur*.

Mots-clés : *phénoménologie, temps, frontière, intervalle, passage*.

1. Le transcendantal et sa « déduction ». Au début de sa première *Critique*, Kant insiste sur l'importance et l'originalité de sa déduction transcendantale des concepts purs de l'entendement pour toute architectonique générale censée articuler son système. Malheureusement, en essayant de mieux situer le rôle – décisif – de la déduction dans le cadre – encore plus général – de la logique transcendantale, les commentateurs ont souvent sous estimé le contexte purement *juridique* dans lequel cette même opération était définie[1]. Cependant, contrairement à ce qu'on pourrait attendre, son « sens » architectonique n'est pas du tout descendant – du « haut » des principes vers le « bas » des faits, comme dans toute logique classique – mais… ascendant. Plus précisément, son point de départ relève d'un *qui facti* particulier tandis que sa « fin » (présumée), d'un *qui juris* « universel ». C'est, d'ailleurs, le mouvement approprié de toute analytique vraiment transcendantale[2]. Ainsi, pour Kant, le processus ascensionnel – ou, si l'on

[1] Le premier à insister sur ce contexte purement juridique de cette déduction a été Fichte. Voir en ce sens l'introduction éclairante d'A. Philonenko à la *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 2000, p. 20–21.

[2] Cf. *Critique de la raison pure*, trad. fr. J.-L. Delamarre et F. Marty à partir de la traduction de J. Barni, Paris, Gallimard, 1980, § 21, « L'analytique transcendantale ».

préfère : assomptionnel – propre à la « déduction » devient l'analogue d'un procès juridique : le présumé « Transcendantal » – celui de la Loi, par exemple – devra être toujours décliné (au moins) selon les deux instances fondamentales de tout procès se déroulant devant un juge : la défense et l'accusation, ce qui revient, en fait, à une sorte d'inter-prétation inter-subjective grâce à laquelle le juge trouvera « finalement » – par la réduplication même de sa propre position « liminaire » (située « entre » l'accusation et la défense) – la légitimité (présumée) de sa propre décision.

Le droit de juger repose donc tout d'abord sur un droit au jugement : nous ne pouvons pas juger quelqu'un sans « juger » son propre droit au jugement. En d'autres termes, le principe même du jugement doit être – à son tour – « jugé ». Car, depuis Aristote, l'Un – fût-il celui de la Loi – se dit « de multiples façons ». Toutes les civilisations ne connaissent pas ce principe ! Surtout celles pour lesquelles la Loi serait déjà « révélée » d'une manière univoque. Or, le Transcendantal n'est jamais donné « en tant que tel » puisqu'il n'y a pas d'expérience transcendantale directe. Tout ce que nous pouvons faire c'est de re-constituer (et non pas d'in-stituer) le *quid facti* – c'est la mission même du procureur –, à savoir non pas d'un point de vu « transcendantal », mais, précise Kant, en tant que simple « prétention de légitimité »[3]. Car tout jugement – fût-il juridique – n'est qu'une simple schématisation – particulière – de son concept « approprié », transcendantal (vraiment universel). C'est ce que la déduction métaphysique des catégories de l'entendement nous a si bien montré : nous commençons toujours avec des jugements particuliers pour présumer (seulement) des concepts universels. Autrement dit, c'est à travers le jeu – ou, si l'on préfère, l'en-jeu – particulier des jugements – ceux propres à la défense comme ceux propres à l'accusation – que la Loi « pure » – *i.e.* transcendantale – peut ek-sister pour nous tous, « humains trop humains ». Aussi, la connaissance (indirecte) du transcendantal n'est-elle pas du tout « pro-jective » – c'est-à-dire : ayant comme « centre » notre propre sujet, « conscient de lui-même » –, mais plutôt « rétro-jective »[4]. Paradoxalement, notre déduction « explicite » d'un *qui facti* passe toujours par une « induction » implicite d'un *qui juris*... Le transcendantal nous advient – ou, encore mieux : sur-vient à nous – dans le « pli » qui définit la ré-duplication d'un fait toujours reconstitué. Selon Kant, l'idée transcendantale surgit seulement parmi les ruines des nos propres schématisations[5].

Le *en* de l'*em-peiria* qui concerne le transcendantal – nous sommes toujours *dans* le transcendantal, mais jamais le transcendantal « *lui-même* » – passe ainsi par le *ek* de l'*ek*(*s*)-*perientia* de sa propre rétrojection. Le transcendantal reste – pour nous – un « futur antérieur ». Et pourtant, il ne se « donne » ni dans le futur de

[3] *Ibidem*, p. 148.

[4] Voir en ce sens M. Richir, *Recherches phénoménologiques*, I, II, III, *Fondation pour la phénoménologie transcendantale*, Ed. Ousia, Bruxelles, 1981, p. 43–44.

[5] Cf. *Critique de la raison pure*, « L'architectonique transcendantale ».

l'anticipation (car il restera toujours un « Immatur »), ni dans le passé du souvenir (car il est resté toujours un « Immémorial »), mais dans leur propre « pli », à savoir justement comme *peiras*. Si le temps est vraiment un passage, cela veut dire que, en plus (de lui-même), il y aurait toujours « quelque chose » qui nous adviendrait ou, encore mieux, qui sur-viendrait pour nous dans le passage même de ce qui est passager, c'est-à-dire dans la « temporalité » même (« seconde ») de ce qui est… temporel. Il ne s'agirait donc pas d'un simple être de passage, ni d'un simple passage à l'être, mais plutôt d'un être *du* passage ou, si l'on préfère, d'un passage *de* l'être.

2. Le temps re-trouvé et ses analogues factices. L'expérience du « temps retrouvé » fonctionne comme un révélateur non seulement pour les personnages de Proust, mais pour tout interprète de son œuvre. S'il est vrai que ce qui semble être retrouvé – le temps – est seulement un symptôme de ce qui est, en fait, recherché – l'éternité –, tout commentaire – fût-il phénoménologique – sera, à son tour, un simple symptôme de l'exégète. C'est l'effet de vérité – souvent inattendu, voir inconnu – des chefs d'œuvres. Or, en vérité, comme dans le cas des personnages proustiens, nous ne re-trouverons jamais ce que nous avons cherché. Et, inversement, ce que nous avons re-trouvé – d'une manière purement accidentelle, d'ailleurs – nous n'avons jamais… recherché. Si c'est justement le passé qui tombe toujours dans l'oubli, le temps re-trouvé ne sera jamais le temps que nous avons perdu. Nous ne pourrons jamais être les « propriétaires » d'un passage involontaire survenu dans cette perte même. Aussi, y aurait-il une sorte de perte « seconde » – beaucoup plus « grave » parce que plus profonde – dans ce qui vient d'être perdu d'une manière « première », à savoir le « passé simple ». Les phénoménologues l'ont appelé « Passé transcendantal ». En fait, le temps re-trouvé – celui dont parle Proust – consiste dans la perte même (seconde) du temps commun (*i.e.* continu), de sa texture habituelle. Malheureusement, il est souvent « plus facile de renoncer à un sentiment que de perdre une habitude »[6]. Ainsi, les re-trouvailles du temps – celui authentique – restent à la fois in(dé)finies et involontaires. Comme nos re-cherches, d'ailleurs. Ce n'est pas – nous le savons bien – la volonté et, par la suite, la « conscience éveillée » de Proust qui re-trouvait à chaque fois – comme « par nécessité » – le temps « perdu », mais plutôt son esprit « endormi ». Rappelons-nous que, dans une interview publiée peu avant la parution de *Swann*, l'auteur annonce, tout simplement, une série de « romans de l'inconscient »[7]. Ainsi, grâce à la ré-duplication de l'écriture (par rapport à toute vie « première »), l'ana-mnèse involontaire de l'artiste – la double négation d'*ana* est encore un analogue de cette ré-duplication – concerne ce qui n'a jamais été « vécu » d'une manière consciente (*i.e.* le même « Passé transcendantal »). Mais comment peut-elle, l'éternité, se donner en tant qu'accident ? Quel est l'en-jeu de ce chiasme ontico-ontologique ?

[6] M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, V, *La prisonnière*, Paris, Pléiade, p. 1269.
[7] *Le Temps*, le 13 novembre 1913.

Comment le jeu lui-même peut-il agir autrement que dans la simple liaison habituelle (*i.e.* aperceptive) du présent et du passé ? Finalement, de tous les sens aristotéliciens de l'être, le seul qui correspond au contexte proustien reste l'être « par accident ». Or, pour relancer notre questionnement : est-il le temps re-trouvé – celui de l'ana-mnèse – un temps passé ? Quel serait le vrai sens – authentique – de cette ré-duplication qui permet de re-trouver ce que nous n'avons jamais cherché ? Avons-nous « perdu », dans le passé, autre chose que le passé lui-même ? Savons-nous, donc, vraiment passer ? Qu'est ce qui s'est effectivement passé avec le passé lui-même pour qu'il relève toujours d'une perte de ce que – d'une certaine façon – nous n'avons jamais perdu ? Qu'est ce qui se passe – finalement – dans le passage lui-même ? Est-il notre propre présent – toujours et déjà dé-passé – l'objet perpétuel de cette perte ? Ou, encore : est-elle la présentification (*die Anwesenheit*) – ou, dans le cas d'un souvenir, la re-présentification – le seul moyen de re-trouver ce qui n'a jamais été vraiment re-cherché ?

« Proust n'avait pas une bonne mémoire » – c'est ainsi que commence Samuel Beckett l'essentiel de son commentaire consacré au « temps retrouvé »[8]. Apparemment, l'œuvre proustienne ne serait que l'effet – un peu « imprévu », c'est vrai – d'un simple effort de décompensation : par ses livres, l'artiste semble créer des remèdes imaginaires contre l'oubli réel de la mort. Et pourtant, nous avertit Beckett, rien ne mobilise le plus Proust que sa lutte acharnée contre le souvenir habituel – toujours… mortifère, parce que tautologique – et, inversement, rien n'est plus apprécié, par l'auteur, que la fonction rédemptrice de… l'oubli. Il n'est donc pas question ici du simple fait – trop connu – selon lequel il n'y a pas de souvenir qui ne soit pas précédé d'un oubli préalable : c'est seulement celui qui est incapable de tenir le présent qui devient capable de re-tenir le passé. Au contraire, il s'agit maintenant de suspendre, voir d'annuler – gr. *katargein* ou, si l'on préfère (all.) *aufheben* – *la liaison même* qui ek-siste entre le présent et le passé pour que ce qui n'est donné ni dans le présent, ni dans le passé ressuscite enfin, au-delà de toute habitude temporelle (*i.e.* de toute aperception temporelle dite « successive »). La « fonction » rédemptrice de l'oubli ne concerne donc pas le vécu du présent, ni le re-vécu du passé, mais une « autre » vie, « seconde » qui ne pourra advenir ou, encore mieux : sur-venir que de par la « destruction » de toute série des vécus comme de toute série des re-vécus. Il nous faudrait ré-voquer – d'une manière toujours « seconde » – la vocation présente comme sa re-vocation « première » – celle du passée. Or, dans ce cas-là, ce n'est plus le passé (simple) que nous allons oublier, mais surtout sa liaison avec le présent : « Peu à peu conservée par la mémoire, c'est la chaîne, de toutes ces expressions inexactes, où ne reste rien de ce que nous avons réellement éprouvé, qui constitue pour nous notre pensée, notre vie, la réalité (…). »[9]

[8] S. Becket, *Proust*, trad. fr. Edith Fournier, Paris, Minuit, 1990.
[9] M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, VII, *Le temps retrouvé*, p. 1503.

Selon Saint Paul[10], pour pouvoir vivre (d'une façon seconde) une telle révocation il faudrait re-vivre cette liaison *hos me* ou, si l'on préfère, *als ob nicht*. Car, encore une fois : ce n'est pas la passé qui devra « mourir » mais notre liaison avec lui. Ainsi, la rédemption du « temps perdu » reviendra à la résurrection d'une toute autre liaison temporelle que celle habituelle. Par analogie, le péché ne réside pas – « caché » – dans notre propre passé mais dans notre liaison – inappropriée – avec le temps. Ce n'est pas le passé que est oublié mais justement l'oubli de ce même passé, toujours habituel parce que déjà vécu. Nous avons à faire ici avec une toute autre « figure » du temps, celle qu'on allait appeler « messianique »[11]. En ce sens, Proust parle d'une véritable « révélation de la mort » qui ne se donne ni dans le passage du présent, ni dans celui du passé mais seulement dans leur « entre-deux »[12], à savoir dans les « intermittences du cœur ». Or, le plus sur moyen de détruire une liaison temporelle habituelle – celle qui nous mène vers une mort tout aussi « habituelle » – c'est de la soumettre à l'épreuve de la douleur (voir du deuil). Car c'est justement par le biais de la mort de quelqu'un cher qu'il ressuscitera « autrement » – *i.e.* inhabituellement – dans notre esprit : « Cette impression douloureuse et actuellement incompréhensible, je savais non certes pas si j'en dégagerais un peu de vérité un jour, mais que si, ce peu de vérité, je pouvais jamais l'extraire, ce ne pourrait être que d'elle, si particulière, si spontanée, qui n'avait été ni tracée par mon intelligence, ni atténuée par ma pusillanimité, mais que la mort elle-même, la brusque révélation de la mort, avait, comme la foudre, creusée en moi, selon un graphique surnaturel et inhumain, un double et mystérieux sillon. »[13] C'est dire que le « Passé transcendantal » que Proust re-trouve relève d'un « double sillon » ou, comme dira Merleau-Ponty, d'un « double fond »[14]. Tous les existentiaux synonymes à la mort – comme la fatigue, l'ennui, etc. – sont bons pour amorcer une telle expérience. Y compris « la morne journée et la perspective d'un triste lendemain »[15], comme dans le fameux cas de la madeleine.

Ce n'est donc pas la fonction « première » de l'oubli qui est rédemptrice, c'est plutôt celle, « seconde », de la mort – oubli de l'oubli –, sa condition transcendantale. Le mystérieux (double) « sillon » creusé par la « foudre de la mort » dans la continuité de notre temps et, par la suite, de notre conscience fait que, paradoxalement, c'est dans le malaise de notre mémoire que l'esprit trouve sa force : « aux troubles de la mémoire sont liées les intermittences du cœur »[16]. Or, un « trouble de la mémoire » suppose, pour ainsi dire, un trou de mémoire.

[10] Cf. I *Cor.* 7, 29–32.

[11] Voir aussi G. Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de* « l'Épître aux Romains », trad. fr. Judith Revel, Paris, Payot & Rivages, 2000, pp. 152–155 et 158–161.

[12] Sur l'importance de l'entre-deux et de sa relation avec l'inconscient, voir M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 243.

[13] M. Proust, *op. cit.*, IV, *Sodome et Gomorrhe*, p. 918.

[14] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p.

[15] M. Proust, *op. cit.*, I, *Du côté de chez Swann*, p. 65.

[16] M. Proust, *op. cit.*, IV, *Sodome et Gomorrhe*, p. 916.

Cependant, ce qui est vraiment re-trou-vé dans le temps ne trouve pas son lieu aux « origines » (temporelles) du temps : il relève plutôt du non-lieu troué de son propre « cœur ». Par analogie, ce n'est donc pas l'aphasie « première » – purement neurologique (ou psychique) – de la liaison temporelle qui fait place à l'esprit, mais surtout le trou « second » dans le temps lui-même, non-lieu impropre de sa mystérieuse – parce qu'involontaire – phénoménologie. Il existe donc une aphasie « seconde » – celle induite par l'esprit lui-même – par rapport à laquelle notre conscience se comporte d'une manière purement passive. En d'autres termes, pour que l'esprit entraîne la conscience temporelle dans la phase « seconde » qui lui est propre il faudrait que la conscience devienne elle-même « aphasique » par rapport au temps. Or, vu que, d'une part, le trou de mémoire représente le non-lieu de cette phénoménologie seconde – celle de l'esprit – et puisque, d'autre part, ce même trou creuse dans la conscience un vrai « sillon » dont le dessein est, selon Proust, « surnaturel et inhumain » (« sauvage », selon Merleau-Ponty[17]), il s'ensuit que l'unité *présumée* de notre « propre » conscience relève, en fait, d'un phantasme : « À n'importe quel moment que nous la considérions, notre âme totale n'a qu'une valeur presque fictive, malgré le nombreux bilan de ses richesses, car tantôt les unes, tantôt les autres sont indisponibles, qu'il s'agisse d'ailleurs de richesses effectives aussi bien que de celles de l'imagination. »[18]

Notre ego – fût-il « pur » – ne relève pas d'un flux temporel continu : « Je n'étais pas un seul homme, mais le défilé d'une armée composite où il y avait des passionnés, des indifférents, des jaloux – des jaloux dont pas un n'était jaloux de la même femme. »[19] Et pourtant, l'essentiel de l'expérience proustienne du temps re-trouvé consiste non seulement dans la découverte du caractère discontinu de notre conscience « pure » – rythmée (entre autres) par l'alternance de la veille et du sommeil – mais surtout dans le fait que ce qui est re-trouvé se re-phénoménalise – d'une façon seconde – dans la discontinuité même du temps « premier ». Une nouvelle phénoménologie devient ainsi possible – celle qui advient ou, encore mieux, sur-vient à nous dans les trous de notre mémoire, qui sont autant de trous de notre conscience. Finalement, ce qui est « re-trouvé » n'est pas un temps mais plutôt un « entre-temps », encore une fois : celui des intermittences du cœur. Il existe une temporalité seconde de l'entre-temps qui différencie ainsi la différence même qui s'est creusée dans l'intervalle de ses propres extrêmes : le présent et le passé. Et, puisque la liaison temporelle « première » d'entre les deux dernières extases du temps est déjà « abolie » dans une sorte d'entr(e)-acte, un tout autre acte – « second » (un *acting* dans l'*out*) – devient maintenant possible, un acte involontaire qui, dépassant la différence « première » entre le présent et le passé, est ressenti – tout d'abord et le plus souvent – comme confusion temporelle : « (…) ces diverses impressions (…) avaient entre elles ceci de commun que je les éprouvais à

[17] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 267.
[18] Proust, *op. cit.*, IV, *Sodome et Gomorrhe*, p. 916.
[19] M. Proust, *op. cit.*, III, *Albertine disparue*, p. 1327.

la fois dans le moment actuel et dans un moment éloigné, jusqu'à faire empiéter le passé sur le présent, à me faire hésiter à savoir dans lequel des deux je me trouvais. »[20] Il y a donc un dé-passement qui surgit dans le passage même du temps « premier ». Aussi, le temps re-trouvé est-il celui dans lequel je ne peux plus me retrouver moi-même ; il est, par exemple, le temps propre de l'étonnement. D'ailleurs, la condition « première » de possibilité de cette expérience seconde était déjà donnée dans l'acte même du souvenir. Car, en effet, quel serait le « lieu » précis dans lequel j'« opère » habituellement la liaison entre le présent et le passé sinon le non-lieu d'entre ces deux derniers, c'est-à-dire ni dans le présent, ni dans le passé. Sauf que, dans l'expérience proustienne, il existe en plus une autre vie – « seconde » – qui surgit à l'intérieur même de cette suspension.

Mais si, dans la différence du temps « premier », il pourrait encore surgir une différenciation de ce qui reste indifférent par rapport à ses extases, et si, cette même différenciation, reviendrait à une phénoménalisation « autre » (seconde), quelle sera alors l'effet architectonique d'une réduction qui mettrait entre parenthèses un tel phénomène (toujours second) ? Observons tout d'abord que cette réduction – à son tour seconde – supposerait, elle aussi, une sorte de « ré-duplication » de ses propres parenthèses car la suspension « seconde » de ce qui est déjà suspendu par rapport au temps « premier » revient à une nouvelle « mise entre parenthèses » – toujours « seconde » – opérée à l'intérieur même des parenthèses « premières ». Il s'agit d'une remarque assez importante puisque, si le résultat de la réduction « première » revient – comme on le sait – à la constitution d'un *eidos* à caractère noétique, la ré-duplication de cette réduction ne pourra pas ne pas « affecter » l'*eidos* lui-même. Si, dans la variation (première) de tout phénomène, il est toujours possible qu'il y ait un « trou » qui suspend sa consistance, il s'ensuit que, dans la variation (seconde) de tout *eidos*, il est possible qu'il y ait aussi un « trou » qui suspend son invariance. L'indifférence de la différenciation seconde par rapport aux extases du temps aura comme analogue l'indifférence de la différenciation seconde par rapport aux extases du sens. Par conséquent, la variation eidétique (seconde) ne sera plus une simple modification noématique à l'intérieur d'un invariant noétique mais un passage second entre diverses noèmes et, ainsi, entre diverses noèses. Pour Proust, cette variation relève d'une jouissance, plus précisément, d'une jouissance « de l'essence des choses » en tant qu'indifférenciée. Cependant, quand il s'agit vraiment de « jouir de l'essence des choses »[21], c'est-à-dire « en dehors du temps », quand, ensuite, les intermittences mêmes du cœur sont définies justement en tant que « fragments d'existence soustraits au temps »[22], il n'est pas question, pour Proust, d'« annuler » la temporalité seconde de l'essence – fût-elle « indifférente » –, mais seulement de suspendre celle qui est propre au phénomène « premier ». Cela veut dire que le

[20] M. Proust, *op. cit.*, VII, *Le temps retrouvé*, p. 1491.
[21] *Ibidem*.
[22] *Ibidem*, p. 1494.

temps re-trouvée n'est pas, tout simplement, une parenthèse dans la parenthèse du temps « premier », et que cette même parenthèse – seconde – représente le non-lieu d'un *avoir lieu* – involontaire parce qu'inconscient – dont l'origine n'est plus un *eidos* particulier et, par la suite, différencié, mais une « idée » – au sens kantien du terme, c'est-à-dire « transcendantale ». Même si elle reste toujours indifférente par rapport à ses propres schématisations eidétiques, l'idée transcendantale se phénoménalise par la différenciation – seconde – de sa propre… indifférence. Ce qui fait que la temporalité seconde du temps re-trouvé soit, à la fois, phénoménologique et transcendantale : « Mais qu'un bruit, qu'une odeur, déjà entendu ou respirée jadis, le soient de nouveau à la fois dans le présent et dans le passé, réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits, aussitôt l'essence permanente et habituellement cachée des choses se trouve libérée (…) »[23].

Il est clair maintenant que l'expérience du temps re-trouvé n'est pas une simple thématisation de l'éternité : elle revient finalement à une expérience seconde du transcendantal lui-même. À condition de ne jamais confondre ce temps second avec l'éternité « en elle-même ». Aristote, par exemple, dirait que le temps re-trouvé relève plutôt d'un *aiôn*. C'est un ce sens que l'expérience seconde est non seulement possible – *i.e.* transcendantale – mais tout aussi « réelle », et qu'elle est non seulement idéale, mais tout aussi « concrète » – *i.e.* phénoménale. Et puisque l'« expérience » transcendantale (seconde) – interdite dans la *Critique de la raison pure*, mais, par contre, « inter-dite » dans la *Critique de la faculté de juger* (en tant qu'« expérience » du sublime) – suppose une ré-duplication seconde de la réduction phénoménologique « première », elle sera, finalement, l'effet d'une véritable réduction thématique. À condition de ne la jamais confondre avec la ré-institution d'une noèse comme simple discours théorique. Husserl nous avait d'ailleurs averti : même au cas où le sens eidétique serait déjà re-constitué, sa re-phénoménalisation (dans la temporalité du sens « interne ») n'est – à son tour – qu'un simple mode d'apparition. Autrement dit, si le phénomène « premier » devient une parabole « première » du sens eidétique, le sens eidétique représente – à son tour – une parabole seconde du sens transcendantal. Car, en fait, « parler » veut dire justement « *parabollein* ». Contrairement à ce que Proust laisse souvent entendre, ce n'est pas la littérature qui est la vraie vie, seconde, mais la vie (seconde) – *i.e.* vraiment thématique – qui s'insinue *entre* le présent de l'écriture et le passé du souvenir. Puisqu'elles sont toujours « purement et simplement » accidentelles, les expériences proustiennes n'ont pas de sens second – *i.e.* transcendantal – que pour l'auteur lui-même, c'est-à-dire seulement au moment même de la re-écriture présente du passé (« inscrit »). Ce n'est donc pas l'auteur qui fait l'interprétation, mais son propre inconscient. Ce que Proust désigne par l'expérience du temps re-trouvé n'est pas non plus le simple effet phénoménal d'une ré-institution eidétique, mais le phénomène effet d'une pure institution transcendantale. Par analogie, l'origine même de cette phénoménalisation seconde

[23] *Ibidem*, p. 1493.

ne sera pas le simple effet d'une conscience de soi – fût-elle « pure » –, mais le phénomène effet d'une pure conscience transcendantale. À condition de ne la confondre avec la ré-institution du flux temporel « continu » d'une simple aperception. Car, on l'a déjà vu, la temporalisation seconde de l'éternité ne loge pas dans notre conscience – fût-elle « intime » –, mais plutôt dans ses « trous », *i.e.* dans le non-lieu des inscriptions inconscientes.

Le fait même que, pour Proust, l'expérience du temps re-trouvé est analogue avec l'expérience de l'espace re-trouvé s'avère être plus que symptomatique : « Comme il y a une géométrie dans l'espace, il y a une psychologie dans le temps. »[24] L'exemple proustien classique reste celui de la re-connaissance seconde d'une personne que nous n'avons pas re-connu « premièrement ». Dans ce cas, il faudrait « admettre que ce qui était ici, l'être qu'on se rappelle n'est plus, et que ce qui y est, c'est un être qu'on ne connaissait pas »[25]. Le sillon temporel creusé entre le présent et le passé – non-lieux du surgissement du temps re-trouvé – doit être tout aussi profond que le sillon spatial qui sépare notre ego d'un autre. Le temps re-trouvé relève, lui aussi, d'une expérience propre à l'altérité. Une altérité seconde, qui ne soit pas réduite à une simple eidétique – fût-elle pure. Dans ses *Méditations cartésiennes*, Husserl insiste d'ailleurs sur la nécessité de dé-passer l'horizon purement eidétique de l'altérité, en faveur d'un horizon « autre », second, celui du transcendantal. Il suffit de reprendre, pour nous convaincre, les dernières analyses de la *Quatrième médiation*, où Husserl précise les limites de toute approche purement eidétique. En effet, il insiste, en premier lieu, sur le fait que l'*ego* qui est engagé dans cette analytique particulière est, à son tour, un *eidos ego*[26]. Or, puisque toute analytique eidétique relève, en fin de compte, d'une positivité (de ce qui est déjà constitué et, donc, « statique »), il s'ensuit que l'*eidos ego* « souffre », à son tour, de la même positivité et que, par conséquent, l'horizon de cette même eidétique reste encore « inexploré »[27]. Si on l'explorait, « on trouverait la voie pour dépasser la positivité de cette psychologie, c'est-à-dire la voie vers la phénoménologie absolue, celle de l'*ego* transcendantal »[28]. Il est ainsi évident que l'*eidos ego* n'est pas l'*ego* transcendantal. Par rapport à une phénoménologie « absolue », l'analytique eidétique reste encore et toujours une psychologie interne relative, parce que « subordonnée » au transcendantal. Pour remonter vers le vrai transcendantal, il nous faudrait une réduction « autre », à savoir une *epochè* thématique. Et parce que, comme nous l'avons vu, le trans-cendantal dé-passe toujours l'eidétique, la description de l'*ego* transcendantal nous sera donné par la trans-gression de l'*eidos ego* : « Dans *cette intentionnalité toute particulière* se constitue un *sens existentiel nouveau* qui *transgresse* l'être de mon *ego* monadique »[29].

[24] *Op. cit.*, VI, *Albertine disparue*, p. 1366.
[25] Op. cit., VII, *Le temps retrouvé*, p. 1528.
[26] *Méditations cartésiennes*, trad. fr. G. Peiffer et Em. Lévinas, Vrin, Paris, 2001, p. 123.
[27] *Ibidem*, p. 125.
[28] *Ibidem*, p. 125–126.
[29] *Ibidem*, p. 155.

Nous sommes arrivés au terme de notre démarche. Car, une fois la réduction thématique opérée, Husserl devra répondre à une question capitale : où sommes-nous au moment même de cette réduction ? Plus précisément encore : qui est le vrai sujet de cette dernière réduction ? Pour répondre à ces questions, il faudrait analyser la manière dont les concepts de l'eidétique pure seront eux-mêmes modifiés à cause de l'impacte de leur inscription transcendantale : « il se constitue alors un *ego* non pas comme 'moi-même', *mais comme se* '*réfléchissant*' *dans mon ego propre* (…). Mais le second *ego* n'est pas tout simplement là, ni, à proprement parler, donné en personne ; il est constitué à titre d'*alter ego* et l'*ego* que cette expression désigne, comme un de ses moments, c'est moi-même, dans mon être propre »[30]. Encore une fois : il va de soi que ce dernier *ego* – second – n'est pas du tout « secondaire ». S'il est – comme Husserl lui-même le dit – un *ego* réfléchissant c'est parce, par rapport à lui, je suis moi-même un *ego* réfléchi, un simple « reflet », un « moment ». Celui qui décrit – l'*eidos ego* – représente celui qui inscrit – l'*ego* transcendantal. Ou, pour paraphraser Freud, si l'*eidos ego* peut représenter (*i.e.* phénoménaliser), c'est parce qu'il suppose un *Vorstellungrepräsentanz*, une double représentation (à la fois active – par rapport à la description – et passive – par rapport à l'inscription) de son origine. Or, Husserl connaissait lui aussi l'analogie entre l'altérité topo-logique et l'altérité crono-logique : « De même que mon passé, en tant que souvenir, transcende mon présent vivant, comme modification, de même l'être de l'autre que j'apprésente transcende mon être propre (…). »[31] Malheureusement, au moment des *Méditations cartésiennes*, il croyait encore que le « présent vivant » dans lequel les temps « premiers » – le présent et le passé – sont mis en liaison par l'acte du souvenir coïncide avec le présent de la conscience intime du temps. Ce que, heureusement, n'a pas été le cas pour Proust.

[30] *Ibidem*.
[31] *Ibidem*, p. 188.