

## LA CONSCIENCE DU TEMPS CHEZ SPINOZA ET BOUTANG. L'OBJECTION DE BOUTANG CONTRE SPINOZA DANS LE DENOUEMENT DE L'ONTOLOGIE DU SECRET

PAUL MERCIER\*

**ABSTRACT.** *The Conscience of Time in Spinoza and Boutang. Boutang's Objection to Spinoza in the Resolution of the **Ontologie du secret**.* This article aims to compare the relation to time and eternity in Spinoza and Boutang. Why such an attempt? Boutang, in footnote nr. 442 of the last chapter of his book *Ontologie du secret*, objects to Spinoza, who rejects all ontological content of the future and therefore condemns substance to be an "eternal past". On the contrary, Boutang seeks an ontological participation via a subjective imitation of the Trinitarian person, who would act in the modal reality. This requires a change in the "consciousness of time" by understanding Time not as a thing, but as something related to Creation itself, in order to finally confer an ontological content to the future as a project. As a result, both conceptions are in opposition to the status of the substance and God to find the effective participation (called the "third kind of knowledge" in Spinoza). Nevertheless, they can get closer regarding the search of a subject's metamorphosis in the very duration via a specific participation to eternity which Boutang calls "other time", and more metaphorically "oblique corridor". Consequently, this "consciousness of an other time" fills an important gap that remains in the proposition 23, V of the *Ethic*, which divides consciousness between understanding and imagination at the expense of conscience itself.

**Keywords:** *Spinoza, Boutang, time, eternity, oblique, desire*

Pourquoi étudier le rapport entre deux philosophes qui semblent assez différents dans leur approche du temps, c'est-à-dire Spinoza et Boutang ? En effet, les deux auteurs ont une lecture opposée de la religion chrétienne, ce qui nous servira de

---

\* PhD in Philosophy, Doctoral School in Philosophy, Faculty of History and Philosophy, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania. E-mail: [Mercier.pcluj@gmail.com](mailto:Mercier.pcluj@gmail.com)

base pour cette approche différenciée : le premier établit une lecture herméneutique du *Traité théologico-politique*, caractérisant la religion véhiculée par les théologiens comme puissance négative de la tristesse, alors que Boutang fait de la foi une puissance positive comme relation de l'être fini à l'esprit infini. Lecture opposée, donc, à propos de l'enchevêtrement de la foi et de la raison. Où trouver le point commun, dès lors ? Précisément sur la liberté de l'homme par rapport au « Temps ». Rappelons que le temps, c'est ce qui est créé, ce qui n'est pas la chose, alors qu'on essaye justement de le traduire comme une « chose » dans une succession causale. Spinoza, comme Boutang, essayent d'amener l'homme sur le chemin d'une « conscience » du Temps, c'est-à-dire en tentant de le délivrer d'une « saisie » de la durée. Est-ce à dire que le salut ne se trouve que dans l'éternité comme « cœur du temps », ce que philosophes grecs – tout comme saint Thomas – appelaient naguère « aion » ? Voici une hypothèse de recherche que l'on retrouvera à la fin de cet article, et à laquelle nous apporterons une réponse, si peu définitive sera-t-elle.

Si les deux auteurs essayent de trouver un salut en dehors de la durée, il ne faut pas oublier que l'*Ontologie du secret* se dénoue sur une objection fondamentale émise contre Spinoza sur la perception de la contingence et du futur, au regard d'une substance – d'après Boutang – laissée pour « éternelle définie au passé » dans l'*Ethique*, maintenant une séparation dans l'âme de l'homme, pour finalement menacer la subjectivité de ce dernier. Nous voulons souligner le fait que Boutang était lecteur de Spinoza et qu'il composa son mémoire de maîtrise sur la production des modes et des mixtes. Autrement dit, Boutang serait un lecteur de Spinoza passé inaperçu ou bien, reformulons : Spinoza aurait trouvé un commentateur valable et critique que l'histoire de la philosophie a oublié. Si Boutang reste catholique, cela ne l'interdit guère, en philosophie, d'avoir pu dialoguer avec l'ontologie, que ce soit l'Ontologie en majuscule (que Spinoza a voulue réformer) ou avec des ontologies plus spéciales comme celle du secret. Ainsi, au-delà de deux conceptions qui semblent opposées, peut-on trouver des rapprochements entre les deux auteurs ? Pourtant, la réponse risque de décevoir de prime abord le lecteur : en définissant tout d'abord la double logique de l'*Ethique* (I), l'objection de Boutang convoque des concepts si lointains de la pensée spinozienne, qu'il n'y aurait en vérité aucun rapprochement à faire entre les deux philosophes (II). Ce qui fonde l'importance du sujet, par conséquent, est la manière dont Boutang s'oppose à Spinoza, puis la façon par laquelle les deux philosophes conçoivent un salut en dehors de toute conception abstraite du Temps (III). Ainsi, le mythe de l'obliquité (*Ontologie du secret, Apocalypse du désir*) comblerait ce qui « manque » à la proposition 23, V, de l'*Ethique*, cet ouvrage laissant subsister une séparation dans l'être humain, où l'âme est divisée entre entendement et imagination.

## Présence de l'éternité et déduction logique de la durée dans l'*Ethique*

Nous proposons de suivre dans un premier temps la conception du temps chez Spinoza, bien que l'exposition puisse paraître succincte au lecteur.

Il est raisonnable de commencer avec les définitions de la durée et de l'éternité chez Spinoza. L'éternité est : « l'existence elle-même en tant qu'elle est conçue comme suivant nécessairement de la seule définition d'une chose éternelle ». <sup>1</sup> L'éternité est attribuée à Dieu, elle est l'existence nécessaire puis, rapportée à une chose singulière, elle en est son essence, c'est-à-dire un concept. Conséquence : l'éternité ne peut être expliquée ni par la durée ni par le temps. Mais la durée n'a pas non plus ni commencement ni fin : dans l'explication de la scolie 8, II, il est sûrement question de la durée modale, qui ne peut ne pas être conçue. La durée modale existe donc aussi nécessairement, elle se différencie de l'éternité de la substance étant donné que les modes sont des affections des attributs de Dieu. La durée en est leur déduction logique. Par conséquent, le temps devient une abstraction et une explication de la durée, scindée en passé-présent-futur.

Cependant, concevoir les choses comme passées et comme futures, c'est être pris dans les pièges du premier genre de connaissance : la mémoire s'efforce à faire des conjonctures sur les choses à venir à partir des expériences passées. Or, il est question d'affects inconstants en ce que ces conjectures donnent naissance au doute pour le mode que je suis. D'autre part, le premier genre de connaissance est toujours l'advenue d'une image considérée comme présente : l'idée qui lui est corrélative n'est pas un concept, mais une idée mutilée ou confuse, c'est-à-dire que Dieu a une idée qui exprime l'existence de deux choses à la fois, n'exprimant aucune essence particulière. Cet ordre de la durée que l'on instaure pour soi est la *concatenatio*, qui s'oppose à la *connexio*, <sup>2</sup> seul ordre véritable du point de vue de la substance.

Ainsi, Spinoza conserve la stricte démarcation de la philosophie scolastique entre un être fini et un être infini. Un être fini est défini comme mode singulier ; l'être infini est Dieu ou la Substance. Comme l'être fini est partie de l'être infini, le premier possède logiquement une part d'éternité. Partie finie de l'infinité de la substance, l'homme – en tant que mode – est expression de la substance. Tous les modes expriment ainsi, dans la logique de la durée, la substance *via* les attributs.

---

<sup>1</sup> B. Spinoza, *Ethique*, I. déf. 8.

<sup>2</sup> *Ibidem*, II. déf. 7.

Lorsque je reconnais cette triade (où la substance s'exprime, les attributs sont des expressions, l'essence est l'exprimée) je reconnais d'un même mouvement que les attributs son éternels et que les modes sont les modifications des attributs auxquels ils appartiennent. Il faut donc rigoureusement distinguer le mode de l'attribut. L'attribut est ce que « l'intellect perçoit d'une substance comme constituant son essence ».<sup>3</sup> Le mode est ainsi une modification de l'attribut en ce que l'essence est actualisée dans la réalité modale.<sup>4</sup> Il y a donc une double logique au sein de l'ontologie spinoziste dans la définition de l'attribut et du mode.<sup>5</sup> S'il y a une infinité d'attributs au niveau de la substance, tout mode singulier n'en perçoit qu'un nombre limité. C'est alors le *conatus* qui entre en jeu comme force de perception. En effet, le *conatus* n'est pas qu'effort pour persévérer dans l'être, il est cette même force de perception qui établit le lien entre attributs et modes pour l'actualiser dans la réalité modale comme effort de conservation. Ne nous méprenons guère sur la nature de cette actualisation, elle n'a pas pour rôle de remplir un potentiel, mais de comprendre la nature de l'existence. Au sein de cette actualisation se logent les déterminations de la durée : nous avons besoin d'y vivre pour comprendre notre nature, c'est-à-dire la part éternelle inscrite dans l'âme. La durée n'est ni infinie, ni finie, mais peut être conçue abstraitement comme indéfinie. C'est cette possibilité d'abstraction qui permet de concevoir les parties de la réalité modale, alors qu'elles ne sont pas *réellement* des parties du point de vue de la substance.

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, I. déf. 4.

<sup>4</sup> « Le mode, dit Deleuze, est un existant fini est limité dans son essence comme déterminé dans son existence », déterminé comme négation, c'est-à-dire un rapport extrinsèque et limité par la puissance d'un autre effet. Cf. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, « index des principaux concepts de l'*Ethique* », Minuit, Paris, 1981, p. 118.

<sup>5</sup> Notre hypothèse est celle-ci : c'est le mode médiat qui fait le lien entre essence et existence, sans quoi nous ne pourrions concevoir, en tant que mode singulier fini, les choses que comme périssables. Le mode médiat est textuellement absent de l'*Ethique* et il faut se rapporter à ces quelques lignes dans la lettre 64 à Schuller, c'est-à-dire que le mode infini médiat est l'aspect total de l'Univers, « qui ne reste toujours le même, même s'il varie en une infinité de mode ». Cette seule mention du mode infini médiat est à lier au concept d'Individu, explicité au Lemne 7, II de l'*Ethique*. L'individu est ainsi la forme qui peut être affectée en tant que ses propres parties ne peuvent se contredire et, par forme, nous entendons le fait que l'individu peut être l'objet d'une idée, soit qu'il peut être conçu comme essence formelle. On ne tentera pas, ici, de savoir si cette *totus facies universitatis* fait référence à la Pensée ou à l'Étendue. De manière heuristique, cette médiation pose les fondements de la durée. Le mode, rappelons, est une affection de la substance. – *Ethique*, I. dém. 28. Toute nouvelle affection de la substance ne s'explique pas en tant que Dieu est affecté d'une modification infinie, mais en tant qu'il est affecté d'une modification finie.

Par conséquent, l'éternité est attribuée à Dieu comme force de persévérer dans l'être, mais tout mode singulier, de par son *conatus*, n'a pas cette force, mais doit actualiser sa puissance dans la réalité modale. Dieu, en tant qu'être parfait, fait de son persévérer sa force, au contraire du mode, dont le persévérer traduit un écart en termes de puissance. Réduire cet écart et l'accomplir sera le rôle du deuxième, puis du troisième genre de connaissance. Le second genre de connaissance n'est pas seulement la connaissance des notions communes, mais des deux attributs de Dieu que l'homme peut percevoir : l'Âme et l'Étendue. Nous avons, ici, un premier aperçu de la saisie éternelle de la réalité. Le troisième genre de connaissance, quant à lui, procède de la connaissance de ces attributs à la connaissance immédiate de l'essence des choses singulières. L'immédiateté, ici, se réfère à l'intuition, encore que l'intuition ne permette pas de connaître l'ensemble de la réalité, l'homme en est incapable. C'est alors que (nous nous aidons ici du TRE), la connaissance du troisième genre allie la connaissance conceptuelle et l'intuition. Le concept est une méthode pour cette saisie immédiate, il se rapporte à l'essence d'une chose singulière en développant une définition qui lui convient, à laquelle on ajoute une activation par l'esprit de sa causalité formelle et efficiente. Idée de l'idée, elle peut être à son tour objet d'une idée. De ce fait, l'idée de l'idée est la véritable forme éternelle d'une chose singulière, car elle existe indépendamment du temps.<sup>6</sup> En conséquence, « la part éternelle de l'âme », qui a rendu perplexes nombre de lecteurs se penchant sur les propositions 23 et 24 du livre V, est l'idée formelle de l'âme, elle peut être appréhendée comme concept puisqu'elle est contenue dans l'idée de Dieu comme existant nécessairement.

Déduction logique : lorsque je conçois les choses sous un certain aspect d'éternité, je sais que je suis composé d'une partie éternelle (l'entendement, lorsque je conçois Dieu exprimant l'essence de mon corps) et d'une partie périssable (le corps et l'idée du corps lorsque je conçois l'existence actuelle de mon corps, mais lorsque « j'imagine » mon corps. Paradoxalement, l'*Ethique* propose une éthique du corps, mais ne peut répondre à la question « que peut le corps ? » ; ce faisant,

---

<sup>6</sup> L'idée de l'idée est la forme de l'idée. Mais la forme de l'idée n'est pas encore l'idée vraie (au sens du TRE), ni l'idée adéquate (au sens de l'*Ethique*). La forme de l'idée, soit la réflexion sans égard à ce dont elle est l'objet, est la méthode donnée pour l'idée vraie. D'où il suit que l'idée vraie doit non pas s'accorder avec l'objet dont elle est l'idée, mais avec l'essence formelle de l'idée, ce qui revient à dire qu'elle s'accorde par une opération de l'esprit avec une définition qui peut ou ne peut pas exister en acte. Pour former une idée adéquate, il faut donc sortir de la linéarité d'idée à idée provenant de l'ordre premier des images, entrer dans ce qui compose le caractère intrinsèque d'une idée vraie, déployée dans ses caractéristiques propres.

la problématique du corps se métamorphose en la question : « que peut l'esprit », où le corps devient un concept, une idée de l'idée, où le corps n'est plus le corps). Cette part d'éternité pose problème, en ce que je ne peux vivre éternellement, puisque je suis soumis aux causes extérieures ; et d'autre part la durée indéterminée des choses peut conduire à l'ignorance de leur cause efficiente ; *in fine*, il n'y a aucune liberté laissée au sujet de métamorphoser l'éternité en durée, ou bien l'inverse. Pour répondre à ce problème, nous proposons de recourir au dénouement de *l'Ontologie du secret* de Pierre Boutang.

### **L'objection de Boutang : donner de l'être au futur**

Nous avons donc vu que chez Spinoza le temps a une réalité modale lorsqu'il est défini comme durée, et que l'éternité a une réalité ontologique. Le rôle du second, puis du troisième genre de connaissance, est de faire advenir la conscience de l'éternité au sein de la logique de la durée. La conception de ces deux logiques ne s'écarte pas des philosophies chrétiennes (surtout chez celle de Saint-Augustin), où le temps de la durée est le propre d'un être fini, et l'éternité le propre du divin et qu'il serait ensuite possible de faire advenir l'éternité au sein de la durée. Or, Spinoza récuse toute perception de la contingence puisqu'elle est une connaissance inadéquate, au contraire de la pensée de Saint-Augustin qui laisse une place pour le futur (que visite de nouveau, par ailleurs, la finitude heideggerienne) Par conséquent, comment redonner une consistance ontologique et gnoséologique sur ce qui peut m'advenir ?

L'objection de Boutang est très intéressante dans le dénouement de *l'Ontologie du secret*. Après avoir défini le présent vivant comme l'instant qui abolit les modalités du temps et de l'espace, pour former le couloir oblique entre la circularité divine et la linéarité quotidienne, il ajoute cette subtile remarque sur Spinoza :<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Résumons, autant que faire se peut, le dénouement de *l'Ontologie du secret* de P. Boutang : après être parvenu au secret de l'être en termes de participation, par où le manifeste et le caché s'inversent dans l'instant, l'auteur est conduit à définir un nouveau présent, le maintenant originel, où le passé et le futur se contractent. Ce maintenant originel est semblable au *sum qui sum*, c'est-à-dire cette répétition du chiffre vivant, le secret de Dieu connu de soi par où l'homme se fait *imitatio christi*. Cette répétition du chiffre éternel n'est ni éternelle, ni temporelle, et ne s'accède que *via* le couloir oblique. De ce point de vue, la substance spinoziste est bien un éternel défini au passé, interdisant l'accès à la répétition de manière subjective.

« Spinoza l'a bien connu et senti, si même il l'a masqué ou écrasé sous le système qui lui était le plus contraire : il ne ment pas, certes, quand il dit que nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels ! »<sup>8</sup>

Il est vrai que d'une part, le « sentiment d'éternité » convoqué dans l'*Ethique* peut avoir des résonances avec la présence du présent vivant dans l'*Ontologie du secret*. De ce fait, examinons de plus près la note 442 : « ce que Spinoza rejette, avec tant de secrète violence, c'est l'être du possible, et tout « déjà-là » du futur ». Certes, la contingence est, pour Spinoza, une idée inadéquate, en ce que nous ne pouvons connaître la succession des causes extérieures dans la réalité modale ; y réfléchir, ce serait conduire mon entendement à une régression à l'infini. Mais que serait donc l'être-déjà-là du futur ? Regardons plus loin : « mais son réel, la substance, devient comme un plus-que-passé, un passé « éternel » ». Deux remarques : nous comprenons pourquoi Boutang rejette toute idée d'un passé « éternel », puisque l'éternité ne se définit jamais au passé ; de plus, il y aurait une contradiction à penser Dieu de telle manière : la Création deviendrait un évènement caduc, tout aussi bien que la production continue des modes par la substance. Qu'il y ait Création *ex nihilo* ne suppose pas qu'avant cette dernière il n'y aurait rien eu ; bien au contraire, il y a eu Dieu, qui a fait de Sa volonté une production continue des êtres. D'autre part, il est surprenant que Boutang comprenne l'être de la substance comme « passé éternel », puisque Spinoza s'interdit toute explication de l'éternité par le temps ; Dieu est cet être dont « l'essence implique l'existence », à comprendre comme : l'essence à même l'existence, dont la force est celle de produire des modes, et ce éternellement (qui s'apparente à la puissance divine de la Genèse de pouvoir créer un être). Et le troisième genre de connaissance, celui qui saisit les essences comme immédiatement et continuellement produites par la substance, interdit toute saisie immanente comme retour à l'origine. La critique de Boutang semble donc injustifiée. Bien plus, Boutang confondrait la théorie spinozienne avec le *Growing Back Theory (GUBT)*, juste milieu entre éternalisme et présentisme, donnant de l'être au passé tout en rejetant le futur.<sup>9</sup>

Revirement de situation : « il faudrait (...) nous demander en quoi, jusque dans les domaines qui ne sont pas biologiques, car l'être du potentiel est trop

---

<sup>8</sup> P. Boutang, *Ontologie du secret*, p. 476.

<sup>9</sup> Sur le GBT : cf. « un autre ordre du temps. Pour une intensité variable du maintenant » in *Revue de Métaphysique et de Morale, Temps physique et temps métaphysique*, p. 473.

évident, nous demander en quoi, l'avenir (le futur) *est* ; il *est*, mais non point déjà là, d'une manière non temporelle ». <sup>10</sup> Première question : en quoi un être du potentiel est trop évident ? Comme première réponse, nous pouvons nous appuyer sur Tran-Duc-Thao – que Boutang a lu – pour qui l'évidence est un concept central dans la vie constituante, mais qui se renouvelle à chaque instant. <sup>11</sup> Comme il appartient à l'évidence de pouvoir se tromper, il ne peut appartenir à l'absolu ; il met donc en jeu la vérité au sein du devenir mais qui, une fois passé dans la conscience de la temporalité vécue, tombe dans le passé comme « signification » et « valeur » <sup>12, 13</sup>. Le potentiel relève encore du temps, son renouvellement apparaît déjà à nos sens et à notre conscience ; dépasser le potentiel évident, donner consistance à l'être du futur, voilà un premier objectif. Les domaines « non biologiques » pourraient dénoter ceux qui ne relèvent pas de la durée, de la vie telle qu'elle apparaît de prime abord pour notre sensation : faudrait-il chercher un futur ontologique ?

La deuxième contradiction est assez simple à résoudre : il y a de l'être du futur, car Dieu a la prescience. Mais le futur est aussi défini par le passé, il ne peut être conçu intemporellement si je conçois temporellement le passé.

Troisième contradiction, la plus difficile à résoudre : en quoi le futur est, mais non temporellement ? Comment aller au-delà de l'être potentiel de la vie biologique (à entendre : au-delà de la nature naturée ?). Non temporellement, c'est-à-dire : il relèverait de l'éternité. Comment est-ce possible ? Nous devons résoudre cette contradiction dans le fil de notre propos, c'est-à-dire en donnant de l'être au futur.

Il faut donc rechercher les fondements d'un autre futur, celui qui pourrait être « en quelque manière auteur ou fondateur du présent ou du passé ». Mais de quelle fondation est-il question ? Lisons ensemble l'interprétation que fait Boutang de Saint-Augustin : ce dernier définit le passé comme un étant qui n'est pas, et le présent comme un émiettement. <sup>14</sup> Certes, le présent permet de mesurer le temps, même s'il passe pendant que l'on parle. Mais le futur est aussi un étant qui n'est pas. Ce qu'il faut trouver, c'est la façon dont le futur puisse être

---

<sup>10</sup> Pierre Boutang, *Ontologie du secret*, p.512.

<sup>11</sup> Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, Éd. Min-Tan, 1950, p. 138 : « il appartient au sens de toute évidence de pouvoir se tromper. L'évidence n'existe comme telle que dans son vécu effectif, qui se renouvelle à chaque instant ; un tel mouvement implique un privilège absolu de l'actualité présente sur les résultats antérieurement acquis, et le droit de les rectifier constamment ». Plus généralement, voir le § 14 du chapitre « la méthode phénoménologique », pp. 132–141.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme*, p. 138.

<sup>14</sup> Pierre Boutang, *Le temps. Essai sur l'origine*, Hatier, Paris, 2013.



de façon ontologique et gnoséologique ; c'est pourquoi il est nécessaire de renverser, en fait, les priorités du temps. C'est ainsi que « l'homme avance dans le temps, mais il avance dans la finitude et dans la mort, et c'est à partir de cette mort que se mesure le temps pour qu'il advienne et pour qu'il vive ». <sup>10</sup> Ce renversement s'opère car l'étant humain est défini en fonction du projet de l'existence. <sup>15</sup> La mort est donc l'immanence de ce projet ; l'esprit en est sa transcendance. Les deux conceptions du temps – linéaire et occulte – seront reprises dans *l'Ontologie du secret*. Le temps occulte n'est pas l'inconnaissable, mais recèle la possibilité d'une autre saisie possible du temps. Ainsi, il existerait autre chose que le devenir dans l'éternel et la procession du temps. Autre chose, c'est-à-dire une autre conception. Il s'agit bien de plonger dans le mystère de la création, de la linéarité du temps, pour pouvoir espérer en sortir.

De ce fait, nous parlerons bien d'aspect dans la perspective de Boutang. En effet, il ne faut non pas seulement comprendre la nature de l'éternel, mais aussi comprendre la nature du Temps. Si nous nous en tenons à la procession du Temps, c'est-à-dire à une linéarité, alors nous ne pouvons pas comprendre de quelle façon le futur peut se retenir dans le passé. Cette nouvelle perspective peut se traduire dans les sentiments métaphysiques de l'inquiétude et de l'espérance : toutes deux portent sur le futur proche, sur ce qui sera, mais ne s'attendent pas à ce que se réalise leurs souhaits (selon un sentiment d'imminence propre au veilleur qui apparaît, se consolide dans l'eschatologie). C'est que ce qui a manqué à Spinoza dans sa définition des affects : l'inquiétude et l'espérance sont définies comme crainte et espoir dans *l'Éthique*, c'est-à-dire un affect de tristesse ou de joie sur ce qui peut m'arriver au sein de l'ordre de la nature. Mais l'inquiétude et l'espérance dépassent les pronostics (on peut extrapoler chez Spinoza toute sentiment sur le futur en termes de pronostic, aussi bien dans l'idée de ma mort, puisque on ne peut que savoir par induction ce qui peut m'arriver dans les lois de la Nature Naturée), et sont « l'impulsion » de l'âme humaine par laquelle la Grâce peut advenir. Cette grâce est accueillie dans le voyage qui est une voie sans voie – suivant la conception du *viator* de Gabriel Marcel, reprise par Boutang dans le liminaire de *l'Ontologie du secret*. Plus précisément : la voie devient un itinéraire

---

<sup>15</sup> On peut très bien voir, dans *l'Ontologie du secret*, un renversement de la priorité du temps similaire à l'entreprise de Saint-Augustin dans les *Confessions*, ch. XI. La référence est notoire dans *Le temps. Essai sur l'origine*. Ce que cherche à faire Saint-Augustin, c'est de comprendre la nature du temps. Cette nature nous fait comprendre que ce que nous appelons le passé, le présent et le futur sont en fait trois modalités du présent : le souvenir, l'attention et l'attente.

par lequel subsiste un viatique, retenant le temps côté-à-côte de l'espace, sans être subjugué par ce dernier, pour le contracter dans l'instant. On peut ainsi considérer que dans le voyage moderne, le délai est interrompu. Or, tout délai attend quelque chose du futur comme terme ou projet : c'est ainsi que le voyage moderne, en abolissant les épreuves de l'espace, perpétue un double meurtre du temps : « de la durée dans l'instant, et de l'instant lui-même dans le futur indéfini ». <sup>16</sup> Il nous faudra donc déceler l'entrelacement de la durée et de l'instant pour « former » le présent vivant venant effleurer la prestance de l'éternité.

De ce fait, si on s'écarte quelque peu de la note 442, la nouvelle transmutation du temps que Boutang convoque est celui du voyageur (le viator se métamorphose alors en Ulysse), en quête du secret de l'être, dans l'instant qui ne relève ni de l'éternité, ni du temps. Il abolit les extrêmes du plus-que-passé et de l'outre-avenir, qui sont les mirages du dormeur, c'est-à-dire celui qui n'est pas en état de veille au sens d'Héraclite. Lorsque le futur est défini par le passé, ce dernier devient *passé prochain*, et inversement le passé devient *l'avenir immédiat*, <sup>17</sup> les deux se rejoignent dans le *maintenant originel*. Voici la trinité du présent vivant chez Boutang. On remarque à quel point la conscience du temps chez Boutang est en réalité plus compliquée que chez Spinoza. La double logique spinoziste se réduit à une ontologie de la simplicité : il n'y a de l'éternité que substantielle, il n'y a de durée que modale. L'instant, proprement dit, n'y existe pas ; <sup>18</sup> alors qu'il y a bien une connaissance du futur possible chez Boutang, qui se base sur deux nouveaux présupposés : 1) la prescience existe car 2) le temps est rationnel (il y a un être du temps). C'est alors qu'il faut se rapporter au chapitre Destin de *l'ontologie du secret* : c'est bien le destin qui garantit la rationalité du Temps. Mais comment est-ce possible ? Parce que la nature des choses est vue de deux manières : lumière et obscurité (qui répondent au manifeste et au caché). Comme lumière, lorsque les *fata* <sup>19</sup> existent

<sup>16</sup> Boutang, *Ontologie du Secret*, p.11.

<sup>17</sup> On peut donc parler d'une dyade passé-futur au sens où les deux termes peuvent rester face-à-face pour s'inverser dans l'instant.

<sup>18</sup> Ou bien l'instant, dans un vocabulaire non-spinozien, serait-il le 3ème genre de connaissance ? Car, s'il y a une saisie éternelle des choses singulières, elle n'interdit, ni n'annule le fait que je vive au sein de la durée modale. Par conséquent, le 3ème genre de connaissance est bien l'instant où l'éternité intervient, de façon gnoséologique, dans les modalités de la durée.

<sup>19</sup> Le Dire est lié à l'origine des choses, aux *fata*, c'est-à-dire premièrement les fées de ce monde, qui enveloppent d'une rationalité globale le destin tragique des individus, et les délivre ainsi du fardeau de leur apparence. Nous ne saurions toutefois être d'accord avec Clément Rosset dans *Logique du pire*, pour qui la conscience tragique est en quelque sorte le terme de toute entreprise comme renversement de la morale. Boutang note bien, dans son ouvrage *La Politique considérée comme souci*, que « ce n'est pas le conflit qui, par lui-même est tragique, et la tragédie n'est pas un conflit de valeur » Chez Pierre Boutang, le Destin est le premier pas vers l'Éternité, non le

dans les êtres humains, et garantissent la rationalité de leur existence ; comme obscurité, lorsque ce qui se cache derrière cette rationalité peut receler un secret, en tant que l'obscurité est le gardien palpable de l'origine et demande à être recueilli individuellement. Ce recueil s'effectue via un périple comme décision de retour de l'étant, tout en avançant dans le temps, en ce que l'origine n'est saisie qu'à la limite de la Transcendance.<sup>20</sup> Transcendance retrouvée et prête à être conquise, dans les soubassements secrets du cosmos... nous voilà à mille lieux de la doctrine spinoziste, qui fait de la métaphysique une ontologie de l'immanence.<sup>21</sup>

Ainsi, la structure passé-présent-futur est une série temporelle manifeste. Or, s'il existe une relation de créature à Créateur, la prescience de Dieu peut se « refléter » dans la prescience humaine au sein de ce présent vivant. L'aspect temporel est alors changé : le futur, comme le passé, n'est plus strictement temporel, mais représenté sous un tout autre aspect. Il est possible que cette relation entre Créateur et créature se fasse en premier lieu à l'aide de la prière. En effet, la prière permet de renverser l'ordre du temps, à l'instar de la prophétie, en parlant à Dieu dans le langage de la transcendance<sup>22</sup> en n'excluant pas « la désordination et permutation des figures du temps, passé, présent et avenir » : voici quelques fondements qui permettent de comprendre la note 442 du dénouement de *l'Ontologie du secret*. Cependant nous verrons que la prière comme la prophétie

---

terme. S'il procède du futur au passé, c'est pour inverseur leurs priorités. Dans l'existence tragique, je suis séparé de et à moi-même : c'est la révélation de *l'a-peiron*, le pur devenir comme abîme de l'existence. D'un autre côté, sans le *peras*, aucun moyen de révéler ce qui pourrait mesurer cet abîme. Le Destin est donc le premier moment de la veille, où l'apparence et le manifeste s'inversent. La découverte de la profondeur du temps permet l'articulation de deux nouveaux temps dans l'optique du salut : le Temps-Destin, puis le Temps-Éternité. A noter que le terme d'*aion* peut dénoter ce dernier temps, est résoudre le paradoxe d'un sujet à la fois dans le temps et en dehors de ce dernier. Pour avoir un aperçu de la tragédie et du destin chez Pierre Boutang, c.f *La Politique considérée comme souci*, ch. « le tragique », Paris, Les Provinciales, 2014, pp.102–104 et *Ontologie du secret*.

<sup>20</sup> La Transcendance est voisine du *peras*. Tout instant est ainsi instant de passage. « Trans », c'est aller au-delà, mais tout en se constituant comme chemin entre l'en-deça –le fond de choses – et l'au-delà. La Transcendance fonde alors le mythe du couloir oblique, s'immiçant entre éternité et durée.

<sup>21</sup> Si nous ne sommes guère d'accord avec cette affirmation, nous pouvons néanmoins qualifier l'ontologie spinozienne comme celle de la causalité, puisque la substance reste à la définition de la cause de soi. Inverser les priorités du temps, c'est sortir du mécanisme causal qui risque d'assujettir mon esprit aux causes extérieures.

<sup>22</sup> Boutang, *Ontologie du secret*, p. 152.

ne sont que deux modalités bien particulières de ce nouvel aspect temporel, lequel doit être étudié dans la concrétude de l'existence.

C'est donc sur la conception de l'être humain que les deux philosophes se différencient radicalement ; dès lors, le mythe de l'obliquité – que nous verrons à la fin de notre article <sup>23</sup> – permet de dépasser l'aporie de la double logique spinozienne. Boutang garde une conception très traditionnelle de l'homme comme « créature », délimitée par le pêché et la Grâce, mais dans un monde où Histoire et Destin coexistent, temps tragique décliné sur un mode à la fois naturel et surnaturel où chaque homme est « un » (via une rupture existentielle où la « personne » renaît et quitte le berceau illusoire de sa subjectivité), cette unité lui permettant de prendre une décision, celle de la tentative du salut. Spinoza, de son côté, définit l'homme comme partie de l'infini, c'est-à-dire comme partie de la substance. En effet, l'homme est « un mode de l'Étendue existant en acte, et rien d'autre », <sup>24</sup> et c'est seulement ainsi qu'il perçoit les choses *sub specie duratione* en tant que mode, mais peut également les saisir dans leur essence, c'est-à-dire comme expression immédiate de la puissance infinie de Dieu, *sub specie aeternitatis*. C'est pourquoi le « je » de l'homme n'a pas d'expression subjective à proprement parler, puisqu'elle est soit l'expression d'une idée composée, traduite en deux idées données en Dieu ou plus, soit d'une idée claire et distincte, c'est-à-dire qu'elle est en nous comme elle est en Dieu. D'où la différence entre une ontologie de la transcendance, et une ontologie de l'immanence. On ne peut pas comprendre Spinoza si nous confondons éthique et morale. Mais nous ne pouvons pas non plus comprendre le revirement de Boutang qui, au lieu de placer la Transcendance dans un « au-delà », inscrit cette dernière dans la limite, *linea*, c'est-à-dire ce qui peut être transgressé entre l'en-deçà et l'au-delà. Ainsi, elle est produite par l'au-delà, mais pour constituer le *peras* de son chemin en-deçà. C'est, du point de vue de l'homme, « l'instant [se laissant] voir comme limite et comme secret, tant de l'appartenance que pour la participation ; comme limite du temps, non dans le temps, ni temporel ; par suite de tout ce qui, participant de l'être, devient eis ousian, vers l'être de l'étant ». <sup>25</sup> Ce qui nous paraissait de prime abord « au-delà » se convertit derechef en présence. L'être n'est donc nullement à l'origine : ce qui est l'origine, c'est un « je » secret que je dois retrouver en avançant

---

<sup>23</sup> Si Pierre Boutang a construit le mythe de l'obliquité à la demande Jean Wahl, en réalité il emprunte cette composante à Thomas D'Aquin dans la contemplation : le mouvement uniforme de l'intellection est « circulaire » ; la circulation est « droite » ; enfin, cette uniformité procédant vers l'autre est « oblique ».

<sup>24</sup> Spinoza, *Éthique*, II. déf. 13.

<sup>25</sup> Boutang, *Ontologie du secret*, p. 392.

avec l'être ; il est donc question d'un retour, mais d'un retour comme nouveauté, comme reprise. Ainsi, l'homme doit suivre le chemin de la *linea*, où il est permis de reconfigurer l'éternité et la durée dans un autre du temps, afin de fonder l'obliquité de notre démarche : cet aspect du temps correspond à une nouvelle présence. De quelle nature serait-elle ?

### **Objections**

Avant de passer à la partie suivante, résumons les objections de Pierre Boutang :

1. Coïncider avec notre essence se lierait à une substance fixe dans *l'Ethique*, d'où il suit que nous ne pouvons pas avoir un souci de notre individualité.

2. Même si Boutang rejette lui aussi le futur abstrait, chez Spinoza le futur est toujours défini comme une connaissance inadéquate, ce qui peut se comprendre car nous ne pouvons pas saisir toutes les interactions causales *sub specie duratione* : il serait question de la régression à l'infini. Pour Boutang, le futur n'est pas seulement abstrait.

3. Conséquence des points 1,2 : si le contenu du futur est rejeté, la substance spinozienne devient un plus-que-passé, c'est-à-dire que l'horizon du futur serait contemporain d'un abîme créé entre le pur passé et le pur avenir.

### **Observations**

1. Nous ne pouvons pas comprendre pourquoi Boutang considère la substance spinozienne comme une essence fixe, puisque Spinoza s'interdit d'expliquer l'éternité par le temps.

2. Mais le futur qui n'est pas abstrait se mesure de façon gnoséologique et ontologique dans l'être-pour-la-mort, c'est-à-dire que l'homme se définit par la possibilité de mourir, d'où naît le souci de l'avenir comme projet de l'existence. Et c'est l'espérance transcende cet être pour la mort, alors que chez Spinoza l'espérance est un affect passif.

3. Purement et simplement, la substance spinoziste devient un plus-que-passé, car elle ne peut jamais être imitée dans le mouvement d'origination qui fonde le présent vivant (l'en-avant-de-l'étant correspondrait, chez Spinoza, à la merci du mode singulier aux causes extérieures).

### **Résolution**

Ainsi, le troisième genre de connaissance peut contenir une réalité, et en quelque sorte il est réel, c'est-à-dire caché, si nous prenons en compte que le l'être-du-secret (chez Boutang) se rencontre dans l'inversion du caché et du manifeste, mais la participation du mode singulier fini à la *causa per sui* abolit toute individualité proprement dit, et stérilise la sémantique de l'appartenance.

### **Vers le couloir oblique à limite du temps**

A présent, nous allons préciser ce nouvel aspect du tout qui permet de dépasser les apories de l'*Ethique* concernant la relation d'un esprit fini à une substance infinie.

Les deux conceptions peuvent être tout de même semblables en ce que l'épreuve suprême – la quête du secret chez Boutang, le troisième genre de connaissance chez Spinoza – se défait d'une conception du temps quotidien dans l'optique d'un salut.<sup>26</sup> Ce salut est bien défini en termes de conscience : la conscience du sage chez Spinoza, la conscience du voyageur chez Boutang (celui d'Ulysse, en avant de l'étant, mais vers l'origine, selon un mouvement que l'on peut nommer « origination ») qui rompent toutes deux avec la conscience ordinaire de la linéarité du temps. L'ennemi d'un aspect salvateur du temps est donc l'abstraction, et Boutang explique bien, à la note 442, qu'il s'écarte de la conception spinoziste, mais sans oublier « la défiance spinozienne à l'égard du possible abstrait ». Chez Boutang, il semble toutefois exister l'impossibilité de devenir éternel, d'avoir cette part d'éternité qu'on retrouve dans le troisième genre de connaissance chez Spinoza. Boutang recourt plutôt au mythe du couloir oblique, qui abolit le pur passé et le pur avenir (qui peut être apparenté, lorsqu'on tente de se le représenter, comme « possible abstrait »), où l'individu contracte le temps en un trois-en-un.<sup>27</sup> Cette avancée vers la patrie originelle, par où naît et le *viator* en devenir, serait le *hos mè* du voyage où il serait « aussi difficile d'avancer que de ralentir »<sup>28</sup> sans

---

<sup>26</sup> Boutang, *Ontologie du secret*, p. 155.

<sup>27</sup> On a considéré Boutang comme un penseur des essences à l'instar de Spinoza. Mais l'essentialité n'est pas bien définie dans l'*Oontologie du secret*. L'attribution d'une telle pensée à Boutang ne vient-elle pas d'une lecture trop spinoziste, justement ? Au contraire, nous insistons sur le fait que Boutang serait un penseur de l'inversion au cœur des dyades. Cette inversion est le propre de l'instant. De ce point de vue, l'obliquité est bien ressentie *sub specie aeternitatis*, c'est-à-dire un sentiment de l'éternité, mais qui n'est pas strictement éternel.

<sup>28</sup> *Ibid*, p. 20.

que ce couloir « ne se resserre, ni s'ouvre ».<sup>29</sup> C'est cette ascension « en spirale » que nous étudierons plus loin.

Le lecteur aura donc compris qu'au-delà d'une stricte opposition entre transcendance et immanence (et donc opposition entre morale et éthique), il est question de la place à donner au futur au sein de la conscience. La conscience, chez Spinoza, est attribuée aux sages en comparaison avec les ignorants, qui se retrouvent qualifiés d'inconscient. Lorsque le sage est conscient de soi, de Dieu et des choses, il comprend dès lors que le futur est une représentation ; or, puisque la représentation est image, le rôle de l'entendement est de la supprimer. Boutang garde le concept de représentation dans *l'Ontologie du secret*, et il est intéressant de voir ce qu'il en fait. Tout d'abord, la représentation est fondée sur la présence d'une image à mon esprit ; or, Spinoza, mais aussi Marcel (ce dernier se rapproche beaucoup plus de Boutang) rejette toute conception d'un futur dont le support serait l'image. D'autre part, Boutang ne fait mention que d'une fois, dans la note 442 de *l'Ontologie*, d'un rapport entre temps et représentation ; d'où il suit qu'il nous faudrait plutôt parler d'image invisible pour Boutang (celle par laquelle le viator se fait *ad imaginem*, grâce à laquelle il tend vers l'image), une image qui institue son ordre entre Temps et Divinité, comme Création, Recréation et Ressemblance.<sup>30</sup> De ce point de vue, ce n'est pas l'entendement (d'après Kant, rappelons-le, l'entendement n'est autre que la Raison réduite à un pouvoir de calculer ses déterminations selon un ordre causal, autrement dit incapable de pouvoir saisir le temps comme jugement synthétique *a priori*, c'est-à-dire comme ce qui n'est ni une chose, ni une chose en soi) qui saisit le temps, mais quelque chose de « plus », qui n'est autre que la Raison (comme capable de prendre une décision au sens de la *krisis*). Mais si l'outre-avenir est irreprésentable, au-delà de la limite, et si le futur représenté s'apparente à une abstraction du possible, de quelle façon ce futur peut-il être fécond ? Et, comment faire passer le futur de la représentation à la conscience par l'image ?

---

<sup>29</sup> *Ibid*, p. 473.

<sup>30</sup> Boutang, *Ontologie du secret*, p. 212. Ici, l'Image n'imité pas un « modèle » sensible, mais l'Amour de Dieu qu'a de lui-même. Ce vocabulaire est aussi repris par Spinoza pour qui, dans le livre V de *l'Éthique*, l'Amour que Dieu a de lui-même et l'Amour de l'homme pour Dieu sont une seule et même chose. C'est ici, et seulement ici, que Boutang et Spinoza définissent l'Amour de Dieu comme la véritable béatitude. Pour aller plus loin dans l'analyse de l'image, cf. *Ontologie du secret*, pp. 198–242. D'autre part, il y aurait donc une pensée analogique chez Spinoza que nous n'intégrons pas à notre problématique.

Rappelons que Boutang s'appuie sur Tran-Duc-Thao, lequel remarque que chaque moment présent devient rétentio dans le passé tandis que l'avenir s'actualise dans le vécu présent, par lequel le « soi » est identique à lui-même : voici une conscience qui pourrait être temporalisante, qui prend conscience du Temps comme ce qui n'est pas une « chose ». Le futur, ainsi, n'aurait de réalité qu'en tant qu'*avenir immédiat*, c'est-à-dire ce qui parvient immédiatement à la conscience : le futur de la promesse, de l'imminence ou de la menace, qui touche le présent « le constituant en demeurant autre que lui, jusqu'à l'heure dernière ». <sup>31</sup> Gabriel Marcel avait souligné, avant Boutang, la nécessité du rejet de toute présentation du futur comme pronostic ou comme souhait pour parvenir à l'être de l'espérance, à une « mémoire de l'avenir » (même si pour Boutang il n'existe pas de mémoire de l'avenir). Cependant, Boutang semble également rejeter l'identification entre conscience et ascension du présent vivant, tandis que chez Spinoza il y a bien des degrés de conscience en fonction de la part d'éternité dans l'âme. Le futur de l'imminence, néanmoins, peut être aussi appréhendé comme un futur plus probable que les autres, et nous retomberions dans la critique spinoziste ; de son côté, le temps prophétique place son savoir au-delà du futur, il est question du message divin. Or le message divin inhérent au délire prophétique n'est pas une capacité partagée par tous : la conscience et la connaissance du futur proche que l'on cherche doit pouvoir être partagés par tous, bien qu'elles partent d'un acte individuel. Et c'est dans cet « un » de l'homme que la liaison entre Image et Verbe permet une participation au temps, entre éternité et durée. <sup>32</sup> Disciple de Gabriel Marcel, Boutang semble donc placer l'éternité, à l'instar de Saint-Augustin, du côté du temps divin. En réalité, l'être fini ne peut qu'accueillir ce temps dans la limite de la Transcendance. L'instant de la présence, de manière simple – et dans vocabulaire qui n'est pas spécifique à Boutang – fait coexister

---

<sup>31</sup> Boutang, *Le temps*, p. 16.

<sup>32</sup> Nous avons également synthétisé le rapport entre le *viator* et l'image dans « Sur le sentier de la veille avec Gabriel Marcel », *Studia UBB Theol. Cath.*, LXII, 1-2, 2017, 29 : « Or, si nous parlons de philosophie chrétienne, nous ne pouvons pas oublier la parole du Psaume 38 : *homo in imagine ambulat* qu'a bien sûr reprise Saint Augustin. Or n'est-ce pas parce que l'homme marche essentiellement vers le Christ qu'il est un veilleur, qu'il fait des tours de veille ? Pour préciser ce lien revenons donc à Saint Augustin (sur lequel s'est longuement penché Gabriel Marcel) qui réinsère l'image du point de vue de la participation. Avec la chute, l'homme perd à la fois l'image et la ressemblance, mais avec la grâce il retrouve peu à peu les deux : il y a une tension entre l'image divine et l'image « banale », qui trace le chemin pour l'homme, d'où le fait qu'il tende *ad imaginem*, vers l'archétype, le logos divin, pour enfin donner sa pleine puissance à l'expression *imitatio christi* (se faire de manière visible l'image du Dieu invisible). La reconfiguration boutangienne (ici, comme héritier de G. Marcel) de l'expérience fait donc équivaloir *imitatio christi* à l'*homo viator*.



l'éternité et la durée dans cet autre-du-temps que l'on pourrait nommer *éontique* (du grec *aion*, une éternité vécue et participative) Il semble, par conséquent, que le dénouement de l'*Ontologie du secret* s'annonce comme un  $\epsilon\mu\alpha\theta\epsilon\upsilon$  de l'origine, mais en avançant dans le couloir oblique, permettant de sentir la grâce d'un « j'ai appris », et celle d'un autre parcours à venir, afin de produire *un temps de l'espérance*. Un intervalle aoriste, en quelque sorte. Que signifie, concrètement, l'obliquité ? L'itinéraire qui lui y est présent n'est pas « un », et peut se décliner en plusieurs chemins ; ce que nous retenons pour l'instant, c'est que ce maintenant originel correspond au *topon* dans lequel s'inscrit mouvement de l'être de l'étant.<sup>33</sup>

Pour comprendre la façon dont le futur est, mais non temporellement, et de façon à fonder l'obliquité, suivons la lecture que Boutang fait du *Parménide*, exposant les trois hypothèses qui opposent, ou qui identifient l'Un et le temps. Or, il semble, suite à l'interprétation de Boutang, que cette participation n'est pas le seul fruit de l'étant, mais aussi de l'Un. L'arbre de la Transcendance comporterait en son sein une double kénose, celle de l'Un, et celle du sujet qui se reconnaît comme personne et image de Dieu. Rencontre de la kénose de l'Un, proche du temps sans être de lui, et de l'ascension de l'étant humain, en dehors du temps mais dans le temps. Le lecteur ne sera pas sans savoir qu'une entité qui est « dans » et « hors » des choses conduit à une contradiction. Une maîtrise de l'ontologie spéciale du secret permettrait néanmoins de comprendre cette « présence absente », mais ce n'est pas l'objet de cet article. On peut, pour l'instant, se contenter d'exposer la théorie d'*Apocalypse du Désir* : l'Un ne peut être dans le temps, il deviendrait plus vieux que soi-même. Mais si l'Un n'était pas dans le temps, on ne saurait pourquoi l'Un est ainsi, c'est-à-dire identique à lui-même. Ce qu'il faut trouver, c'est de quelle façon l'Un participe du temps. Pour trouver la bonne hypothèse de la participation, revenons au mot grec, *methexein*, « être avec ». Boutang cherche, à l'aide du *Parménide*, le lien qui unit la chose à l'idée, mais cette recherche aboutit à une impasse. Seul le *methexein* peut résoudre cette aporie Il y aurait tout de même un « secret de l'idée » hors et dans les choses. Entre la chose et l'idée, il existerait une autre série de choses, l'idée d'un autre modèle. Et ici recèle le secret de l'être, sans quoi ces deux séries seraient réciproquement inertes. Si la résolution tient au fait que « l'Un est », et non « il y a de l'Un », il est nécessaire d'obliger une intervention extérieure, c'est-à-dire

---

<sup>33</sup> Par ailleurs, dans le *Dasein* il y a cette dimension ontologique du futur, c'est-à-dire que le futur est ; et, nous n'en doutons pas, il l'est dans l'être-pour-la-mort.

Dieu, garantissant la forme des deux contraires.<sup>34</sup> Par conséquent, si l'Un est, quel est l'être de l'étant qui se cache ? C'est : « la participation de l'être de l'étant, avec le Temps, qui est l'être auprès » ou bien, dans une traduction plus exacte : « participation de l'être avec le temps présent ».<sup>35</sup> Cette participation n'est pas possible en tout temps : non seulement au sein de l'εξαφνησ (l'instant), mais aussi dans le *nun*, le maintenant soudain et inattendu, sans quoi l'instant serait purement abstrait, et inefficace dans l'optique de cette nouvelle expérience. D'une part, l'instant au sens platonicien, c'est le sans-lieu (*atopon*) qui évite la contradiction précédente, c'est-à-dire de l'Un qui prend part au temps tout en étant un, mais aussi autre, ni mû, ni immobile. D'autre part, le « *nun* » indique aussi bien le « toute à l'heure » d'un proche avenir, appelé à être passé sans que la perception ne l'y découvre, il devient un « alors » du passé.<sup>36</sup> Le « *new* » indo-européen pourrait indiquer, lui aussi, ce futur proche. Mais le « *new* », nouveau, peut aussi correspondre au *modo* du latin, qui a donné le mot « modernité », ce qui se passe et se renouvelle sans fondation. Le futur fondateur du passé transcende le *new* et le *modo*, une transcendance qui contracte les deux extrémités du temps pour faire surgir leur forme, comme présent vivant ou comme maintenant originel. C'est ici qu'on peut faire une distinction entre nouveau et nouveauté : la nouveauté est le *modo* ; le nouveau n'est pas ce qui est inédit, ou bien l'émergence d'un devenir, mais ce qui me constitue tel que je suis maintenant, comme le fait remarquer Alexandru Dragomir.<sup>37</sup> Le nouveau est à venir, il nous rend présent à l'inconnu, reliant le présent au projet de l'avenir. Par conséquent, l'εξαφνησ et le *nun* dénoteraient respectivement la présence simultanée de la personne et de l'Un dans le lieu de la transcendance, en traduisant une soutenance mutuelle.<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> Selon Pierre Boutang, cette intervention est obligée, car Dieu est le garant du savoir absolu ; c'est ainsi que nous sommes protégés de l'érection d'un système absolu et totalitaire. Par conséquent, c'est le Dieu thomiste, davantage que celui platonicien, qui est ici en jeu : un « être par essence » comme cause de la production des étants participés. Leur intermédiaire serait alors l'être, l'être comme *ousia* chez Platon. Boutang utilise donc l'être platonicien mais redoublé par la scolastique de saint Thomas, sous peine de tomber dans la critique de Heidegger sur l'impossibilité du questionner de l'être. Pour résoudre cette impasse, il serait nécessaire de rechercher ce qui sauvegarde le secret de l'étant afin de préserver le secret de l'être ; pour une telle analyse, *Ontologie du secret* reste un livre précieux et de première main.

<sup>35</sup> Boutang, *Apocalypse du désir*, p. 393.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Alexandru Dragomir, *Cahiers du temps, Vrin*, 2010, p. 43.

<sup>38</sup> Boutang n'expose pas exactement de cette manière la connivence de l'instant et du *nun*. L'instant, dans *Ontologie du secret*, est le moment où l'un passe à l'autre, sans s'altérer ; le *nun* est le moment où l'Un est ainsi, auprès du temps (*Apocalypse du désir*). Nous avançons comme hypothèse qu'au-delà de la ressemblance de l'instant et du *nun*, le premier est l'éon où l'homme

C'est ainsi que ce maintenant originel, le *ur-jetz*, se reflète dans le *sum qui sum*, la subjectivité absolue : le premier *sum* est l'analogue du passé prochain, le « qui » (*asher* en hébreux), manifeste le présent actif, et c'est enfin le second *sum*, entendu comme « *ero* », qui projette le futur dans l'Éternel tout en retenant le passé qui l'accompagne, ce qu'on peut nommer « répétition fondatrice ». C'est de cette manière que l'être fini participerait à l'être infini. Par conséquent, si Boutang accuse Spinoza d'avoir défini la substance comme un passé éternel, un plus-que-passé, c'est en identifiant le *sum qui sum* à une forme, à une essence « fixe ». Ce que reproche Boutang à Spinoza, c'est de ne pas comprendre l'homme comme l'être qui peut traverser ce *sum qui sum* dans son individualité propre, comme son propre secret, à travers la participation de l'idée hors et dans les choses. Rappelons que le « je » de l'homme est une partie de la substance pour Spinoza, autrement dit l'homme ne participe de l'infini qu'en tant qu'il conçoit son corps sous une espèce d'éternité, c'est-à-dire la part formelle de l'âme (l'essence formelle est équivalent, du TRE à l'*Ethique*, à un concept que je peux forger sans recours à l'expérience). Dès lors, il y a un pas supplémentaire chez Boutang, à savoir qu'on ne peut rester à la conception de l'éternité, mais qu'il faut passer à une nouvelle conception du temps : l'autre du temps. C'est bien de la durée linéaire dont il faut nous détacher (que ce soit chez Spinoza, Boutang), mais tout en comprenant le temps sous un autre aspect, saisissant d'un même mouvement le temps divin. Pour comprendre, enfin, comme l'individualité peut être sauvée dans ce nouvel aspect temporel, je propose de faire évoluer le concept de Désir.

Il est donc bien question de délivrance, à l'instar de Spinoza, puisqu'il chemine le « vrai désir de l'homme ».<sup>39</sup> Rappelons-nous que le désir est chez Spinoza l'essence de l'homme, désir toujours conservé au sein du troisième genre

---

peut connaître l'ascension du présent vivant, et le *nun* le *metaxu* où l'Un peut passer à l'Autre tout en restant Un, et ainsi à l'autre-du-temps. Une autre piste, plus conforme à la tradition et sans révision de la part de l'auteur étudié, consisterait à affirmer que les deux termes pourraient se rapporter aux catégories du *Sophiste* : le premier, au Repos et au Mouvement ; le second, au Même et l'Autre. Piste confirmée par Luc Brisson dans une note de bas de page exceptionnelle au Parménide : « par opposition au « maintenant » (*nun*) où l'on cesse de devenir pour être (voir 151b-d) et qui se trouve dans le temps où il équivaut au présent, l'instant (*exaiphnes*), articulation qui permet de passer du mouvement au repos et inversement, est regardé ici comme hors du temps ». – Cf. Platon, *Œuvres complètes, Parménide*, Paris, Garnier Flammarion, 2008, p. 1153. Ce qu'ils ont en commun est donc une visée secrète de l'être, réalisée par le *methexin*, pour enfin se compléter.

<sup>39</sup> Terme emprunté à *Apocalypse du désir*, p. 395.

de connaissance. Dans l'*Apocalypse du désir* – dont la fin apporte quelques précisions au dénouement de *l'ontologie du secret* – il nous semble que le Désir soit aussi « l'essence » de l'homme. Le monde moderne, pour Boutang, provoque et avilit le Désir : c'est le « système de l'espérance mesuré ». Mais il existe aussi un désir surnaturel, via l'espérance, qui dépasse ce système (lequel demanderait une protention vers un « savoir absolu ») et permet l'ouverture à un autre-du-temps. Pour comprendre cette maîtrise du temps, Boutang propose de revisiter les concepts du Même et de l'Autre, qui ne se défont pas d'une genèse du langage. A l'origine de la parole, le même relie en présence absente l'un et l'autre (ce qu'on appelle « se garder sauf »). Ainsi, au-delà du concept, il nous faut nommer les choses, c'est-à-dire remonter vers l'être « en » son origine, dont le signe est l'adéquation à la vérité (du *numen*, signe donné par les dieux, au *nomen* gardé par l'homme, remontant à l'étymologie comme genèse du langage qui répète et fonde le mouvement de l'origination du voyageur).<sup>40</sup> Ce trois-en-un éontique que nous venons de visiter est donc le temps du désir espérant, par où le Même est sauvegardé dans l'altérité pour rester « Même ». L'espérance, conceptualisée plus clairement chez Gabriel Marcel, transcende la relation de l'Avoir, et fait advenir une relation à l'être dans le respect face à la Création. Le temps du désir espérant est donc une « mémoire de l'avenir » mais pas seulement, il est la délivrance propre de l'homme, et de la divinité. Ici nous avons trouvé le lien avec le *viator*, c'est-à-dire le voyageur temporel, accompagné du désir de Dieu comme perfection du cheminement.<sup>41</sup>

Par conséquent, l'ascension oblique est *un instant*, non l'unique, comme simple présence du présent, montant vers une autre. Se manifestant à l'intérieur du cercle imparfait de la temporalité humaine, cercle dont il a conscience, le rectiligne « rectifie » la trajectoire par le mouvement en spirale et permet de fonder un autre mouvement de cette présence, un autre moment du domaine oblique à la limite de la Transcendance, qui sera du même tenant, et progressant, toutefois, vers l'indicible *être autre* comme mouvement propre à la délivrance. Si notre propos semble encore trop abstrait pour le lecteur, ajoutons que le lien entre l'esprit fini et l'esprit infini tel qu'exposé traduit l'avancée de l'étant que je suis dans l'espace (par le temps) afin d'habiter d'une nouvelle manière le monde qui m'entoure : la répétition du *sum qui sum* s'effectue bien dans le monde sensible.

---

<sup>40</sup> Nous avons résumé succinctement, peut-être trop, le passage d'*Apocalypse du désir* sur le Même, pp. 389–390.

<sup>41</sup> En lien avec Saint-Augustin, sermon 170, 15, 18.

Cependant, pour Boutang l'instant de la présence s'inscrit dans l'existence d'un juste-milieu : à trop sentir cette présence, nous serions aveuglés par la lumière s'inscrivant jusque dans l'obscurité la plus profonde, pour enfin perdre la modalité de notre *esse*. Peut-être faut-il conclure que le troisième genre de connaissance, chez Spinoza, fait perdre aussi la modalité individuelle qui coïncide avec notre *esse*, celle qui ne peut s'accomplir que dans le temps tragique, et jamais dans la logique de l'éternité. C'est ce qu'a aussi découvert Pierre Boutang, tentant de faire un rapprochement entre Spinoza et la composition des mixtes dans le *Philèbe* lorsqu'il était jeune : « j'imaginai alors en Spinoza un souci d'individualité singulière, et, pour l'homme, une importance de la médiation du corps propre, que la lecture ultérieure n'a pas confirmée ». <sup>42</sup> Ce qu'on appelle la personne, c'est-à-dire l'individualité de notre *esse*, est la part ineffable, non encore éternelle, de l'étant humain. Sentiment le plus profond de notre existence, le *sentimus experimurque, nos aeternos esse* s'épanouit dans l'entrelacement de l'Un et de l'étant suivant la ligne de la Transcendance, ce que dénote, il nous semble, le concept de *methexein*.

## Conclusion

En conclusion, Spinoza et Boutang se rejoignent dans la recherche d'un salut de l'être humain hors du temps conçu comme durée linéaire, mais leur ontologie respective se différencie de telle sorte que ce salut est conçu de deux manières différentes. Pour Spinoza, le salut de l'Homme se réalise dans le troisième genre de connaissance, lorsque l'Homme comprend la part d'éternité qui l'habite, changeant tout affect en joie intérieure, pour parvenir à la béatitude. Chez Boutang, la coexistence de l'éternité et de la durée ne relève ni de l'une, ni de l'autre, mais d'un *autre* du temps, préalablement établi par l'origine du péché, et par l'*à-venir* de la Grâce, actualisés au cours du présent vivant, délivrance du désir naturel confondu dans l'entendement technique par le désir surnaturel lequel vient oindre la nature raisonnable de la personne. On traiterait bien, avec Boutang, d'une « conscience du temps », car l'obliquité mesure le savoir de ma finitude ; ce que révèle ainsi ce secret, c'est la suffisance de l'être. Et ce, même si Boutang ne parle pas de « conscience ». Si nous rejetons le terme de « conscience », nous parlerions alors d'une Odyssée du Cœur, là où l'étant éprouve sa *vox carnae* en bordure d'éternité.

---

<sup>42</sup>Boutang, *Ontologie du secret*, p. 441.

Le propos s'ouvre alors sur le temps collectif, puisque la conscience du temps, tel qu'étudié jusqu'alors, s'est restreint dans une perspective individuelle, sinon individualiste. Le souci de l'individualité singulière dont parle Boutang ne ferme pas la porte à autrui, et c'est ainsi qu'un autre sujet serait à écrire sur le rapport entre l'autre-du-temps individuel, et le rapport aux autres par cette conscience. L'autre risque est de perdre en vue la communauté (au sens restreint ou large) à laquelle appartient l'homme. Dans le dénouement de *l'Ontologie du secret*, l'accent n'est pas assez mis sur autrui. Cependant, *Le Purgatoire* donne des pistes pour comprendre les réels enjeux de l'obliquité. Ce roman, en effet, nous montre qu'elle n'est pas le seul fait d'une présence de Soi à Dieu mais, *via* le Toi absolu, de soi à autrui. Le chiffre intemporel du présent vivant est donc repris ici-bas, à travers le personnage de Montalte, lié à ses amis les plus proches – René Dorlinde et Jean Ruo – répétant le *trois-en-un éontique* : nous avons donc également trouvé les fondements intersubjectifs. L'obliquité éontique est donc concrète, et évite l'écueil d'une considération abstraite qui pourrait être portée au concept de « l'autre-du-temps ». L'épreuve la plus difficile qui nous resterait à surmonter serait de comprendre comment de *l'exaiphnes* peut naître une véritable conscience du temps : cette voie serait à rechercher du côté du *to ti en einai* d'Aristote, une nouvelle manière d'appréhender le temps dans la poétique de l'espace qui nous entoure.

## BIBLIOGRAPHIE

- Boutang, P., *Le temps. Essai sur l'origine*, Paris, Hatier, 1993.  
 Boutang, P., *Apocalypse du désir*, Editions du Cerf, 2009.  
 Boutang, P., *Ontologie du secret*, 2<sup>ème</sup> édition « Quadrige », 2009.  
 Boutang, P., *La politique considérée comme souci*, Paris, Les Provinciales, 2014.  
 Deleuze, G., *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, Paris, 1981.  
 Dragomir, A., *Cahiers du temps*, Vrin, 2010  
 Marcel, G., *Homo viator*, association Gabriel Marcel, 1998.  
 Mercier P., « Sur le sentier de la veille avec Gabriel Marcel », *Studia UBB Theol. Cath.*, LXII, 1-2, 2017, 29.  
 Platon, *Œuvres complètes, Parménide*, Paris, Garnier Flammarion, 2008.  
 Rosset, C., *Logique du pire*, Quadrige, 2013.  
 Saint-Augustin, *Confessions*, in Bibliothèque de la Pléiade, tome I, Paris, Gallimard, 1998.  
 Spinoza, B., *Oeuvres I*, trad. Charles Appuhn, Garnier Frères, 1964.  
 Spinoza, B., *Ethique*, trad. Charles Appuhn, Garnier Frères, Paris, 1965.  
 Spinoza, B., *Traité théologico-politique*, Garnier Frères, 1965.  
 Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme*, Ed. Minh Tan, Paris, 1951.  
 « Un autre ordre du temps. Pour une intensité variable du maintenant », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Temps physique et temps métaphysique, 2011/4 (n° 72).