

JACQUES DERRIDA

LA VOIX ET LE PHENOMENE



RESUME

Le problème qui commande tout le livre est celui de la présence : la présence de ce qui apparaît à la conscience, mais surtout la présence de la conscience à elle-même. Derrida interroge la possibilité d'une expérience dans laquelle le sens serait donné immédiatement, sans détour, sans distance et sans recours aux signes. La phénoménologie de Husserl semble faire de cette donation originaire le fondement de la connaissance. Mais Derrida cherche à montrer que les analyses husserliennes découvrent elles-mêmes, au cœur de cette présence, une différence, une répétition et une non-présence qui empêchent de la penser comme absolument simple. La difficulté ne vient donc pas seulement d'une objection extérieure adressée à Husserl : elle travaille sa pensée de l'intérieur.

Derrida concentre d'abord son examen sur la première des *Recherches logiques*, consacrée à l'expression et à la signification. Ce choix est décisif. Selon lui, les distinctions qui s'établissent à l'entrée de ce texte ne constituent pas un épisode limité de la philosophie de Husserl. Elles contiennent les orientations fondamentales de toute la phénoménologie ultérieure. Les recherches sur la conscience, sur le temps, sur l'objectivité et sur la vie transcendante développeront des possibilités déjà engagées dans cette première analyse du signe. Étudier celle-ci permet donc d'interroger les présuppositions les plus profondes du projet phénoménologique.

Husserl veut rompre avec les présuppositions de la métaphysique, de la psychologie et des sciences naturelles. Il entend décrire ce qui se donne à la conscience sans expliquer prématurément cette donation à partir d'une théorie déjà constituée. Derrida reconnaît la rigueur et la puissance de cette exigence. Sa question porte toutefois sur ce qui rend possible cette vigilance elle-même : la phénoménologie se libère-t-elle de toute présupposition

métaphysique lorsqu'elle accorde une autorité fondamentale à l'intuition originaire ? Ou bien retrouve-t-elle, sous une forme renouvelée, l'ancienne détermination de l'être comme présence ? Le soupçon de Derrida concerne ainsi le principe même de la démarche, plutôt qu'une erreur particulière dont on pourrait la débarrasser.

La métaphysique de la présence désigne ici une organisation de la pensée dans laquelle la vérité, le sens et l'être se déterminent à partir de ce qui peut être présent, donné, reconnu et maintenu dans son identité. Cette présence prend plusieurs formes : l'objet se tenant devant un regard, le sens pleinement accessible à une intuition, la conscience immédiatement proche de ses propres vécus, le présent temporel dans lequel toute expérience semble devoir avoir lieu. Ces formes ne sont pas indépendantes. Elles se soutiennent mutuellement et composent le système que Derrida veut examiner.

L'idéalité joue un rôle central dans ce système. Une signification, un nombre ou une proposition logique ne se confondent pas avec les événements particuliers dans lesquels ils sont pensés ou formulés. Une même proposition peut être comprise par plusieurs personnes, à des moments différents, sans cesser d'être la même. Son identité ne dépend donc pas de l'existence de telle voix, de telle inscription ou de tel acte psychologique. Husserl refuse de réduire cette idéalité à une chose réelle, mais il refuse également d'en faire une simple fiction. Derrida souligne que son mode d'être est lié à la possibilité de la répétition : l'idéal est ce qui peut être repris comme identique au-delà de ses réalisations particulières.

Une tension apparaît alors. Pour assurer l'identité de ce qui peut être répété, Husserl s'appuie sur la présence, et finalement sur le présent vivant de la conscience. Mais la répétition suppose déjà que ce qui est répété puisse se détacher de sa première apparition. Elle introduit la possibilité de l'absence, de la transmission, de la disparition de celui qui a produit ou reconnu le sens. Derrida va suivre cette tension dans le langage : comment celui-ci peut-il préserver une

présence idéale tout en reposant sur des signes capables de fonctionner lorsque cette présence manque ?

La première distinction examinée est celle de l'indice et de l'expression. Husserl constate que le mot « signe » recouvre ces deux fonctions différentes. Un indice conduit à présumer l'existence de quelque chose à partir de quelque chose d'autre : une marque signale un passage, un phénomène visible fait supposer une réalité qui ne se donne pas directement. L'expression, en revanche, porte une signification au sens spécifique que Husserl donne à ce terme. Elle ne se contente pas de faire supposer une existence ; elle exprime un contenu intelligible.

Derrida accorde ici une grande attention au vocabulaire. Le mot allemand *Bedeutung*, habituellement traduit par « signification », ne doit pas être entendu comme désignant indistinctement tout ce qu'un signe peut signifier. L'indice signifie lui aussi quelque chose, mais il ne possède pas nécessairement de *Bedeutung* au sens husserlien. Derrida propose donc de rendre celle-ci par « vouloir-dire ». Cette formule permet d'entendre à la fois ce qu'une expression veut dire et ce qu'un sujet veut dire en la produisant. Elle fait apparaître le lien entre la signification expressive, le discours et l'intention qui anime celui-ci.

La distinction entre indice et expression est fonctionnelle. Elle ne partage pas simplement le monde entre deux espèces d'objets. Un même mot peut exercer une fonction expressive et une fonction indicative. Dans une conversation, il exprime un contenu, mais il indique également à l'interlocuteur que celui qui parle accomplit certains actes, éprouve certains vécus ou vise quelque chose. L'expression et l'indication sont donc entrelacées dans le discours effectif. Husserl reconnaît cet entrelacement, tout en maintenant qu'il doit être possible de distinguer leurs essences.

Pour Husserl, le fait que deux fonctions soient constamment réunies dans l'expérience ne prouve pas qu'elles soient inséparables en droit. Il faut donc trouver une situation dans laquelle

l'expression puisse fonctionner sans indication. Cette situation sera la vie solitaire de l'âme, le discours intérieur dans lequel le sujet se parle sans communiquer avec autrui. Si une expression y conserve sa signification alors qu'elle n'indique plus aucun vécu à un interlocuteur, son indépendance essentielle semble établie.

Avant d'examiner cette solution, Derrida considère la nature de l'indication. Celle-ci repose sur une motivation : la connaissance ou la perception d'un fait entraîne une conviction ou une présomption concernant un autre fait. Mais une telle motivation n'est pas une démonstration logique. Même extrêmement certaine sur le plan empirique, une indication ne possède pas la nécessité d'une preuve. Husserl distingue donc l'enchaînement des actes psychiques, qui peut relever de l'association et de l'indication, et l'enchaînement des vérités idéales, dont les relations ne dépendent pas des circonstances dans lesquelles elles sont pensées.

L'indication se trouve ainsi liée à l'existence empirique, à la contingence, à la médiation et à une certaine absence d'évidence. L'expression pure doit pouvoir être dégagée de ces déterminations. Derrida voit dans cette séparation une anticipation des grandes opérations de réduction phénoménologique. Écarter l'indication pour retrouver le contenu idéal de l'expression présente une affinité avec le geste qui suspend l'existence du monde afin de dégager la conscience transcendantale. Dès l'analyse du langage se dessine une tentative pour isoler une sphère de présence et de certitude soustraite à la contingence mondaine.

Cette tentative apparaît particulièrement dans le rapport à autrui. Lorsque quelqu'un me parle, je peux comprendre ce qu'il dit, mais je ne vis pas ses vécus comme il les vit lui-même. Sa douleur, sa conviction ou son intention ne me sont pas données dans une intuition originale identique à la sienne. Les paroles manifestent ces vécus tout en maintenant leur inaccessibilité directe. Elles fonctionnent donc comme indices. La communication suppose une non-présence irréductible : autrui ne peut devenir intégralement présent à ma conscience.

Le monologue intérieur semble lever cette difficulté. Dans la solitude, je n'ai pas à recevoir mes propres vécus par l'intermédiaire des manifestations d'un autre. Ils sont déjà vécus par moi. Husserl en conclut que les mots ne servent pas à m'indiquer l'existence de mes actes psychiques. Une telle indication serait superflue puisque ces actes me sont immédiatement présents. Le discours intérieur conserve ses significations, mais il perd la fonction de communication qui introduisait l'indication.

Il faut cependant préciser ce que Husserl entend par discours intérieur. Les mots n'ont pas besoin d'être effectivement prononcés. Ils peuvent être simplement représentés ou imaginés. La sonorité réelle disparaît, tandis que demeure la possibilité de comprendre l'expression. Husserl distingue soigneusement le mot imaginé et l'acte dans lequel je l'imagine. Le mot imaginé n'existe pas réellement comme son dans le monde ; l'acte d'imagination, en revanche, appartient à mon vécu. Cette distinction évite de traiter l'image comme une petite chose intérieure reproduisant une chose extérieure.

Derrida reconnaît la finesse de cette analyse. Il ne propose pas de revenir à une psychologie naïve dans laquelle les représentations seraient des copies matérielles logées dans l'esprit. Mais il interroge l'usage que Husserl fait de la distinction entre le discours effectif et le discours représenté. Pour que cette distinction permette d'isoler une expression pure, il faudrait que la représentation soit secondaire par rapport à une pratique du langage qui pourrait se produire indépendamment d'elle. Or Derrida soutient que tout langage est déjà engagé dans la répétition et la représentation.

Un signe ne peut fonctionner comme signe que s'il est reconnaissable à travers des occurrences différentes. Le son concret change selon la voix, l'accent, l'intensité et les circonstances ; une lettre change selon l'écriture ou le support. Pourtant, il faut pouvoir reconnaître le même signe. Son fonctionnement suppose donc une identité qui dépasse l'unicité de l'événement. Même

lorsqu'un mot est prononcé pour la première fois dans une situation donnée, il appartient à une structure de répétabilité. Un événement absolument singulier, sans possibilité de reconnaissance ni de reprise, ne fonctionnerait pas comme signe.

La répétition n'arrive donc pas après un premier usage qui serait, en lui-même, entièrement pur et non répétitif. Elle constitue la possibilité de cet usage. Chaque occurrence représente une forme reconnaissable et peut tenir lieu de quelque chose qui n'est pas présent. Dès lors, le discours réel et le discours imaginé partagent une structure fondamentale. Derrida ne prétend pas que leurs différences concrètes disparaissent ; il conteste que l'on puisse faire de l'un une présence première et de l'autre une simple reproduction extérieure.

Ce déplacement affecte la notion même de signe. Traditionnellement, celui-ci est pensé à partir d'une présence qu'il remplace, représente ou annonce. Il vient après ce dont il est le signe. Mais si la répétition et le renvoi participent déjà à la constitution de la présence, le signe ne peut plus être défini comme un auxiliaire simplement dérivé. En même temps, le mot « signe » reste marqué par la conception que Derrida cherche à déplacer. Il faut donc travailler avec ce vocabulaire tout en reconnaissant qu'il devient insuffisant. Cette difficulté traverse l'ouvrage : les concepts hérités servent à mettre en question le système dont ils proviennent.

La question décisive devient alors celle du temps. Husserl justifie l'inutilité de l'indication dans le monologue en affirmant que les actes psychiques sont vécus dans le même instant. Cette simultanéité semble garantir que le sujet n'a rien à apprendre de ses propres vécus par l'intermédiaire d'un signe. Mais quelle est la structure de cet instant ? Peut-il être pensé comme un point indivisible, dans lequel le vécu et la conscience du vécu coïncideraient absolument ?

Derrida se tourne ici vers les analyses husserliennes de la conscience intime du temps. Elles montrent qu'aucune expérience temporelle ne peut se réduire à une succession de points isolés. Pour entendre une mélodie, il ne suffit pas de percevoir chaque note dans un maintenant

indépendant. Il faut que les notes qui viennent de passer soient encore retenues, tandis que s'ouvre une attente de la suite. Sans cette continuité, il n'y aurait pas de mélodie, seulement des sensations séparées. La perception du présent implique donc la rétention de ce qui n'est déjà plus présent et la protention de ce qui n'est pas encore présent.

La rétention se distingue du souvenir au sens ordinaire. Elle ne consiste pas à rappeler après coup un événement éloigné. Elle est le maintien immédiat du tout juste passé dans l'expérience qui se poursuit. Le ressouvenir, en revanche, fait revenir une expérience qui n'est plus actuellement en cours. Husserl tient à cette distinction parce qu'elle permet de reconnaître à la rétention une appartenance à la sphère originaire. Le présent vivant comprend ainsi l'impression actuelle et son prolongement rétentionnel, sans être assimilé à une reconstruction par la mémoire.

Derrida respecte cette différence descriptive, mais il en examine la portée. Ce que la rétention retient n'est plus actuellement présent. Le présent ne peut donc apparaître comme présent qu'en étant lié à une non-présence. Celle-ci ne constitue pas un accident qui viendrait troubler une expérience d'abord complète. Elle participe à la possibilité même de l'expérience. Husserl découvre ainsi une structure qui empêche de penser le maintenant comme pure identité à soi. Toute la tension se concentre dans cette découverte. D'un côté, Husserl montre que le maintenant isolé est une abstraction et que la conscience temporelle comporte une continuité irréductible. De l'autre, il maintient le privilège de l'impression originaire et du maintenant comme point-source. Il élargit la sphère de l'originairement pour y inclure la rétention, tout en conservant une frontière radicale entre cette sphère et la reproduction. Derrida demande si ce déplacement de la frontière suffit à préserver l'idée d'une présence originaire pleinement identique à elle-même.

Sa réponse consiste à chercher ce que la rétention et la reproduction ont en commun, sans nier ce qui les distingue. Toutes deux impliquent un rapport à un autre maintenant, à quelque chose qui n'est pas présent sous la forme de l'actualité immédiate. Leur possibilité commune est celle d'une reprise, d'un retour, d'une trace. La présence elle-même doit être capable de se retenir et de se répéter. Cette capacité est déjà inscrite en elle.

La trace ne désigne donc pas seulement le vestige laissé par une présence disparue. Elle nomme la structure par laquelle ce qui apparaît se rapporte à ce qui n'est pas actuellement là. Un présent entièrement fermé sur lui-même ne pourrait ni durer, ni être reconnu, ni être repris. Il ne pourrait même pas apparaître comme le présent d'une expérience. La trace est ainsi plus originaire que la présence, à condition de comprendre que cette priorité n'est pas chronologique. Derrida ne place pas une chose nommée « trace » au commencement du temps. Il met en question l'idée d'un commencement absolument simple.

Cette analyse transforme également la compréhension du sujet. La différence ne survient pas à une conscience qui serait déjà constituée dans sa pleine identité. Le rapport à soi se forme à travers elle. Pour être auprès de soi, le sujet doit se rapporter à ses propres vécus, les retenir, les reconnaître et éventuellement les reprendre. Son identité comporte donc une différence interne. Il est le même sans être une coïncidence immobile et sans écart.

Derrida peut alors revenir à la voix et montrer pourquoi elle occupe une place privilégiée. Quand je parle, je m'entends parler. Le signe vocal semble demeurer au plus près de l'intention qui l'anime. Il ne paraît pas se déposer hors de moi comme une inscription visible. Dans cette expérience, la production du signe et sa réception semblent presque se confondre. La voix donne ainsi le sentiment d'un sens qui reste présent à celui qui l'exprime.

L'enjeu ne concerne pas seulement le son physique. Husserl peut suspendre l'existence de la voix extérieure tout en conservant une voix intérieure, une expérience silencieuse du discours.

C'est cette voix phénoménologique qui intéresse Derrida. Elle semble offrir un milieu dans lequel l'expression demeure proche du sens sans dépendre de l'existence d'un objet sonore dans le monde. Elle paraît réunir l'universalité du langage et l'intimité de la conscience.

Derrida décrit cette opération comme une auto-affection : le sujet se laisse affecter par ce qu'il produit lui-même. La voix semble rendre cette auto-affection particulièrement pure. Lorsque je me vois ou lorsque je me touche, mon corps s'expose dans un espace et se rapporte à une extériorité. Lorsque je m'entends parler intérieurement, cette médiation spatiale paraît effacée. L'expression semble pouvoir se produire dans la seule temporalité de la conscience.

La voix devient ainsi le lieu d'une apparente transparence du signifiant. Le mot semble s'effacer dans le sens qu'il porte. Son corps paraît ne pas opposer d'obstacle à l'intention. Cette expérience aide à comprendre le privilège philosophique de la parole vivante : elle semble préserver la présence du sens au sujet, alors que l'écriture expose le signe à la distance, à l'absence et à la possibilité d'être lu sans celui qui l'a produit.

Mais la pureté de cette auto-affection dépend précisément de la temporalité que Derrida vient d'interroger. Pour m'entendre parler, il faut que ce que je produis puisse être retenu. La voix ne se donne pas dans un instant absolument sans durée. Le rapport entre émission et audition, entre intention et réception, implique une différence. La temporalité qui devait protéger l'intériorité pure introduit donc en elle un écart irréductible.

Derrida étend cette analyse au sens lui-même. On pourrait tenter de préserver une couche silencieuse, antérieure à toute expression, dans laquelle le sens demeurerait pleinement présent à la conscience. Mais le sens est lui aussi temporel. Sa possibilité implique rétention, reprise et rapport à ce qui n'est plus ou n'est pas encore. Il ne peut donc être mis à l'abri de la différence par une simple exclusion des mots. Le travail de la trace concerne déjà ce que l'expression était supposée seulement traduire.

L'espacement apparaît alors comme une dimension de la temporalisation. Ce terme ne désigne pas d'abord la distance mesurable entre deux objets. Il indique l'intervalle, la différence et l'ouverture qui empêchent le temps de se refermer dans une identité ponctuelle. Le rapport du présent à un autre présent ouvre une extériorité au cœur de ce qu'on appelait l'intériorité. Le temps ne constitue donc pas une sphère purement intérieure à laquelle l'espace viendrait ensuite s'ajouter.

Cette ouverture ébranle la séparation entre le dedans et le dehors. Derrida ne dit pas que ces distinctions sont inutiles dans toute description. Il soutient que leur pureté absolue ne peut être assurée au niveau originaire. Le dehors est déjà impliqué dans la manière dont le dedans se rapporte à lui-même. La conscience ne peut être dégagée comme une intimité entièrement close, dont toutes les médiations seraient exclues.

La réduction phénoménologique conserve ici une importance décisive. Derrida ne la remplace pas par une explication empirique ou psychologique. Il faut passer par les analyses de Husserl pour approcher la différence au cœur de l'expérience. Mais ce passage fait apparaître une limite de la réduction : elle ne peut éliminer ce qui participe à la constitution de la présence qu'elle cherche à dégager. La non-présence ne se trouve pas seulement dans le monde extérieur suspendu ; elle travaille déjà le rapport à soi.

C'est à partir de cette limite que Derrida introduit le supplément d'origine. Un supplément paraît normalement s'ajouter à quelque chose qui existe déjà. Il peut aussi suppléer un manque, prendre la place de ce qui fait défaut. Derrida articule ces deux fonctions. Ce qui semble arriver après la présence pour l'exprimer ou la remplacer révèle que cette présence n'était pas complète en elle-même. Le supplément intervient parce que l'origine se manque déjà à elle-même.

Ainsi, l'écriture paraît s'ajouter à la parole, et la parole paraît s'ajouter à une pensée déjà constituée. Pourtant, si ces médiations sont nécessaires pour former des objets idéaux, les transmettre et les reconnaître comme les mêmes, elles ne peuvent être considérées comme de simples accessoires. Elles participent à ce qu'elles étaient supposées seulement transporter. Leur nécessité révèle l'impossibilité d'une présence originaire entièrement autosuffisante.

Derrida rassemble ce mouvement sous le nom de différance. Le mot associe le fait de différer, au sens d'être différent, et celui de différer, au sens de remettre ou de retarder. La présence est divisée et son accomplissement est différé. Mais ces deux dimensions ne doivent pas être pensées comme des événements survenant à une présence déjà donnée. Elles appartiennent au mouvement par lequel quelque chose peut apparaître, être reconnu et devenir signifiant.

La différance ne constitue pas pour autant une nouvelle substance ou un principe caché derrière les phénomènes. Elle ne se laisse pas déterminer comme un étant dont on décrirait la présence. Elle ne possède pas davantage une identité pure que l'on pourrait isoler. La difficulté de ce terme tient à ce qu'il doit permettre de penser les conditions de la présence sans les reconduire immédiatement à une présence plus fondamentale.

La dernière partie du livre reprend l'analyse de la signification à partir d'une autre découverte de Husserl : une expression peut avoir un sens même lorsque son objet n'est pas donné dans une intuition. Comprendre une proposition n'exige pas que l'on voie ou que l'on perçoive ce dont elle parle. L'intention de signification se distingue de son remplissement intuitif. Une expression peut donc fonctionner « à vide », sans perdre nécessairement son caractère intelligible.

Cette distinction permet à Husserl de séparer l'absence d'objet et l'absence de sens. Une expression peut viser quelque chose qui n'existe pas, ou même quelque chose d'impossible, tout en restant compréhensible. Un cercle carré ne peut être donné comme objet, mais nous

comprenons suffisamment cette expression pour reconnaître la contradiction qu'elle contient. L'impossibilité de l'objet ne se confond donc pas avec l'impossibilité du discours.

Derrida souligne la force de cette libération du langage. Husserl reconnaît qu'on peut parler sans disposer d'une connaissance intuitive et même formuler un discours faux ou contradictoire sans cesser de parler. Le sens ne dépend pas immédiatement de la présence de l'objet. Mais Derrida pousse cette autonomie plus loin : si le discours doit pouvoir fonctionner en l'absence de son objet, cette possibilité doit appartenir à sa structure même, y compris lorsqu'il est effectivement prononcé devant l'objet.

Un énoncé de perception peut être compris par quelqu'un qui ne partage pas la perception initiale. Si j'exprime ce que je vois, mon interlocuteur peut comprendre mes mots sans voir la même chose. Un lecteur ultérieur pourra encore les comprendre lorsque la situation aura disparu. L'expression possède donc une capacité de détachement qui n'attend pas la disparition effective de son contexte pour devenir possible. Elle est déjà à l'œuvre au moment où l'énoncé se produit.

Derrida en tire une conséquence essentielle : l'absence n'est pas seulement un défaut que le langage tolérerait. Elle participe à sa possibilité. Le signe doit pouvoir survivre à la situation qui l'a fait naître. Il doit pouvoir fonctionner lorsque son objet n'est plus présent, lorsque l'intention initiale ne peut plus être consultée et lorsque celui qui l'a produit a disparu.

Le pronom « je » constitue l'épreuve la plus forte de cette analyse. Husserl le classe parmi les expressions essentiellement occasionnelles : sa référence dépend de la personne qui parle et des circonstances de l'énonciation. « Ici », « maintenant » et les démonstratifs présentent des difficultés analogues. Dans la communication, de telles expressions impliquent une fonction indicative, puisque l'interlocuteur doit se rapporter à la situation pour déterminer ce qui est visé.

Husserl estime toutefois que, dans le discours solitaire, le sens du « je » peut se réaliser dans la représentation immédiate que le sujet a de lui-même. Derrida demande si cette réalisation peut supprimer l'autonomie du signe. Lorsque je dis « je », j'utilise une forme qui demeure intelligible pour d'autres sujets et dans d'autres circonstances. Cette forme ne dépend pas entièrement de ma présence actuelle à moi-même. Elle peut encore être comprise lorsque celui qui l'a employée est inconnu, fictif ou mort.

La mort prend ainsi une portée structurelle. Derrida ne veut pas dire que tout locuteur doit être mort pour que ses paroles signifient. Il affirme que la possibilité de son absence définitive est inscrite dans le fonctionnement du discours. Un texte continue de vouloir dire lorsque son auteur ne peut plus en accompagner la lecture. La disparition de celui qui parle ne détruit pas automatiquement le sens de ce qu'il a dit.

Cette possibilité appartient également à la parole vivante. Même lorsque le sujet affirme sa présence, son énoncé possède une forme répétable qui peut fonctionner hors de cette présence. L'écriture rend manifeste cette autonomie, mais elle ne la crée pas de toutes pièces. C'est pourquoi Derrida parle d'une écriture déjà impliquée dans la signification. L'archi-écriture désigne cette structure de trace, de répétition et de détachement, plutôt que la seule inscription graphique.

L'idéalité comporte donc une dimension testamentaire : le sens peut se transmettre par-delà la disparition de celui qui l'a porté. La répétition qui permet de préserver une signification ouvre en même temps la possibilité de son fonctionnement sans une conscience actuellement présente pour la garantir. Husserl s'appuie sur cette répétition pour assurer l'objectivité ; Derrida y reconnaît aussi ce qui interdit de fonder entièrement le sens dans la vie présente du sujet.

Pourquoi Husserl ne tire-t-il pas les mêmes conséquences de ses propres distinctions ? Selon Derrida, parce que l'intuition et la connaissance demeurent la fin qui commande son analyse.

L'expression peut certes fonctionner sans intuition, mais son accomplissement paraît encore résider dans une donation pleine de l'objet. Le discours vide est reconnu dans son autonomie, tout en restant orienté vers une présence qui viendrait le remplir.

La distinction entre intention et intuition se trouve ainsi reprise dans une hiérarchie. L'intention de signification est possible sans connaissance, mais la connaissance représente sa réalisation privilégiée. Le sens peut précéder la vérité, tout en étant déterminé comme ce qui l'attend. Derrida interroge cette orientation : le langage doit-il recevoir sa norme ultime de la connaissance objective ? Son pouvoir de signifier peut-il être entièrement compris à partir de la promesse d'une intuition ?

Cette question concerne notamment la poésie et les formes de signification qui ne visent pas la présentation d'un objet connaissable. Derrida remarque que la grammaire pure logique de Husserl délimite le sens à partir d'une certaine organisation du discours. Mais des formations qui transgressent cette organisation peuvent posséder des ressources de sens. Les arts, la musique et certains usages poétiques ne se laissent pas mesurer exclusivement par leur capacité à conduire à une connaissance d'objet. La restriction logique du sens apparaît donc comme une décision philosophique dont il faut examiner la portée.

La critique touche également le rôle de la finalité dans les distinctions phénoménologiques. Husserl admet que, dans le discours réel, les fonctions sont mêlées et que l'expression parfaitement objective constitue souvent un idéal inaccessible. Il maintient néanmoins leur séparation en droit. Derrida montre que cette pureté est alors soutenue par une orientation vers l'infini : ce qui ne peut être réalisé effectivement demeure prescrit comme idéal.

Les distinctions essentielles prennent ainsi une structure téléologique. Elles reposent sur l'horizon d'une objectivité parfaite, d'une détermination univoque et d'une présence entièrement assurée. Mais si cet horizon ne peut jamais être atteint, la pureté des séparations

dépend d'un accomplissement continuellement différé. Derrida fait apparaître une aporie : les distinctions ne sont pas pleinement respectées dans les faits, tandis que leur accomplissement idéal tend à supprimer les écarts et les médiations à travers lesquels elles fonctionnent.

Les dernières pages élargissent cette analyse à l'histoire de la métaphysique. Derrida rapproche l'idéal de présence de la figure du savoir absolu : un savoir dans lequel le sens serait entièrement recueilli auprès de lui-même, sans reste ni extériorité. La voix parfaitement transparente serait alors la forme d'une pensée qui s'entendrait elle-même sans différence. Mais une telle voix supprimerait le mouvement de reprise et d'écart qui rend possible la vie du sens. Son absolue proximité à elle-même se confondrait avec une absence de mouvement.

La clôture de la métaphysique ne signifie donc pas simplement que les philosophes auraient cessé de penser selon ses concepts. Elle indique que le système de la présence a été conduit jusqu'à un point où ses conditions et ses limites peuvent apparaître. La pensée qui s'ouvre à partir de là doit encore passer par les anciens mots. Elle ne dispose pas d'un langage extérieur, intact, qui lui permettrait de quitter immédiatement cette histoire.

Derrida reconnaît cette difficulté jusque dans ses propres formulations. Parler d'une trace plus ancienne que l'origine, d'une représentation précédant la présentation ou d'un supplément originaire paraît contradictoire dans les catégories habituelles. Ces expressions cherchent précisément à rendre instable l'ordre dans lequel l'origine est première, la présence pleine et le signe secondaire. Elles indiquent une transformation nécessaire du langage philosophique sans prétendre l'avoir déjà accomplie.

L'image finale du livre est celle d'une galerie de tableaux qui représentent d'autres tableaux, lesquels peuvent eux-mêmes contenir des représentations et des inscriptions. Derrida reprend cet exemple de Husserl, mais lui donne une portée différente. Ce jeu de renvois ne serait pas une expérience particulière dont on pourrait sortir pour retrouver enfin une présence

absolument simple. Il révèle quelque chose de la structure de l'expérience elle-même : ce qui apparaît est toujours engagé dans des reprises, des traces et des différences.

La galerie devient un labyrinthe dont les issues appartiennent encore au labyrinthe. Le désir d'un accès direct à la chose, libéré de toute médiation, ne peut être simplement satisfait par un dernier regard. La voix résonne dans cet espace, mais elle ne garantit pas l'accès à une présence extérieure à tout renvoi. Elle porte elle aussi la structure qu'elle semblait pouvoir effacer.

Lorsque Derrida termine en affirmant que la chose même se dérobe toujours, il vise la promesse d'une présence intégrale dans laquelle tout écart serait aboli. Les perceptions et les significations ne sont pas annulées ; leur prétention à se fonder dans une donation absolument pure est mise en question. Ce qui se donne le fait à travers une temporalité, une répétabilité et une ouverture qui empêchent sa clôture dans une identité entièrement présente.

L'ouvrage laisse ainsi ouverte la tâche de penser ce qui rend la présence possible sans en faire une présence plus profonde. La trace, la différance et le supplément nomment cette difficulté. Ils invitent à suivre, au cœur de la voix, du sens et du rapport à soi, une ouverture qui précède les oppositions assurées entre présence et absence, intérieur et extérieur, original et copie. Derrida maintient cette pensée dans un travail du langage sur lui-même : une interrogation qui doit continuer à parler, tout en renonçant à la garantie d'un dernier mot où le sens serait enfin entièrement recueilli.

LECTURE ET INTERPRETATION

La distinction entre l'indice et l'expression, telle qu'elle apparaît chez Husserl et telle que Derrida la reprend dans *La Voix et le phénomène*, ouvre une question qui dépasse largement le problème particulier du signe. Elle engage une certaine conception de la présence, de la temporalité et, finalement, de ce que signifie pour quelque chose se donner. Il ne s'agit pas pour autant de reprendre la pensée de Derrida comme un cadre dans lequel il faudrait inscrire une réflexion nouvelle. Penser depuis Derrida, comme penser depuis Heidegger, ne signifie pas penser comme eux. Une pensée peut être rencontrée, traversée, puis déplacée jusqu'au point où elle ouvre un chemin qu'elle-même n'a pas nécessairement emprunté.

Husserl distingue l'indice, *Anzeichen*, de l'expression, *Ausdruck*. L'indice conduit à quelque chose qui ne se donne pas directement : un phénomène présent permet de présumer ou de reconnaître autre chose. L'expression, au contraire, porte un vouloir-dire, une signification qui semble pouvoir être dégagée de cette fonction indicative. Cette distinction n'oppose cependant pas simplement deux catégories de signes. Husserl reconnaît qu'un même signe peut exercer simultanément une fonction expressive et une fonction indicative. Dans la communication, les paroles expriment une signification, mais elles indiquent également les vécus de celui qui parle, vécus auxquels l'interlocuteur n'a pas directement accès. Texte collé

La difficulté devient alors celle de savoir si l'expression peut être purifiée de toute fonction indicative. Husserl cherche cette possibilité dans le discours intérieur. Lorsque le sujet se parle à lui-même, ses propres vécus n'ont apparemment pas besoin de lui être indiqués : ils lui sont immédiatement présents. Le monologue intérieur semblerait ainsi offrir une situation dans laquelle la signification pourrait se donner sans passer par la médiation de l'indice. Derrida

reconnaît toute la finesse de cette analyse, mais interroge la possibilité même d'une telle présence immédiate à soi. Texte collé

La question du signe conduit alors à celle de la répétition. Pour fonctionner comme signe, un signe doit pouvoir être reconnu à travers plusieurs occurrences. Le son prononcé varie, l'inscription change, les circonstances ne sont jamais identiques, mais quelque chose doit néanmoins pouvoir être repris comme le même. La répétabilité n'arrive donc pas accidentellement au signe après une première apparition absolument singulière. Elle appartient à sa possibilité même. Un événement qui ne pourrait en aucune manière être reconnu ou répété ne pourrait fonctionner comme signe. La présence apparemment première se révèle ainsi déjà travaillée par la possibilité de sa reprise et, avec celle-ci, par la possibilité de son absence. Texte collé

Mais c'est avec la question du temps que le déplacement devient décisif. Le discours intérieur ne pourrait garantir une présence absolue à soi que si le maintenant était lui-même une présence simple, ponctuelle, parfaitement coïncidente avec elle-même. Or les analyses husserliennes de la conscience intime du temps rendent précisément cette conception impossible. Une mélodie ne pourrait être entendue si chaque note disparaissait absolument lorsque la suivante survient. Ce qui vient de passer doit demeurer retenu tandis que s'ouvre déjà l'attente de ce qui vient. Le présent vivant comporte donc une rétention de ce qui n'est déjà plus et une protention de ce qui n'est pas encore. Texte collé

Derrida trouve ici, au cœur même de l'analyse husserlienne, ce qui rend problématique la prétention à une présence pure. Ce que retient la rétention n'est plus actuellement présent. La non-présence ne vient donc pas perturber après coup un présent initialement complet. Elle appartient à la constitution même de ce présent. Le maintenant ne peut apparaître comme maintenant qu'en ne coïncidant déjà plus absolument avec lui-même. Husserl conserve

pourtant le privilège de l'impression originaire et cherche à maintenir une frontière entre la rétention appartenant au présent vivant et la reproduction proprement dite. Derrida ne nie pas leur différence phénoménologique ; il interroge la possibilité d'en tirer l'idée d'une présence originaire absolument pure. Texte collé

C'est dans ce contexte que la notion de trace acquiert sa portée. La trace ne désigne pas simplement le vestige laissé par quelque chose qui aurait d'abord été pleinement présent avant de disparaître. Elle désigne la structure par laquelle ce qui apparaît est déjà en rapport avec ce qui n'est pas actuellement présent. Un présent entièrement refermé sur lui-même ne pourrait durer, être reconnu ou être repris. Il ne pourrait même pas apparaître comme présent d'une expérience. La trace ne vient donc pas après la présence ; elle appartient à la possibilité de celle-ci, sans pour autant constituer une origine plus ancienne qu'elle au sens chronologique. Texte collé

La voix elle-même, qui semblait pouvoir assurer la proximité maximale du sujet avec lui-même, ne permet pas d'échapper à cette structure. Lorsque le sujet parle et s'entend parler, production et réception semblent presque coïncider. La voix paraît offrir un milieu dans lequel le sens ne quitte jamais celui qui le produit. Elle semble effacer la distance que l'écriture rend immédiatement visible. Pourtant, cette auto-affection demeure temporelle. Pour s'entendre parler, il faut que ce qui vient d'être produit soit déjà retenu. L'émission et l'audition ne peuvent donc se confondre dans un instant sans durée. La temporalité qui devait garantir la présence à soi introduit en elle un écart irréductible. Texte collé

Ce déplacement conduit Derrida à l'espace et à la différance. L'espace ne désigne pas d'abord une distance mesurable entre des objets déjà constitués. Il nomme l'intervalle qui empêche le présent de se fermer sur son identité ponctuelle. De même, la différance ne doit pas devenir une nouvelle réalité cachée derrière les phénomènes. Elle cherche à penser

conjointement la différence et le différer, c'est-à-dire l'écart et l'ajournement qui travaillent toute présence. Derrida prend soin de ne pas transformer cette structure en nouveau principe fondateur : la différance ne constitue ni une substance ni un étant plus originaire dont les phénomènes seraient les manifestations. Texte collé

Cette analyse peut être rapprochée du retrait chez Heidegger, mais le rapprochement ne doit pas devenir assimilation. Le retrait heideggérien n'est pas simplement ce qui demeurerait provisoirement caché et pourrait un jour être intégralement dévoilé. Le retrait appartient au mouvement même du dévoilement. Ce qui se montre ne laisse donc pas derrière soi un reste accidentel qu'une connaissance plus complète pourrait ultérieurement récupérer. Le retrait interdit de penser la manifestation comme une présence susceptible de devenir un jour absolument pleine.

La proximité avec Derrida apparaît alors clairement. Dans les deux cas, ce qui se donne ne peut être pensé sur le modèle d'une présence qui, idéalement, pourrait coïncider entièrement avec elle-même. Mais cette proximité n'oblige nullement à identifier la trace derridienne et le retrait heideggérien. Elle permet plutôt de partir d'eux pour déplacer encore la question. C'est ici que peut intervenir la notion d'inachèvement.

L'inachèvement ne désigne pas une imperfection provisoire. Il ne signifie pas qu'une chose serait actuellement incomplète mais pourrait, au terme d'un processus suffisamment long, atteindre enfin sa totalité. Une telle conception conserverait secrètement l'idée d'un accomplissement final et ferait de l'inachèvement une simple étape sur le chemin de l'achèvement. L'inachèvement peut être pensé beaucoup plus radicalement : non comme ce qui reste à accomplir, mais comme ce qui interdit à l'avènement de se fermer.

Un avènement qui épuiserait entièrement son pouvoir d'advenir dans ce qui vient d'avoir lieu serait un avènement achevé. Mais, précisément parce qu'il serait achevé, rien ne pourrait plus

advenir en lui. L'inachèvement appartient alors positivement à l'avènement. Il n'est pas un manque affectant celui-ci de l'extérieur ; il est la condition selon laquelle ce qui advient demeure susceptible d'advenir autrement. Il ne renvoie pas davantage à un contenu caché qui attendrait son dévoilement. Rien n'autorise à supposer, derrière ce qui se donne, une totalité déjà constituée dont chaque phénomène ne livrerait qu'un fragment.

Cette distinction est essentielle. Si l'inachèvement était interprété comme présence partielle d'une totalité absente, un arrière-monde serait immédiatement reconstitué. Derrière ce qui apparaît se tiendrait une vérité entière que les phénomènes ne révéleraient que progressivement. L'inachèvement deviendrait alors paradoxalement le signe d'un achèvement caché. Or il s'agit précisément de penser sans cette garantie. Ce qui se donne peut se donner entièrement sans jamais se donner totalement.

La différence entre l'entier et le total devient ici décisive. Une expérience peut être entière dans l'instant de son advenue sans constituer pour autant la totalité de ce qui est ou de ce qui peut advenir. Rien ne lui manque pour être ce qu'elle est, mais rien en elle n'autorise à déclarer le devenir accompli. L'inachèvement ne diminue donc pas la plénitude possible de l'instant. Il empêche seulement cette plénitude de se transformer en clôture.

C'est en ce sens que la figure de la pierre de lune peut prendre toute sa portée. Elle ne serait pas le fragment visible d'une totalité invisible. Elle ne serait pas davantage l'indice d'un monde caché dont elle annoncerait l'existence. Dans certains instants, quelque chose peut se donner entièrement, sans que cette donation épuise ce qui peut encore advenir. La pierre de lune n'annonce aucune destination et ne garantit aucune totalité future. Sa lumière est entière dans son apparition même, puis elle s'éteint. Ce qui demeure ouvert n'est pas un contenu encore dissimulé, mais l'avènement lui-même.

La notion d'indice peut dès lors être déplacée. L'indice ne serait plus nécessairement compris comme un élément présent renvoyant à une réalité absente. Cette structure conserverait encore trop facilement l'opposition de deux termes déjà constitués : ce qui est présent ici et ce qui demeure absent ailleurs. L'indice pourrait plutôt être compris comme ce par quoi apparaît, dans ce qui se donne, l'impossibilité même de la clôture. Il n'indiquerait pas une chose cachée. Il ne constituerait ni une preuve ni la promesse d'une révélation ultérieure. Il laisserait seulement paraître que ce qui a lieu n'épuise pas son avoir-lieu.

Cette conception permet également de préserver l'indice de toute fonction téléologique. L'indice indique sans destiner. Il peut déplacer la pensée, ouvrir une direction possible, rendre insuffisante une configuration jusque-là tenue pour évidente ; il ne trace cependant aucun itinéraire et n'annonce aucune destination. Une porte, un pont, une chose qui rassemble autour d'elle un monde, un instant dans lequel le temps semble ne plus pouvoir être compris comme simple succession peuvent devenir des indices en ce sens. Ils ne prouvent aucune théorie du lieu ou du temps. Ils font seulement apparaître l'insuffisance du modèle qui voudrait réduire l'espace et le temps à des contenants préalablement constitués.

L'inachèvement peut ainsi être pensé depuis le retrait heideggérien et depuis la critique derridienne de la présence sans être réduit à l'un ou à l'autre. Le retrait rend pensable une manifestation qui ne se confond pas avec l'exposition intégrale de ce qui est. La trace rend pensable une présence qui ne précède pas absolument l'absence et la différence.

L'inachèvement déplace ces questions vers l'avènement : ce qui advient ne peut épuiser son propre pouvoir d'advenir.

Une telle proposition interdit également de faire de l'inachèvement un nouveau fond. Il n'existe pas, derrière les phénomènes, une puissance nommée « Inachèvement » qui les produirait ou expliquerait leur devenir. L'inachèvement n'est ni principe, ni substance, ni

réserve ontologique. Même le terme de « réserve » doit être manié avec prudence, puisqu'il pourrait laisser croire à un stock de possibilités attendant quelque part leur réalisation. Rien n'est entreposé. Rien n'attend dans les coulisses de l'être. L'inachèvement nomme seulement l'impossibilité pour une configuration de fermer définitivement le jeu de l'avènement.

Derrida lui-même rencontre une difficulté analogue lorsqu'il refuse de transformer la différance en nouvelle présence fondamentale. La différance n'est pas une chose plus profonde que les choses. Elle cherche précisément à penser les conditions de la présence sans constituer derrière elle une présence encore plus originaire. Texte collé La proximité méthodologique est importante : retirer le fondement ne suffit pas si ce retrait sert aussitôt à installer un nouveau fond.

La dernière partie de *La Voix et le phénomène* renforce encore ce rapprochement. Derrida insiste sur la possibilité pour une expression de fonctionner en l'absence de son objet, de son contexte et finalement de celui qui l'a produite. L'absence n'est plus un accident que le langage pourrait éventuellement supporter ; elle appartient à sa possibilité même. La disparition du locuteur ne supprime pas nécessairement le sens, parce que la répétabilité qui permet au signe de signifier comporte dès l'origine la possibilité de son détachement. Texte collé

La conclusion du livre pousse ainsi jusqu'à sa limite la critique d'une présence intégrale. Ce qui apparaît est toujours engagé dans des reprises, des traces et des différences. La « chose même » se dérobe dès lors que l'on entend par elle une présence absolument simple, délivrée de tout écart et de toute médiation. Les perceptions et les significations ne sont nullement abolies ; c'est leur prétention éventuelle à trouver leur fondement dans une donation absolument pure qui est mise en question. Texte collé

Il devient alors possible de faire apparaître trois mouvements voisins sans les confondre. Chez Derrida se découvre la non-plénitude constitutive de la présence ; chez Heidegger, le retrait appartient au dévoilement ; dans une pensée de l'avènement, l'inachèvement appartient à ce qui advient. Aucun de ces énoncés ne constitue la traduction exacte des deux autres. Leur proximité ouvre au contraire un espace dans lequel une pensée peut commencer à se déplacer.

Penser depuis Heidegger et Derrida ne consiste donc pas à chercher une synthèse entre Heidegger et Derrida. Ce serait peut-être encore vouloir constituer un système capable de les contenir tous deux. Il s'agit plutôt d'accepter que certaines de leurs pensées conduisent jusqu'à un seuil. À partir de ce seuil, le chemin peut diverger. Le retrait n'a pas à devenir l'inachèvement ; la différence n'a pas à devenir l'inachèvement. Mais le retrait et la différence peuvent rendre possible la rencontre d'une question qui prendra ensuite son propre nom. Penser depuis une pensée ne consiste pas à poursuivre nécessairement son chemin. C'est accepter qu'elle conduise jusqu'au point où un autre chemin devient possible. Et si ce chemin demeure véritablement celui de l'avènement, il ne possède lui-même ni carte préalable, ni terme assigné, ni destination. Son inachèvement n'est précisément pas ce qui l'empêche d'arriver quelque part : il est ce qui empêche de croire qu'il serait jamais définitivement arrivé.

L'IN-STANCE

L'**in-stance** pourrait désigner une manière de penser ce que le mot « instant » laisse difficilement apparaître. Dans son usage ordinaire, l'instant est spontanément compris comme une détermination quantitative du temps : une durée extrêmement brève, voire un point situé sur une ligne entre un avant et un après. Même lorsqu'on tente de lui rendre une épaisseur, cette représentation demeure présente. L'instant reste alors quelque chose qui se trouve dans le temps, comme si le temps constituait préalablement le milieu à l'intérieur duquel les instants prendraient successivement place. L'écriture « in-stance » cherche à interrompre cette évidence. Elle ne désigne plus un fragment du temps, mais la tenue de ce qui advient dans son avoir-lieu.

Le terme doit être distingué de l'« instance » dans ses acceptions habituelles. Le trait d'union n'est donc pas un simple artifice graphique. Il indique un déplacement conceptuel. Dans l'in-stance, il faut entendre la stance, la tenue, mais une tenue qui ne signifie ni immobilité ni permanence. Quelque chose se tient, non parce qu'il demeure identique à lui-même en résistant au devenir, mais parce qu'il advient. L'in-stance pourrait ainsi être comprise comme la tenue de ce qui advient dans l'advenue même.

Une telle tenue ne suppose aucun contenant préalable. L'in-stance n'advient pas « dans » le temps si cette préposition signifie que le temps existerait d'abord comme un espace disponible dans lequel les événements viendraient ensuite prendre place. Elle ne constitue pas davantage un point présent entouré d'un passé qui ne serait plus et d'un avenir qui ne serait pas encore. Passé, présent et avenir ne viennent pas se disposer autour d'elle comme trois régions déjà constituées. Leur coappartenance se donne dans l'in-stance elle-même.

La notion rejoint ainsi celle de porrection sans se confondre avec elle. La porrection rassemble les dimensions temporelles sans constituer le contenant de leur rassemblement. L'in-stance nomme ce qui se tient dans cette porrection. Elle n'est donc pas un élément contenu par celle-ci. Il faudrait plutôt dire que quelque chose advient en in-stance selon la porrection du temps. Ce qui vient, ce qui demeure de ce qui est venu et ce vers quoi quelque chose s'ouvre ne sont pas trois moments ajoutés les uns aux autres ; ils appartiennent à la tenue même de l'advenue.

Cette conception interdit de réduire l'in-stance au présent. Un présent absolument ponctuel, parfaitement identique à lui-même, serait incapable de durer suffisamment pour apparaître comme présent. Il ne pourrait conserver ce qui vient de passer ni s'ouvrir à ce qui vient. La temporalité suppose au contraire que le présent ne coïncide jamais absolument avec lui-même. Ce qui advient est déjà affecté par ce qui n'est plus et ouvert à ce qui n'est pas encore. L'in-stance nomme cette tenue sans chercher à supprimer l'écart qui la rend possible.

Elle permet ainsi de reprendre autrement la notion de **main-tenant**. Le maintenant peut être entendu, non comme le point infinitésimal séparant le passé de l'avenir, mais comme ce qui maintient ensemble sans les identifier les dimensions temporelles. Pourtant, le mot demeure exposé au risque d'être ramené au présent. L'in-stance déplace davantage encore cette représentation : elle ne privilégie aucune dimension temporelle. Elle désigne l'advenue dans laquelle les dimensions du temps se donnent selon leur coappartenance.

L'in-stance ne possède donc aucune durée déterminable qui lui serait propre. Elle peut correspondre, du point de vue du temps mesuré, à ce qui sera compté comme une seconde, plusieurs minutes ou une durée beaucoup plus longue. Mais demander combien de temps dure une in-stance revient déjà à la replacer dans le temps calculable qu'elle cherche

précisément à ne pas présupposer. L'in-stance n'est pas une quantité temporelle. Elle désigne une modalité de l'avoir-lieu.

Cette modalité est inséparable de l'inachèvement. Si ce qui advient pouvait coïncider totalement avec lui-même, si son avoir-lieu pouvait épuiser toutes les possibilités de son advenue, l'in-stance se refermerait sur une identité accomplie. Elle ne serait plus advenue, mais achèvement. L'in-stance est au contraire une tenue qui ne se ferme pas. Son inachèvement ne signifie pas qu'il lui manquerait quelque chose qu'une in-stance ultérieure devrait compléter. Il appartient positivement à sa manière de se tenir.

Il faut ici éviter de transformer l'inachèvement en attente d'une totalité. L'in-stance n'est pas un fragment d'un ensemble absent. Elle ne constitue pas la manifestation partielle d'une totalité qui demeurerait cachée derrière elle. Rien ne permet de supposer qu'une vérité complète attendrait au-delà de ce qui se donne. Ce qui advient peut au contraire se donner entièrement dans l'in-stance sans que cet entier devienne jamais total.

La distinction entre l'entier et le total devient dès lors essentielle. L'entier appartient à la donation : quelque chose peut être pleinement ce qu'il est dans son advenue. Le total appartiendrait à la clôture : rien ne pourrait plus venir modifier, déplacer ou rouvrir ce qui s'est donné. L'in-stance permet de maintenir l'un sans réclamer l'autre. Une in-stance peut être entière ; elle ne peut être totale. Sa plénitude éventuelle n'est donc pas la négation de son inachèvement. Elle n'est possible qu'à même cet inachèvement.

C'est en ce sens que certaines expériences peuvent acquérir une intensité particulière sans devoir être interprétées comme des accès momentanés à une totalité transcendante. La pierre de lune peut en offrir la figure. Quelque chose s'y donne avec une telle intensité qu'aucun manque n'est éprouvé dans l'advenue elle-même. Pourtant, rien n'y est

définitivement accompli. L'instant privilégié n'est donc pas le fragment fugitif d'une éternité située hors du temps. Il est une in-stance dans laquelle l'entier se donne sans devenir total. L'in-stance permet également de préciser la notion d'indice. Un indice ne doit pas nécessairement être compris comme un signe présent renvoyant vers une réalité absente qu'il faudrait découvrir. Dans l'in-stance, ce qui se donne peut indiquer, par son mode même de donation, qu'il ne clôt pas son propre avoir-lieu. L'indice ne révèle alors aucun arrière-monde. Il ne promet pas davantage une manifestation future qui viendrait compléter celle du présent. Il indique seulement que ce qui advient demeure irréductible à sa clôture.

Le retrait peut être rencontré à partir du même déplacement. Le retrait ne désignerait pas nécessairement une réalité qui se cacherait derrière ce qui apparaît. Il peut être pensé comme ce qui interdit à l'apparaître de devenir exposition totale. L'inachèvement constitue alors une interprétation possible de cette structure : ce qui se donne ne conserve pas secrètement une partie de lui-même en réserve ; il se donne selon une advenue qui ne peut s'achever sans cesser d'être advenue.

L'in-stance ne doit cependant pas devenir à son tour un nouveau principe ontologique. Elle n'explique pas pourquoi les choses adviennent et ne constitue aucun fond à partir duquel leur advenue pourrait être dérivée. Elle ne précède pas ce qui arrive. Il n'existe pas d'abord une in-stance dans laquelle quelque chose viendrait ensuite prendre place. L'in-stance se donne avec l'advenue elle-même. En dehors de celle-ci, elle n'est rien que l'abstraction d'un concept. Cette précaution est décisive. Faire de l'in-stance une structure préalable reviendrait à réintroduire précisément ce que sa notion cherche à éviter : un contenant, un fond ou une condition constituée antérieurement à ce qui a lieu. L'in-stance n'accueille pas l'événement. Elle est la tenue même de l'événement dans son avoir-lieu. De même que le lieu n'est pas ce

dans quoi quelque chose advient mais se donne dans l'advenue elle-même, l'in-stance n'est pas ce dans quoi quelque chose devient présent.

Il devient alors possible de distinguer plus nettement l'instant et l'in-stance. L'instant peut être représenté comme un point du temps ; l'in-stance ne peut être située de cette manière sans perdre son sens. L'instant peut être compté ; l'in-stance désigne la tenue qui rend possible l'expérience même d'un avoir-lieu. L'instant semble séparer un avant d'un après ; l'in-stance rassemble sans confondre ce qui vient, ce qui passe et ce qui demeure ouvert. L'instant tend vers la ponctualité ; l'in-stance demeure porrective.

Cette distinction n'impose pourtant pas d'abandonner le mot « instant ». Elle permet plutôt de reconnaître deux régimes différents. Le temps calculable continuera nécessairement de compter des instants, des minutes, des heures et des années. L'in-stance intervient lorsque la pensée cherche à rejoindre non la mesure de ce qui arrive, mais son advenue. Elle ne récuse donc pas le temps chronologique ; elle refuse seulement d'en faire le modèle originaire de toute temporalité.

L'écriture « in-stance » conserve enfin quelque chose du mot qu'elle déplace. Elle ne cherche pas à inventer artificiellement une réalité nouvelle, mais à faire entendre autrement une expérience que le vocabulaire ordinaire tend à recouvrir. Le trait d'union introduit une faille dans le mot. Il empêche momentanément sa lecture habituelle et oblige à entendre la tenue plutôt que le point, l'advenue plutôt que la succession, l'ouverture plutôt que la clôture.

L'in-stance peut ainsi être définie comme la tenue inachevée de ce qui advient dans son avoir-lieu. Elle n'est ni un point temporel, ni un présent absolu, ni un contenant, ni un fond. Elle se donne dans la porrection des dimensions temporelles sans se séparer de l'advenue qui la fait paraître. Parce qu'elle est inachevée, elle peut être entière sans devenir totale. Et parce qu'elle

ne devient jamais totale, elle laisse à ce qui advient la possibilité essentielle de continuer d'advenir.

Une dimension supplémentaire de l'in-stance apparaît cependant lorsque l'attention se porte non plus seulement sur l'in-stant qu'elle déplace, mais sur la stance qu'elle fait entendre.

Jusqu'ici, l'in-stance pouvait encore sembler relever principalement d'une interrogation sur le temps : il s'agissait de soustraire l'instant à sa représentation ponctuelle, de ne plus le concevoir comme un point situé entre un avant et un après et de retrouver, dans la porrection, la coappartenance des dimensions temporelles. Mais la stance introduit une autre dimension. Elle dit le se-tenir et, avec lui, l'avoir-lieu.

Se tenir ne signifie pas nécessairement occuper une position dans un espace déjà constitué.

Une telle interprétation reconduirait immédiatement la représentation de l'espace comme contenant. Quelque chose existerait d'abord, puis viendrait occuper une place déterminée à l'intérieur d'une étendue disponible. La stance doit être pensée plus originairement. Elle ne désigne pas la position spatiale de ce qui advient, mais le fait que ce qui advient, en advenant, se tient et, se tenant, a lieu.

Cette précision modifie sensiblement la portée de l'in-stance. Celle-ci ne concerne plus seulement la possibilité de penser autrement l'instant. Elle devient le lieu conceptuel où temporalisation et spatialisation peuvent être pensées dans leur coappartenance. Non qu'elle réunisse après coup deux dimensions préalablement séparées. Si le temps et l'espace étaient d'abord constitués chacun pour soi, leur rapprochement ne produirait jamais qu'une relation entre deux termes déjà déterminés. Or l'in-stance cherche précisément à penser en deçà de cette séparation.

L'advenue n'est pas d'abord temporelle pour venir ensuite s'inscrire dans l'espace. Elle n'est pas davantage d'abord spatiale pour recevoir ensuite sa détermination temporelle. Advenir, c'est déjà avoir lieu. Ce qui advient se temporalise en même temps qu'il fait lieu ; ce qui fait lieu n'est jamais soustrait à son advenue. Temps et espace ne constituent donc pas deux contenants entre lesquels l'événement devrait trouver sa position. Ils se donnent selon leur différence dans l'unité même de l'avoir-lieu.

La stance permet de rendre sensible cette unité différenciante. Elle introduit une spatialité dans l'instant, mais une spatialité qui n'est pas encore celle de l'étendue mesurable. Se tenir ne signifie pas disposer d'une longitude, d'une latitude ou d'une distance par rapport à d'autres choses. La tenue précède conceptuellement cette détermination sans constituer pour autant un espace plus originaire caché derrière l'espace ordinaire. Elle dit seulement que l'advenue ne peut être pensée sans avoir-lieu.

La formule selon laquelle les choses elles-mêmes sont des lieux peut alors recevoir une détermination nouvelle. Une chose ne se contente pas d'occuper un lieu. Par sa manière de se tenir, elle rassemble, écarte, rapproche, oriente et ouvre. Elle fait place sans qu'il soit nécessaire de supposer préalablement une place vide qui l'attendrait. Son avoir-lieu appartient à sa manière d'advenir. La stance ne vient donc pas spatialiser après coup quelque chose qui serait originairement temporel : elle manifeste que l'advenue était déjà inséparable de l'avoir-lieu.

La porte en offre une expérience particulièrement simple. Elle ne constitue pas seulement un objet placé dans un mur et susceptible d'être mesuré selon ses dimensions. Dans la marche de celui qui s'en approche, elle advient déjà comme passage. Le lieu qu'elle ouvre ne commence pas au moment précis où le seuil est franchi. La marche, l'approche, l'orientation du corps, l'anticipation du passage appartiennent déjà à son avoir-lieu. La porte fait lieu avant

même que celui qui marche ne l'atteigne, non parce qu'elle agirait à distance, mais parce que l'avoir-lieu ne se laisse pas réduire à l'occupation ponctuelle d'une portion d'espace.

Il en va de même du pont. Le pont ne vient pas simplement remplir une distance préexistante entre deux rives. Il les fait apparaître comme rives dans le rassemblement qu'il accomplit. Ce rassemblement n'abolit ni leur différence ni leur éloignement. Il les laisse au contraire se tenir l'une par rapport à l'autre selon une configuration qui advient avec le pont. La stance du pont est ainsi indissociablement temporelle et spatiale : le pont se tient, mais sa tenue n'est jamais immobilité. Elle appartient à l'advenue du lieu qu'il rassemble.

L'in-stance permet dès lors de revenir sur la porrection elle-même. Celle-ci ne doit pas être comprise comme une structure exclusivement temporelle à laquelle viendrait ensuite s'ajouter une spatialité. Si les dimensions temporelles se porrectent, leur porrection a lieu. Et cet avoir-lieu ne peut être ajouté extérieurement au mouvement temporel. La stance empêche ainsi la porrection de devenir secrètement un nouveau contenant temporel. Ce qui se porrecte a lieu ; ce qui a lieu se temporalise.

Il ne faudrait cependant pas en conclure que l'in-stance constitue une synthèse du temps et de l'espace. Le mot de synthèse supposerait encore que deux réalités puissent être d'abord distinguées puis réunies dans une unité supérieure. L'in-stance ne réconcilie rien. Elle désigne l'advenue dans laquelle la différence du temporel et du spatial apparaît sans que cette différence implique leur séparation. L'unité n'est pas identité ; la différence n'est pas séparation ; la coappartenance n'est pas relation entre des termes préalablement constitués. C'est pourquoi la stance ne doit pas être isolée de l'in-stant comme son complément spatial. Il n'y aurait pas, d'un côté, l'in-stant chargé de rendre compte du temps et, de l'autre, la stance chargée de rendre compte de l'espace. Le néologisme perdrait alors toute sa force en reproduisant exactement la division qu'il cherche à déplacer. L'in-stance doit être entendue

d'un seul mouvement. Le trait d'union ne sépare pas deux éléments ; il rend perceptible leur tension.

L'instant fait entendre l'advenue ; la stance fait entendre la tenue de cette advenue. Mais l'advenue ne précède pas sa tenue et la tenue ne vient pas stabiliser ce qui aurait d'abord commencé à advenir. L'advenue est tenue et la tenue advient. C'est dans cette réciprocité qu'apparaît l'avoir-lieu.

Une conséquence importante s'ensuit pour la compréhension de l'inachèvement. Si l'in-stance était seulement temporelle, son inachèvement pourrait encore être interprété comme ouverture vers un avenir : quelque chose resterait inachevé parce que quelque chose d'autre pourrait encore survenir. La stance interdit cette réduction. L'inachèvement affecte également l'avoir-lieu. Ce qui se tient ne clôt jamais définitivement le lieu qu'il fait apparaître. Toute configuration demeure susceptible d'être déplacée, réorientée, autrement rassemblée.

L'inachèvement ne signifie donc pas seulement qu'il y aura encore du temps. Il signifie également qu'aucun lieu ne peut se refermer absolument sur la configuration selon laquelle il se donne. Une chose peut être pleinement là sans épuiser les rapports, les approches, les éloignements et les rassemblements selon lesquels elle peut avoir lieu. Son entière présence ne constitue jamais une totalité spatiale davantage qu'une totalité temporelle.

La stance permet ainsi de comprendre plus radicalement pourquoi l'in-stance n'est pas un présent enrichi. Elle ne consiste pas à donner davantage d'épaisseur temporelle au maintenant. Elle déplace la question hors de l'alternative entre l'instant ponctuel et l'instant durable. Ce qui importe n'est plus de savoir quelle épaisseur possède le présent, mais de penser comment ce qui advient se tient en ayant lieu.

Le mot « espace » lui-même devient alors délicat. Si l'espace est entendu comme étendue mesurable ou contenant universel, la stance ne possède précisément aucune dimension

spatiale en ce sens. Mais si spatialiser signifie faire place, ouvrir un écart, permettre une proximité et un éloignement, orienter un passage, alors la stance est inséparable d'une spatialisation. Celle-ci ne succède pas à la temporalisation. Elles appartiennent toutes deux à l'advenue.

La notion de lieu acquiert par là une fonction décisive. Le lieu n'est plus ce dans quoi quelque chose advient. Il se donne dans l'advenue elle-même. L'in-stance permet de dire cette proposition sans privilégier l'un des deux versants : quelque chose advient et, par cette advenue même, quelque chose a lieu. L'avoir-lieu n'est ni le décor de l'événement ni sa localisation ultérieure. Il appartient à ce que signifie advenir.

Il devient alors possible de préciser la formule initiale. L'in-stance n'est pas seulement la tenue inachevée de ce qui advient. Elle est la tenue inachevée de l'advenue comme avoir-lieu, là où temporalisation et spatialisation se donnent dans leur coappartenance sans fusionner et sans se séparer. Elle ne constitue ni un troisième terme entre le temps et l'espace, ni leur principe commun, ni le fond dont ils procéderaient. Elle nomme seulement ce qui apparaît lorsque l'on cesse de présupposer leur séparation.

L'in-stance ne résout donc pas la question du temps et de l'espace. Elle la maintient ouverte en empêchant de les reconduire à deux contenants dans lesquels les choses viendraient prendre place et durée. Elle désigne cette étrange évidence que la représentation ordinaire recouvre : ce qui advient se tient ; ce qui se tient a lieu ; et cet avoir-lieu est déjà une manière d'advenir.

Ainsi l'in-stant advient et la stance fait lieu. Mais leur coappartenance dans l'in-stance interdit de décider lequel précède l'autre. Il n'y a pas d'abord du temps qui se spatialiserait, ni d'abord de l'espace qui se temporaliserait. Il y a l'advenue, et l'advenue a lieu. L'in-stance serait le nom

donné à cette tenue où temps et espace, sans jamais devenir identiques, cessent d'avoir à être pensés séparément.

DÉPLOYANCE ET RETIRANCE

La tentative de rendre *Enteignis* par « se tourner vers le retrait » conserve quelque chose d'essentiel du mouvement indiqué par Heidegger, mais demeure insatisfaisante dès lors qu'elle risque de faire du retrait le terme vers lequel l'avènement se dirigerait. La formule paraît distribuer le mouvement entre ce qui se tourne, l'acte de se tourner et ce vers quoi il se tourne. Elle laisse ainsi subsister la représentation d'une orientation susceptible d'être comprise comme destination. Or, si l'*Ereignis* est pensé comme avènement non destiné, l'*Enteignis* ne saurait introduire subrepticement une destination que l'avènement lui-même exclut. Il faut donc tenter de penser le retrait non comme ce vers quoi l'avènement se porterait, mais comme une dimension de sa mouvance même.

Le terme de déploiement peut permettre de nommer cette mouvance. Il importe cependant de le distinguer immédiatement du simple déploiement. Un déploiement peut laisser entendre que quelque chose, déjà constitué ou virtuellement contenu, développe progressivement ce qui se trouvait en lui à l'état replié. Le déploiement d'un plan, d'un programme ou d'une puissance présuppose facilement que ce qui apparaît était déjà là, attendant son actualisation. La déploiement ne signifie rien de tel. Elle ne suppose aucun contenu préalable, aucun possible entreposé, aucune figure attendant de paraître. Elle désigne la mouvance selon laquelle l'avènement advient sans que ce qui advient ait été préalablement contenu dans une origine ou commandé par une destination.

L'avènement est ainsi déployant non parce qu'il réaliserait ce qu'il portait déjà en lui, mais parce qu'en advenant il ouvre la possibilité de son propre avoir-lieu. La déploiement ne précède donc pas l'avènement comme une puissance dont celui-ci serait l'actualisation. Elle n'est pas davantage une propriété qui viendrait s'ajouter à lui. L'avènement se donne en déploiement. Il

n'y a pas d'abord l'*Ereignis*, puis son mouvement : l'avènement est inséparable de la mouvance selon laquelle il advient.

Cette déployance doit être pensée à partir de la porrection, à condition de ne pas transformer celle-ci en contenant originaire. La porrection nomme l'espace libre du temps. Cet espace n'est pas une étendue préalable dans laquelle l'avènement viendrait prendre place. Il est libre précisément parce qu'aucune place n'y est préalablement assignée, aucune direction prescrite, aucune destination inscrite. Dans cette liberté, l'avènement peut se déployer sans accomplir un programme. La porrection ne destine pas la déployance ; elle ne lui fournit ni origine ni terme. Elle laisse être la liberté de son mouvement.

Mais la déployance, si elle était pensée seule, pourrait encore devenir à son tour un principe. On pourrait être tenté d'imaginer derrière ce qui advient une puissance originaire de déploiement, une sorte de fond dynamique dont les événements particuliers seraient les manifestations. Le concept manquerait alors précisément ce qu'il cherche à préserver : le caractère non fondé et non destiné de l'avènement. C'est ici que la retirance devient inséparable de la déployance.

La retirance n'est pas le retrait qui succéderait au déploiement. Elle ne signifie pas que quelque chose se déploie, occupe son espace, puis se retire afin de céder la place à autre chose. Une telle représentation réintroduirait une succession de moments et ferait du retrait une opération seconde. La retirance appartient à la déployance elle-même. La déployance est retirante dans son mouvement même.

Ce qui advient fait lieu, mais ne sature pas son avoir-lieu. L'avènement ne remplit pas l'espace qu'il ouvre au point de le refermer sur ce qui vient d'advenir. La retirance nomme précisément cette dimension de la mouvance par laquelle l'advenue, en se donnant, ne retient pas entièrement l'espace de sa donation. Elle ne détruit ni n'annule ce qui a eu lieu. Ce qui a eu

lieu a irréversiblement eu lieu. Mais son avoir-eu-lieu n'épuise pas le lieu. La retirance libère l'espace sans effacer ce qui l'a traversé.

Il devient alors possible de comprendre autrement le « se tourner vers le retrait » associé à l'*Enteignis*. Il ne s'agit plus d'un mouvement orienté vers un retrait qui attendrait au terme de l'avènement. Le retrait n'est pas une destination. Il faut plutôt entendre dans l'*Enteignis* le caractère retirant de la mouvance elle-même. L'avènement ne cesse pas d'advenir lorsqu'il se retire ; son retrait appartient à son advenue. En ce sens, l'*Enteignis* ne s'oppose pas à l'*Ereignis*. Il ne constitue ni son envers, ni sa négation, ni sa désappropriation. Il indique dans l'avènement ce par quoi son déploiement ne se fixe jamais dans ce qu'il déploie.

Déploiance et retirance ne désignent donc pas deux mouvements. Elles permettent de discerner deux dimensions inséparables d'une même mouvance. La déploiance fait lieu ; la retirance laisse lieu. La première ne construit pas un espace qu'occuperait ensuite ce qui advient ; la seconde ne vide pas cet espace après coup. Faire lieu et laisser lieu appartiennent ensemble à l'advenue. Ce qui advient peut se tenir sans que sa tenue devienne immobilité, avoir lieu sans que son lieu devienne emplacement, demeurer irréversible sans devenir définitif.

La retirance permet ainsi de préciser ce que signifie la liberté de l'espace libre du temps. Cette liberté n'est pas celle d'un espace vide. Le vide resterait encore une sorte de contenant, simplement dépourvu de contenu. L'espace est libre parce qu'il demeure insaturable. Rien de ce qui advient ne peut en accomplir définitivement l'ouverture. La retirance est ce par quoi la déploiance ne transforme jamais son avoir-lieu en occupation totale du lieu. Elle préserve non pas une place déjà préparée pour ce qui viendra, mais la possibilité qu'autre chose puisse encore advenir.

Cette possibilité ne constitue cependant aucune promesse. La retirance ne prépare pas secrètement un événement futur dont elle connaîtrait déjà la figure. Elle ne creuse pas une place destinée à être remplie. Rien ne garantit qu'autre chose adviendra, et rien de ce qui advient n'est contenu dans ce qui s'est retiré. Le lieu est libéré sans être destiné. C'est pourquoi la retirance doit elle aussi être préservée de toute interprétation téléologique : elle laisse lieu sans réserver une place.

La déployance et la retirance permettent alors de rejoindre l'inachèvement par une voie différente. L'inachèvement n'est pas ce qui resterait à compléter ; il interdit à l'avènement de se clore. De même, la retirance n'est pas ce qui manquerait à la déployance ; elle empêche celle-ci de saturer son propre mouvement. Et la déployance n'est pas une progression vers un accomplissement ; elle maintient ouverte la mouvance de l'advenue. Inachèvement, déployance et retirance ne constituent donc pas trois principes. Ils indiquent, depuis des approches différentes, l'impossibilité pour l'avènement de se totaliser dans ce qui advient. Cette articulation rejoint également l'in-stance. L'in-stance nomme la tenue inachevée de ce qui advient dans son avoir-lieu. Mais se tenir ne signifie pas demeurer fixé. La stance fait apparaître la dimension spatiale de l'advenue : ce qui advient, en se tenant, fait lieu. La déployance appartient à cette venue au lieu ; la retirance empêche la tenue de devenir occupation. Ainsi la stance n'immobilise pas la mouvance : elle est la tenue même d'une advenue qui se déploie en se retirant et se retire sans cesser d'advenir.

La relation entre temporalisation et spatialisation peut dès lors être pensée sans faire de l'une le contenant de l'autre. La déployance n'est pas temporelle avant de devenir spatiale, et la retirance n'ouvre pas après coup un espace que le temps aurait d'abord occupé. Dans l'avoir-lieu de l'avènement, temporalisation et spatialisation se donnent selon leur coappartenance. Ce qui se porrecte a lieu ; ce qui a lieu se temporalise. L'espace libre du temps ne désigne ainsi

ni un espace transformé en temps ni un temps transformé en espace. Il indique leur coappartenance dans une advenue qui ne se laisse enfermer dans aucun des deux pris séparément.

L'Enteignis peut alors être approché comme retirance de la déployance, à condition de ne pas transformer cette formulation en définition qui prétendrait épuiser le mot de Heidegger. Elle constitue plutôt une tentative pour faire entendre ce que la formule « se tourner vers le retrait » indique sans parvenir pleinement à le rendre : le retrait appartient à la mouvance de l'avènement lui-même. L'avènement ne se retire pas de ce qu'il aurait d'abord pleinement occupé ; il est retirant jusque dans son déploiement.

Dès lors, le retrait n'est plus à penser comme le contraire de l'avènement. Il appartient à l'avènement comme sa mouvance la plus propre. Mais cette propriété elle-même ne doit pas devenir possession. La déployance ne possède pas sa retirance ; la retirance n'est pas une loi qui gouvernerait la déployance. Les deux termes ne valent que pour maintenir ouverte une pensée de la mouvance qui ne reconduise ni fond, ni contenant, ni destination.

La formule la plus ramassée pourrait dès lors être celle-ci : la déployance fait lieu ; la retirance laisse lieu. Entre les deux, il n'y a ni succession ni opposition. Faire lieu est déjà laisser lieu, parce que l'avènement qui se déploie ne saurait épuiser l'espace libre dans lequel, et mieux encore avec lequel, son avoir-lieu se donne. Rien n'est conservé en réserve, rien n'est promis, rien n'attend son heure. Quelque chose advient, se tient, fait lieu et, dans la mouvance même de cette advenue, laisse encore lieu.

C'est en ce sens que l'espace libre du temps demeure libre. Non parce que rien n'y aurait encore eu lieu, mais parce que rien de ce qui a lieu ne peut en achever la liberté.

LA MAIN-TENANCE

Le main-tenant avait permis de déplacer le maintenant hors de sa compréhension habituelle comme point ponctuel du temps. En séparant le mot, le *tenant* faisait entendre que ce qui est présent n'est pas simplement situé en un point de la succession, mais se tient dans son advenue. Le maintenant cessait ainsi d'être seulement l'instant qui sépare un passé qui n'est plus d'un futur qui n'est pas encore. Il devenait une tenue, une manière pour ce qui advient d'avoir lieu. Ce déplacement demeure cependant insuffisant. Le *tenant* peut encore être entendu comme ce qui tient déjà, comme une position momentanément stabilisée au sein de la mouvance. L'avoir-lieu risque alors de retrouver, sous une autre forme, une immobilité que la critique du présent ponctuel cherchait précisément à dépasser.

Le passage du main-tenant à la main-tenance permet d'aller plus loin. La tenance ne désigne plus seulement ce qui tient, mais le tenir dans sa possibilité et dans sa mouvance. Elle ne transforme pas pour autant cette possibilité en puissance préalable qui attendrait de s'actualiser. La possibilité de tenir n'existe pas avant la tenue, pas davantage qu'un lieu ne préexiste à ce qui advient pour lui offrir un emplacement. Elle se donne avec l'advenue elle-même. La main-tenance nomme ainsi la tenue en tant qu'elle ne s'épuise jamais dans une position acquise.

L'avoir-lieu peut dès lors être compris autrement. Avoir lieu ne signifie pas occuper un lieu disponible, ni même prendre place dans un espace qui aurait été préalablement ouvert. Ce qui advient, en advenant, se tient, et cette tenue fait elle-même lieu. Mais elle ne s'immobilise pas dans le lieu qu'elle fait. L'avoir-lieu est ainsi main-tenance : non permanence de ce qui tient, mais tenue mouvante de ce qui advient.

Cette distinction permet également de préciser le sens de l'in-stance. La stance introduisait dans l'in-stant la dimension du se-tenir et, par là, celle de l'avoir-lieu. Elle empêchait que l'instant soit réduit à un point temporel dépourvu d'épaisseur. Mais la stance pourrait encore être comprise comme position ou station si elle était séparée de sa mouvance. La main-tenance empêche précisément cette fixation. L'in-stance n'est pas une stance immobile : elle est une tenue qui ne cesse d'advenir. L'in-stance est main-tenance.

Il ne s'agit donc plus de penser ce qui advient à partir d'une opposition entre mobilité et immobilité. Se tenir n'est pas cesser de se mouvoir. La tenue appartient elle-même à la mouvance. Ce qui advient peut se tenir sans s'arrêter, persister sans se figer, avoir lieu sans occuper définitivement son lieu. La main-tenance nomme cette étrange possibilité d'un tenir qui ne retient pas. Ce qui se tient n'est ni abandonné à une pure dispersion ni maintenu dans une identité immobile. Sa tenue est elle-même traversée par l'advenue.

Le rapport entre main-tenance et porrection peut alors être précisé. La porrection nomme l'espace libre du temps. Cet espace ne constitue ni un contenant ni une structure préalable dans laquelle viendraient se disposer les dimensions temporelles et les événements. Sa liberté tient précisément à ce qu'il ne distribue à l'avance ni places, ni directions, ni destinations.

Dans cette liberté, ce qui advient peut se tenir sans que sa tenue lui assigne une position définitive. La main-tenance ne prend donc pas place dans la porrection comme un événement dans un cadre ; elle se donne avec cet espace libre dans l'avoir-lieu même de l'avènement.

C'est ici que déployance et retirance permettent de penser plus précisément la mouvance de la main-tenance. La déployance ne doit pas être confondue avec un déploiement qui actualiserait progressivement ce qui aurait été préalablement contenu. Rien n'est replié dans l'avènement en attente de son développement. Aucun programme n'y demande son accomplissement. La déployance nomme la mouvance selon laquelle l'avènement advient

sans origine qui contiendrait déjà son devenir et sans destination qui en déterminerait le terme.

La main-tenance est ainsi déployante. Ce qui advient ne se contente pas de tenir : sa tenue fait lieu. Mais faire lieu ne signifie pas produire une étendue que l'avènement viendrait ensuite remplir. Le lieu se donne dans la déployance elle-même. L'avènement, en se tenant, déploie son avoir-lieu. Il ne rejoint pas un lieu qui l'attendait ; son advenue et son avoir-lieu sont inséparables.

Cependant, la déployance ne peut être pensée isolément. Si elle devenait le dernier mot de la mouvance, elle risquerait de se transformer en principe originaire, en puissance de déploiement située derrière ce qui advient. Une nouvelle figure du fond apparaîtrait alors précisément là où il s'agissait de ne plus en poser. C'est pourquoi la déployance est inséparable de la retirance.

La retirance n'intervient pas après la déployance. Elle n'est pas le moment où ce qui s'est déployé commencerait à disparaître ou abandonnerait la place qu'il avait occupée.

Déployance et retirance ne constituent pas deux phases successives. La retirance appartient à la déployance elle-même. Ce qui advient fait lieu sans saturer son avoir-lieu. En se déployant, il ne transforme jamais le lieu en possession définitive de ce qui vient d'advenir. La retirance nomme cette dimension de la mouvance par laquelle l'advenue laisse lieu dans le mouvement même où elle fait lieu.

La formule « se tourner vers le retrait », utilisée pour approcher l'*Enteignis*, peut dès lors être déplacée. Prise littéralement, elle risque de faire du retrait un terme vers lequel l'avènement serait orienté. Il y aurait alors quelque chose qui se tourne, un mouvement de conversion et un retrait constituant le pôle de cette orientation. Une telle représentation réintroduirait une destination au cœur même d'un avènement pensé comme non destiné. La retirance permet

d'éviter cette difficulté. Le retrait n'est plus ce vers quoi l'avènement se dirige ; il appartient à sa mouvance.

L'*Enteignis* peut ainsi être approché comme retirance de la déployance. Il ne constitue pas le contraire de l'*Ereignis*, ni sa négation, ni un processus de désappropriation venant défaire ce qui aurait d'abord été accompli. Si l'*Ereignis* est avènement non destiné, sa mouvance ne peut s'achever dans ce qu'elle fait advenir. La retirance indique précisément que la déployance ne se fixe pas dans son déployé. L'avènement se retire jusque dans son advenue, non pour disparaître, mais parce qu'aucune figure advenue ne peut épuiser sa mouvance.

Déployance et retirance deviennent alors indissociables. La déployance fait lieu ; la retirance laisse lieu. Il ne faut pourtant pas comprendre cette formulation comme la description de deux opérations distinctes. Faire lieu est déjà laisser lieu. Si la déployance saturait entièrement ce qu'elle ouvre, elle cesserait d'être déployance pour devenir accomplissement. Si la retirance abolissait ce qui a eu lieu, elle ne laisserait aucun lieu mais reconduirait simplement au néant. La tension entre les deux maintient l'avoir-lieu dans son inachèvement.

La main-tenance permet de recueillir cette tension sans la résoudre. Elle tient sans retenir. Ce qui advient se tient suffisamment pour avoir lieu, mais sa tenue ne devient jamais clôture. Sa déployance fait lieu et sa retirance laisse ce lieu libre sans effacer ce qui y a eu lieu. L'avoir-été demeure ainsi un avoir-eu-lieu irréversible, sans devenir pour autant une présence conservée. Ce qui a eu lieu ne peut être annulé, mais il ne possède pas le lieu au point d'en déterminer l'avenir.

La liberté de l'espace libre du temps acquiert alors un sens plus précis. Elle n'est pas le vide d'un contenant encore inoccupé. Elle est insaturation. L'espace demeure libre parce qu'aucun avoir-lieu ne peut en achever l'ouverture. La retirance ne crée pas après coup un espace disponible pour un événement futur ; elle appartient à la déployance même par laquelle

l'avènement ne referme jamais complètement ce qu'il ouvre. Rien n'est réservé pour ce qui viendra, puisque rien ne permet de savoir ce qui viendra ni même d'affirmer que quelque chose doive venir. L'espace est laissé libre sans être destiné.

Cette articulation permet également de comprendre pourquoi l'inachèvement ne désigne aucun manque. Ce qui advient n'est pas incomplet parce qu'une partie lui ferait défaut. Il peut se donner entièrement sans devenir total. Son inachèvement signifie qu'il ne peut fermer l'espace de sa propre advenue. La main-tenance maintient la tenue ouverte, la déployance empêche la fixation, la retirance empêche la saturation. Aucune de ces notions n'est un principe gouvernant les autres ; elles indiquent différentes inflexions d'une même mouvance.

Le suffixe commun de main-tenance, déployance et retirance prend dès lors une portée particulière. Il ne s'agit pas d'un simple effet lexical. Il permet d'éviter que le substantif ne transforme trop rapidement ce qui est pensé en chose ou en état. La tenance n'est pas la tenue achevée, la déployance n'est pas le déploiement accompli, la retirance n'est pas le retrait effectué. Chacune tente de maintenir dans le mot la mouvance de ce qu'elle nomme.

Le maintenant lui-même s'en trouve profondément déplacé. Il n'est plus le point où le temps serait momentanément présent à lui-même. Le main-tenant avait commencé à faire entendre le se-tenir de ce qui advient ; la main-tenance permet désormais de penser que cette tenue n'est jamais immobilité. Ce qui est présent ne coïncide pas avec une position temporelle ponctuelle. Il se tient dans une advenue dont la tenue elle-même se déploie et se retire.

Temporalisation et spatialisation ne viennent donc pas s'ajouter l'une à l'autre. La main-tenance est déjà avoir-lieu ; la déployance est déjà spatialisation de l'advenue ; la retirance maintient libre cette spatialisation sans la reconduire à un espace contenant. Inversement, ce qui fait lieu ne cesse pas pour autant de temporaliser. La porrection rassemble sans enfermer,

l'avènement advient sans être destiné, et son avoir-lieu demeure mouvant parce qu'il est simultanément tenue, déployance et retirance.

On peut ainsi passer du main-tenant à la main-tenance sans abandonner ce que le premier avait permis de découvrir. Le main-tenant demeure l'indice d'une présence qui se tient plutôt qu'elle ne se ponctualise. La main-tenance radicalise cette intuition en montrant que tenir n'est jamais simplement rester. Se tenir, c'est tenir dans la possibilité mouvante de son avoir-lieu.

La main-tenance peut dès lors être comprise comme une tenue déployante et retirante. Elle ne conserve pas ce qui advient dans une présence immobile ; elle le laisse avoir lieu sans le retenir. La déployance ouvre sans destiner ; la retirance libère sans abolir. Et l'espace libre du temps demeure libre non parce que rien n'y aurait eu lieu, mais parce que rien de ce qui a lieu ne peut en épuiser la possibilité.

La main-tenance tient sans retenir ; la déployance fait lieu sans accomplir ; la retirance laisse lieu sans effacer. Dans leur mouvance commune, l'avènement peut avoir lieu sans jamais faire de son avoir-lieu une destination.