Denis CLARINVAL

L’ESPACE LIBRE DU TEMPS

AVANT-PROPOS

Ce livre n'est pas un entretien. Du moins ne l'est-il pas au sens où deux interlocuteurs se feraient face, chacun installé dans une position qui lui serait propre, pour confronter des idées déjà constituées. Il ne restitue pas davantage une conversation dont il aurait suffi d'ordonner les arguments, d'éliminer les hésitations et de recueillir, au terme du parcours, quelques conclusions. Ce qui s'est produit ici relève d'une autre expérience : celle d'une traversée à deux voix.

Ces voix seront appelées le Passant et le Répondant. Ces noms ne désignent ni des personnages ni des fonctions définitivement distribuées. Le Passant n'est pas celui qui pose les questions tandis que le Répondant détiendrait les réponses. Le premier peut proposer, affirmer, objecter, corriger ; le second peut développer, contester, hésiter, se reprendre. Et leurs places peuvent s'inverser. Celui qui répond devient parfois celui par qui une nouvelle question advient ; celui qui semblait seulement passer devient celui qui demeure un instant auprès d'elle. Rien ne garantit donc à chacun une place qui lui appartiendrait en propre.

Ce déplacement incessant importe davantage que l'identité de ceux qui parlent. Car si deux voix sont nécessaires à cette traversée, la pensée qui s'y forme n'appartient exclusivement à aucune d'elles. Elle advient dans leur rencontre, dans cet entre où une proposition offerte à l'autre peut revenir autrement, déplacée par une objection, approfondie par une reprise, quelquefois abandonnée parce qu'elle a rencontré sa propre insuffisance. La réponse n'est alors plus l'achèvement d'une question. Elle peut devenir à son tour passage.

C'est en ce sens que cette traversée rejoint ce qui fut nommé ailleurs la pensée traversante. Celle-ci ne désigne pas une doctrine nouvelle que l'on pourrait ajouter à l'histoire des doctrines. Elle tente au contraire de se dégager d'une représentation selon laquelle la pensée aurait son origine dans un sujet qui, depuis lui-même, se porterait vers les choses afin de les comprendre. Penser ne serait plus alors l'acte souverain d'une conscience disposant devant elle d'un monde devenu objet. Quelque chose vient au-devant, rencontre, appelle ; la pensée commence peut-être dans cette atteinte même et dans la réponse qui lui est faite.

Elle traverse ainsi celui qui pense autant qu'elle traverse ce qu'il rencontre. Elle ne lui appartient jamais complètement. Cela ne signifie nullement qu'il faudrait renoncer à la rigueur ou abandonner la pensée à quelque inspiration indistincte. Bien au contraire : puisque rien n'est assuré d'avance, chaque mot demande à être éprouvé, chaque proposition peut devoir être reprise. Mais la rigueur cesse de signifier que le terme du chemin aurait secrètement précédé le premier pas.

C'est pourquoi le chemin parcouru dans ces pages n'a pas été redressé après coup.

On y rencontrera des reprises, des hésitations, parfois des erreurs. Certaines propositions seront abandonnées quelques pages plus loin ; certains mots apparaîtront, sembleront convenir, puis se révéleront insuffisants. Des distinctions que l'on croyait acquises devront être déplacées. Heidegger conduira vers une question dont il faudra ensuite s'éloigner ; un vers de Hölderlin, de Trakl, de Rilke ou de Rimbaud interrompra soudain le cours d'une analyse ; une objection obligera à revenir vers ce qui semblait établi. Ce ne sont pas les imperfections résiduelles d'un texte qui n'aurait pas encore trouvé sa forme. Elles appartiennent à sa forme même.

Les supprimer aurait signifié reconstruire rétrospectivement un itinéraire qui n'a jamais existé. On aurait pu isoler les concepts auxquels cette traversée aboutit, les définir dès les premières pages, puis ordonner méthodiquement leur démonstration. Le chemin aurait alors été tracé avant que le marcheur ne s'y engage. Or l'une des intuitions qui traversent précisément ce livre est que le chemin n'existe pas ainsi. Il se déploie dans le cheminement. Nous ne marchons pas vers ce que nous aurions préalablement placé devant nous ; quelque chose advient dans la marche elle-même, et cet ad-venir peut modifier jusqu'au sens de ce que nous pensions être notre point de départ.

Il fallait donc laisser visibles les bifurcations.

Cela explique également la présence de la poésie dans ces pages. Les poèmes n'y sont pas convoqués pour confirmer une proposition philosophique qui pourrait se suffire à elle-même. Trakl, Hölderlin, Rilke ou Rimbaud ne sont pas appelés comme témoins à charge d'une démonstration. Il arrive au contraire que leur parole dérange ce que la pensée croyait pouvoir établir. Le poème ne fournit pas un exemple : il est une rencontre. Et parce qu'il rencontre, il peut obliger à prendre un autre chemin.

Peut-être faut-il comprendre de la même manière les deux voix qui parcourent ce livre. Elles ne cherchent pas davantage à avoir raison l'une contre l'autre. La vieille dialectique qui ferait progresser la vérité par la victoire d'un discours sur son contradicteur leur serait étrangère. Une objection véritable ne vaut pas parce qu'elle réfute celui auquel elle s'adresse ; elle vaut lorsqu'elle ouvre ce qui, sans elle, serait demeuré fermé. La contradiction elle-même peut alors devenir hospitalité : elle accueille une possibilité que la première formulation ne savait pas encore porter.

Le Répondant ne répond donc jamais depuis un lieu assuré. Sa réponse l'expose à ce qui lui est adressé. Et le Passant ne traverse jamais sans être lui-même atteint par ce qu'il traverse. Entre eux se constitue progressivement un espace qui n'appartient ni à l'un ni à l'autre, mais que leur rencontre maintient ouvert.

C'est peut-être ici que le titre de ce livre commence à prendre son sens : *L'espace libre du temps*.

Le temps lui-même y sera progressivement arraché à la représentation d'une ligne sur laquelle viendraient prendre place un passé qui n'est plus, un présent fugitif et un avenir qui n'est pas encore. À travers Heidegger, mais également en s'éloignant de lui ; à travers la parole poétique, mais sans chercher à la convertir en philosophie ; à travers les notions de provenance, d'advenance, de rencontre, de propre, de faille ou de libre Vaste, une autre possibilité sera mise à l'épreuve : celle d'un temps dont les dimensions convergent en ouvrant un espace.

Mais cette proposition elle-même ne saurait être placée au commencement comme une thèse dont le livre fournirait ensuite la démonstration. Le lecteur la verra apparaître, se préciser, être menacée, corrigée, déplacée. Il rencontrera des mots avant de savoir ce qu'ils deviendront. Certains disparaîtront ; d'autres reviendront après un long détour, chargés de ce qu'ils auront rencontré en chemin. Il lui faudra donc accepter de ne pas savoir immédiatement où il va.

Cette ignorance n'est pas un défaut auquel une méthode mieux assurée aurait pu remédier. Elle constitue la condition même de l'aventure.

Une pensée qui connaîtrait son terme avant de s'engager ne traverserait rien. Elle ne ferait que rejoindre ce qu'elle aurait elle-même préalablement disposé devant elle. La pensée traversante suppose au contraire qu'elle puisse être atteinte par ce qu'elle n'avait pas prévu.

Elle exige une disponibilité qui n'est ni passivité ni renoncement, mais capacité à répondre à ce qui vient au-devant.

Le Passant et le Répondant cheminent dans cet espace.

Il importe finalement assez peu de savoir lequel des deux prononce telle parole. Leur anonymat ne dissimule pas une identité qu'il faudrait découvrir : il invite à déplacer la question. Demander « qui a pensé cela ? » reconduirait peut-être trop rapidement la pensée à celui qui prétendrait en être propriétaire. La question qui accompagne ces pages est différente : qu'est-il devenu possible de penser parce que deux voix se sont rencontrées et qu'aucune n'a pu demeurer exactement là où elle se trouvait ?

Il n'y aura donc pas ici de dernier mot. Non par goût de l'inachevé, mais parce qu'une pensée véritablement en chemin ne saurait transformer son arrivée provisoire en clôture. Le terme d'une traversée demeure la possibilité d'une autre.

Le Passant passe.

Le Répondant répond.

Et entre eux, quelque chose peut ad-venir.

L’ESPACE LIBRE DU TEMPS

Le temps me presse de lui trouver un espace libre !
Pauvre Martin, cinquante ans déjà : comme le temps
Passe ! Mais, dis-moi, passe-t-il au moins librement ?
Du temps libre, ce n’est pas ce qui te manque mais en
As-tu l’espace ? Dessous la terre il n’y a que semences
Qui demandent à germer : je les arrose de ma sueur, je
Dégage à l’entour, mon stylo s’épuise à retourner la terre.
Du « Es gibt » au « Es ist », voilà bien ce qui m’accable :
La venue-en-présence ? Une donation sans donateur :
Autrement dit, démerde-toi ! Tu proposes et puis tu dis
Qu’une conférence ne sied pas aux propositions : alors,
Dis-moi, on fait comment ? Le protocole ? Un rappel
Des questions, grattez les mots pour trouver les réponses.
Tu sais, ce qui arrangerait nos histoires ? Un entretien
Avec la mort car le temps de la mort, c’est peut-être cela,
En fin de compte, la véritable porrection. Les morts n’ont
Pas d’histoire, c’est bien connu : l’après vaut bien l’avant
Et réciproquement. Etre hors du temps, tu sais le temps
Tridimensionnel, c’est peut-être cela le temps, l’unique,
La quatrième dimension qui n’a plus à s’occuper des autres.
Je délire ? Mais non, je rêve en écrivant puisque tu
M’empêches de dormir. Et un autre café : je ne suis pas
Encore désincarné ! Vivant, un espace libre du temps
Fâcheusement confiné : je suis aussi poète ? Mais bien
Sûr, c’est peut-être cela la porrection pour ceux qui vivent
Encore : fin de la représentation, mon ami ! Le langage

S’effondre dans le fracas d’une vitre qui s’est brisée :

Et le monde qui frappait obstinément à mes carreaux,

Et bien qu’il entre à présent et sois sans crainte :

Je lui ferai bon accueil …

ENTRETIEN AVEC LA MORT



PRELUDE

Une tour à l'orée du village, un visiteur frappe à la porte et il attend, soudain la porte s'ouvre.

LE GARDIEN

Cher ami, tu es parvenu, une fois de plus, jusqu'au seuil de cette tour : c'est à toi de le franchir. Demeure en ces lieux autant qu'il te plaira et sois rassuré : il n'y a pas de pièges, pas de fantômes, pas de porte close pour priver ton regard de ce qu'on ne peut voir. Je place en ton oreille ces mots avisés : en cette demeure, de tout ce qu'on y voit, bien peu s'y trouve et de ce qui s'y trouve, bien peu se donne à voir. Dans cette obscurité, la lumière est inutile : tout semble s'y confondre et c'est à toi qu'il appartient de distinguer ce qui doit l'être. Le temps s'est assoupi dans les mailles des tentures et les fissures des meubles ; te voilà « Igitur » perdu dans l'escalier dont se dérobent les moindres certitudes : tout est pareil à ce matin et cependant plus rien ne se ressemble. Ce sont les choses qui viennent à nous : sois patient et elles viendront jusqu'à toi, suivant leurs propres voies. Laisse-toi envahir par le monde plutôt que de le prendre et n'en saisir que les ombres. Laisse ta raison sur le seuil : elle attendra que tu reviennes pour en user à ta guise. Une dernière chose : ce qui diffère est identique autant rien n'est jamais le même…

SCHILLER

Il semble très surpris par le propos du gardien et marque un temps d'arrêt avant de répondre…

Cher ami, gardien des lieux, je ne vous comprends pas, vos propos sont si étranges. Je viens en effet, une fois encore, admirer cette œuvre sublime qu'un artiste a déposée au rez-de-chaussée de la tour. Comprenez, cher ami, que je ne me lasse pas de l'admirer, cette œuvre est, comment dire ?

LE GARDIEN

Mais vous l'avez dit, cher ami : elle est sublime, un éloge à la beauté, quelque chose de rare aujourd'hui car la beauté se perd n'est-ce pas, elle s'évanouit dans le banal, dans le gris du quotidien. C'est bien ce que vous pensez, est-ce que je me trompe ?

SCHILLER

Il semble rassuré par les propos du gardien qui, par son éloge, rajoute à l'éclat de cette œuvre, si rare, unique peut-être… Mais vous avez parfaitement raison, mon cher ami, aussi je ne comprends pas votre propos de tout à l'heure « ce qui diffère est identique autant rien n'est jamais le même… », c'était, j'imagine, une plaisanterie, des mots pour me surprendre, voire m'ager…

LE GARDIEN

Il le regarde fixement un bref instant et prend soudain un air sérieux, presque solennel et puis il prend la parole…

Une plaisanterie ? Mais, mon cher ami, vous n'y êtes pas du tout, je ne plaisante jamais avec de qui nous échappe : l'étrange, le mystère, comprenez-vous ? C'est bien plus profond que le sublime, croyez-le bien, l'insaisissable, l'indicible, ce qui échappe au regard quand il n'est pas soutenu, pénétrant le cœur des choses. Le plus habile de tous les peintres n'atteint pas ces choses-là ou il les cache dans les plis de son œuvre ; on le regarde pourtant et on le voit, à même la peau des choses, non pas caché et invisible cependant…

SCHILLER

Il recule d'un pas, troublé, ses yeux s'attardent sur les murs, comme s'ils allaient se fissurer pour livrer quelque secret. Il parle plus bas, presque à lui-même.

Vous me parlez d'étrange comme d'un royaume caché derrière l'apparence, mais je ne suis pas certain de vouloir m'y aventurer. Cette œuvre que je viens contempler, vous le savez, elle

m’apaise, me rassure même dans ses éclats. Elle me donne à penser, à rêver peut-être. Je m’y perds avec douceur. Il n’est point de piège dans sa beauté, point d’embûche. Et vous, voilà que vous m’invitez à laisser ma raison sur le seuil, à écarter la lumière, à renoncer à ce qui se voit…

Il se tourne à demi, comme pour désigner l’œuvre invisible hors scène.

Dites-moi, pourquoi faudrait-il déserter le sublime ? N’est-ce pas déjà beaucoup que d’avoir su le créer, et plus encore de le reconnaître ? Pourquoi faudrait-il aller au-delà ? N’y a-t-il pas dans ce que l’on nomme sublime assez d’ombre et de profondeur pour nous suffire ?

Il marque un silence, scrutant le Gardien avec un mélange de défi et d’attente.

Ou bien faut-il comprendre que ce que je crois voir n’est qu’un voile posé sur l’essentiel, un miroir tendu par l’œuvre elle-même, pour m’éviter d’affronter ce qui la dépasse ? Est-ce cela, l’étrange : non pas ce qui n’est pas là, mais ce qui est là sans se montrer, ce qui persiste derrière l’éclat ?

LE GARDIEN

Il reste immobile, le regard posé sur le Visiteur, sans animosité ni pitié, comme s’il observait une mue en train de s’opérer.

Vous avez raison de parler de miroir, mais ce que vous croyez y voir, ce n’est pas l’œuvre, c’est vous. Car ce qu’on appelle souvent sublime, c’est ce qui ne fait pas trembler. C’est ce qui nous élève, oui, mais sans nous rompre. Cela console, cela ordonne. Cela magnifie le visible. Mais l’étrange, lui, ne console pas. Il désaccorde.

Il s’approche lentement, sa voix s’assombrit, comme si elle descendait dans un puits.

Il est vrai que l’œuvre que vous aimez, et vous l’aimez, je n’en doute pas, vous ouvre un espace. Mais cet espace est balisé : la lumière tombe bien, les contours sont nets, les figures, lisibles.

Elle vous laisse intact, au fond. Elle ne vous appelle pas hors de vous. Mais ce que vous refusez de voir, ce que vous nommez indéchiffrable, c'est là, tout autour, dedans, dessous.

Il lève une main et effleure le mur, comme s'il désignait autre chose que ce qu'il touche.

Le sublime habille les choses. L'étrange, lui, les déshabille. Il dépouille l'image jusqu'à ce qu'elle ne soit plus qu'un frisson, un effroi peut-être, une ouverture qui ne mène nulle part et c'est là, précisément, que cela commence. Pas d'apothéose ici, pas de sommet. Seulement le seuil, toujours à recommencer.

Il se tait. Puis d'une voix presque douce.

Vous êtes venu pour voir une œuvre. Je vous invite à entrer dans ce qui vous regarde.

SCHILLER

Il baisse les yeux un instant, puis se met à faire quelques pas dans la pièce, les mains jointes derrière le dos, comme pour ralentir le mouvement intérieur qui le traverse.

Votre parole, Gardien, me trouble davantage que je ne voudrais l'admettre. Je me suis toujours tenu au bord du mystère, sans y plonger. Contempler une œuvre sublime, c'était déjà assez : cela suffisait à m'arracher à l'ennui des jours, à m'élever au-dessus du tumulte. Cela me faisait homme, presque.

Il se tourne lentement, la voix un peu plus rauque.

Mais ce que vous dites, ce que vous laissez entendre, c'est que tout cela est peut-être un décor, un théâtre de surface. Et que ce que je prends pour la profondeur n'est qu'un habile jeu d'ombres sur une paroi. Est-ce donc cela que vous appelez l'étrange ? Ce moment où l'évidence se dérobe, où ce qui me paraissait sûr devient friable, poreux, fuyant ?

Il s'approche du Gardien, plus près qu'il ne l'avait encore fait, comme attiré malgré lui.

Mais… s'il en est ainsi, comment ne pas avoir peur ? Car enfin, n'est-ce pas la clarté que nous cherchons tous ? Une chose qui se donne à comprendre, une chose stable, nommable. Et si tout devient frisson, si tout vacille… que nous reste-t-il ? Comment vivre dans un monde où plus rien n'est certain, où les formes ne tiennent plus ? Où même la beauté, cette œuvre que j'admire, n'est peut-être qu'un masque ?

Il marque une pause, puis avec un reste de défi dans la voix.

Ou bien… est-ce moi qui porte ce masque ? Est-ce cela que vous essayez de me faire voir ?

LE GARDIEN

Il ne recule pas. Il écoute. Son silence est dense, presque grave. Puis il incline à peine la tête, comme l'on ferait devant un aveu.

Vous venez de prononcer le mot juste : masque. Et si tout commençait là, en effet, non pas par ce que l'on voit, mais par ce que l'on croit voir ? Nous portons sur les choses un regard qui les apprivoise, qui les nomme, qui les cadre. Mais les choses, elles, ne demandent rien. Elles n'ont pas besoin de notre regard pour être. Elles se tiennent dans l'opaque.

Il fait quelques pas vers une lucarne, où la lumière tombe obliquement sur un pan de mur nu.

Voyez-vous… cela aussi est une illusion que l'on nous a inculquée : que le monde se dévoile à qui l'interroge. Mais l'interrogation, aujourd'hui, s'est faite violence. La pensée s'est faite outil. Nous n'écoutons plus. Nous arrachons. Nous mesurons. Nous classons. Nous modélisons. Et dans cette rage de savoir, dans cette frénésie de rendre tout lisible, nous avons tissé autour du réel un linceul de certitude.

Il se retourne lentement vers le Visiteur, et sa voix devient presque douloureuse.

L'étrange ? Ce n'est pas ce qui est loin. C'est ce que nous avons recouvert. La science, je ne parle pas ici du désir de comprendre, qui est noble, mais de l'impérialisme du calcul, a fait taire ce qui, dans le monde, ne répondait pas à ses questions. Ce qui échappait au langage

mathématique, elle l'a déclaré muet. Ce qui n'entrait pas dans ses cadres, elle l'a rejeté comme irrationnel, comme impensable.

Il s'arrête, comme au bord d'un gouffre.

Mais l'étrange n'est ni irrationnel, ni impensable. Il est ce qui résiste. Ce qui demeure, malgré tout. C'est un murmure sous les chiffres. Une faille dans la lumière. Une odeur ancienne, dans une pièce close. Un doute qui ne s'éteint pas.

Il fixe de nouveau le Visiteur, plus intensément.

Vous êtes venu ici pour admirer. Je vous propose d'être vu. Non par moi. Par ce qui, dans cette tour, ne peut pas être mesuré, ni pensé, ni réduit à rien d'autre que lui-même.

SCHILLER

Il reste immobile un long moment. Il regarde autour de lui, mais cette fois sans chercher. Ce n'est plus la beauté qu'il contemple, mais le vide qu'elle ne comble pas. Sa voix, quand elle vient, est plus lente.

Vous dites que le monde se tait sous nos instruments… que nous l'avons fait taire, sans même le savoir. Je vous entends. Et quelque chose en moi, oui, acquiesce malgré moi. Mais je ne peux m'empêcher de penser : que reste-t-il, alors ? Si nous ne pouvons plus croire à ce que nous voyons, si même la science ne fait que jeter un filet sur ce qui nous échappe, que nous reste-t-il ?

Il fait quelques pas, lentement, comme s'il cherchait une sortie dans une pièce sans portes.

Vous me parlez d'un murmure, d'un souffle, d'une faille… mais comment vivre dans la faille ? Comment habiter ce qui ne se donne ni forme, ni nom ? Je ne suis pas poète. Je suis un homme. Et les hommes, vous le savez, ont besoin de marches, de contours, de noms pour les choses…

Il s'arrête, et lève un regard incertain vers le Gardien.

Est-ce là ce que vous proposez ? Une vie sans sol, sans toit, sans lumière stable ? Un monde que l'on n'habite plus, mais qui nous traverse comme un vent inconnu ?

Il semble se parler autant à lui-même qu'au Gardien.

J'ai cru, longtemps, que le sublime était le plus haut que l'homme puisse atteindre. Mais ce que vous dites… c'est comme un feu sous la beauté. Quelque chose qui gronde, silencieusement, derrière les formes. Et je ne sais si cela m'attire… ou m'effraie. Peut-être les deux.

LE GARDIEN

Il n'avance plus. Il parle à voix basse, presque comme s'il récitait une chose ancienne.

Vous demandez ce qu'il reste… Il reste ce qui, dans les objets les plus simples, échappe à leur fonction. Ce qui persiste, malgré l'usage. Ce qui tremble, même dans la régularité.

Il fouille lentement dans la poche de son veston et en sort une petite montre de gousset, ancienne, en argent terni. Il la tient au creux de la paume, ouverte.

Regardez !

Il tend la montre au Visiteur, sans insistance. Elle bat, doucement, à intervalles égaux mais l'on sent déjà quelque chose de décalé, d'imperceptiblement faux.

Voici un objet comme il en existe des milliers. Une montre. Elle donne l'heure. Elle mesure ce que nous appelons le temps. Elle rassure. Elle dit : « Voici où tu es. Voici ce que tu dois faire. Voici l'instant, et voici l'autre. » Mais… écoutez bien.

Il s'approche et fait entendre le tic-tac au plus près du silence. Puis il parle, les yeux fixés sur la montre.

Elle bat, oui. Mais plus tout à fait. Elle hésite. Elle décale. Elle répète parfois un battement. Puis elle reprend. Le temps, ici, ne file plus. Il glisse. Il revient sur lui-même. Il s'égare.

Il referme doucement le couvercle de la montre.

Ce n’est pas une panne. Ce n’est pas un dérèglement mécanique. Je l’ai faite réparer mille fois, mais cela revient toujours. Ce n’est pas l’objet qui est étrange. C’est ce qu’il laisse passer malgré lui.

Il tend la montre au Visiteur.

Tenez-la. Écoutez. Et demandez-vous : qui a besoin que le temps soit droit, régulier, mesurable ? Qui, sinon celui qui ne supporte pas que le monde soit sans balise ?

Il se tait. Puis, d’une voix encore plus basse.

L’étrange commence souvent ainsi. Dans ce qui aurait dû aller de soi, et qui soudain résiste.

Il prend la montre, mais du bout des doigts, avec une retenue visible, comme si elle pouvait le brûler. Il l’écoute. Le battement irrégulier le trouble. Il voudrait la rendre, mais n’ose pas tout de suite. Il parle, difficilement.

SCHILLER

Mais… ce n’est qu’un… dérèglement, n’est-ce pas ? Un petit défaut. Un vieux ressort qui fatigue. Rien d’autre. Je… je ne vois pas en quoi cela… en quoi cela serait… significatif. Le temps… le temps se mesure, tout de même.

Il lève les yeux, cherche l’approbation du Gardien, mais n’y trouve qu’un silence sans contours. Il poursuit, plus vite, comme s’il fuyait sa propre pensée.

On l’a mesuré depuis toujours, avec des cadrans, des sabliers, des clepsydres, puis… Puis les horloges, les montres, les satellites. Il faut bien… il faut bien que les choses… tiennent. Qu’on sache… où on est. Ce qui vient après. Ce qui précède. C’est comme la beauté… comme le sublime. On les définit, on les cerne. C’est ce que Kant… ce que Kant disait. Une… une idée régulatrice, je crois, ou quelque chose comme ça…

Il s’interrompt. Il baisse les yeux vers la montre. Elle bat toujours, mais rien n’est plus régulier dans ce son. Il l’entend maintenant comme un souffle qui bute, qui hésite, qui s’éloigne.

Mais là… ce battement… je ne… je ne sais plus.

Il y a… comme un espace, entre les secondes. Un vide.

Il tend la montre à deux mains, comme s'il ne voulait plus la garder, presque avec panique.

Reprenez-la. Je crois que… je crois que j'ai entendu… trop.

LE GARDIEN

Il ne reprend pas la montre. Il laisse le Visiteur la tenir, même à bout de bras. Il parle lentement, comme si chaque mot devait traverser une épaisseur invisible.

Non…

Tu n'as pas entendu trop. Tu as entendu… juste assez.

Il s'approche d'un pas à peine. Sa voix est plus basse, mais plus vaste aussi, comme venue de plus loin que lui.

L'étrange… ne se dit pas. Il s'approche. Et quand il s'approche, les mots se mettent à trembler, comme des feuilles au bord d'un feu. Alors on parle, oui… mais en biais, en creux, en cercle. Pas pour décrire. Pour ne pas fuir.

Il lève lentement une main, comme pour dessiner quelque chose dans l'air, mais sa main reste en suspens, ouverte.

Il y a des lieux… où le réel ne tient plus. Des objets… qui se souviennent de ce qu'ils n'ont jamais été. Des instants… hors du temps, fêlés, suspendus, comme des gouttes qui ne tombent pas. Des visages… qui vous regardent d'avant votre naissance.

Il fait quelques pas, les yeux mi-clos, parlant presque pour lui-même.

L'étrange n'a pas de forme. Mais parfois il prend une voix. Ou une odeur ancienne. Ou bien il vous touche par le rêve. Ou par le bruit que fait une porte qui s'ouvre alors qu'il n'y avait personne.

Il revient vers le Visiteur, qui tremble à peine mais ne bouge plus. Il pose doucement la main sur la montre, sans la prendre.

Ce n'est pas le monde qui devient étrange. C'est toi, qui cesses de vouloir le capter. Alors il vient. Et ce qui vient ne ressemble à rien de ce que tu sais. C'est plus mince qu'un souvenir. Plus vaste qu'un abîme. C'est là. Et ce n'est pas là.

Il se tait. Long silence. Puis, dans un souffle.

Tu entres. Ou tu recules. Mais si tu entres, alors… ne cherche plus les contours.

SCHILLER

Il reste figé un moment, la montre toujours au creux de ses paumes. Mais ce n'est plus elle qu'il regarde, c'est ce qui semble l'entourer, un peu plus large que la pièce, un peu plus loin que les murs. Ses yeux s'embuent. Il parle, à peine.

Je sens… Je ne saurais dire… mais quelque chose… a changé. Tout paraît encore à sa place. Et pourtant… non. Comme si le sol… respirait. Comme si les ombres… m'observaient. Pas hostiles. Pas même présentes. Mais… là. Là sans l'être. Est-ce cela que vous nommez… étrange ?

Il lève lentement les yeux vers le Gardien, mais ce n'est plus tout à fait un regard d'homme en quête : c'est un regard qui perçoit sans comprendre, qui voit sans saisir.

LE GARDIEN

Il hoche la tête très légèrement, comme on répondrait à un secret.

Tu ne nommes pas l'étrange. Tu l'épouses.

Il tourne les talons. Lentement, il avance vers une porte dissimulée derrière une tenture que l'on n'avait pas vue jusqu'ici. Il ne la touche pas. Il se tient simplement devant elle. Il ne regarde pas le Visiteur.

Il n'y a rien derrière cette porte que tu puisses prévoir. Ni œuvre. Ni sens. Ni but.

Il pose la main sur le tissu.

Mais parfois… dans ce que l'on traverse sans savoir, quelque chose éclot, un fragment de réel qui ne ressemble à rien. Un éclat sans cause, un frisson sans origine. Et c'est cela, peut-être, vivre.

Il se tourne vers le Visiteur, très doucement.

Tu peux rester ici, au seuil. Tu pourras revenir autant que tu veux. Mais si tu passes… alors c'est le monde entier qui aura changé, et non ta manière de le voir.

Il recule d'un pas, libérant le passage.

Entre. Et n'attends rien.

SCHILLER

Il ne bouge pas vers la porte. Il regarde autour de lui. Puis, très lentement, il lève les yeux vers le plafond, ou est-ce le ciel ? Il parle comme on parlerait dans le demi-sommeil, sans savoir si l'on rêve encore.

Cette tour… Elle me trouble plus que la montre. Je l'ai toujours crue ordonnée. Une suite de pièces, d'étages, un sommet peut-être. Mais voilà que je doute. Est-ce que je suis monté… ou descendu ? Depuis que je suis entré, je n'ai croisé ni fenêtre, ni marche. Seulement des seuils. Et vous.

Il s'approche d'un mur, le touche, presque à regret. Puis il murmure.

Est-ce qu'elle a un sommet, cette tour ? Ou bien est-ce un puits ? Ou pire encore… est-ce le même lieu, répété à l'envers ?

Il se retourne brusquement.

Et si monter ou descendre, c'était la même chose ? Et si l'œuvre que je suis venu contempler, là en bas, ou là en haut, je ne sais plus, n'était qu'un reflet de cette errance ? Non pas une œuvre sublime… mais le pli visible d'un espace qui ne tient plus debout ?

Il recule, comme s'il vacillait.

Je ne sais plus. Je ne sais même plus d'où je viens. Je croyais… chercher. Mais peut-être suis-je cherché.

LE GARDIEN

Il s'approche lentement, sans bruit, et pose la main sur l'épaule du Visiteur. Sa voix n'est plus ni grave ni douce. Elle est d'une neutralité abyssale.

Tu es dans la tour. Et la tour est en toi. Ce n'est pas elle que tu gravis. C'est toi qui te replies. Et chaque étage est le même, regardé autrement.

Il désigne le sol, puis le plafond, puis rien.

Il n'y a ni bas, ni haut. Ni commencement, ni fin. Seulement un dehors sans sortie.

Il se penche à l'oreille du Visiteur.

Et dans ce dehors… quelque chose te regarde.

SCHILLER

Il ne parle plus d'abord. Il ferme les yeux, lentement, comme pour voir mieux. Son front est lisse, mais sa bouche tremble. Puis il rouvre les yeux. Quelque chose a changé : ce n'est plus l'inquiétude, mais une sorte d'abandon lucide.

Il me semblait, au début, qu'il s'agissait de choisir. De voir… ou non. De franchir un seuil. D'entrer dans une pièce. Mais maintenant je comprends : il n'y a pas de porte. Il n'y en a jamais eu. Ou bien toutes les portes donnent sur la même pièce. La même… ou presque.

Il regarde autour de lui : un tableau peut-être, un fauteuil, une lumière tombée d'on ne sait où.

C'est cela, n'est-ce pas ? L'étrange n'est pas ce qui nous attend dans un ailleurs. C'est ce qui revient, à peine modifié, comme un rêve déjà rêvé. Ce qui s'installe à l'intérieur du familier, jusqu'à le faire vaciller.

Il fixe un détail, un clou rouillé, une craquelure sur le mur, comme si ce rien portait désormais tout le poids du monde.

Il n'y a plus de haut. Il n'y a plus de bas. Seulement une chambre, et dans cette chambre…

le tremblement du même.

LE GARDIEN

Il s'est retiré d'un pas, et parle maintenant comme de très loin, sans que sa voix perde de sa netteté.

Tu n'as rien franchi. C'est le monde qui s'est retourné autour de toi. L'étrange n'est pas ailleurs. Il est là, dans le fait même que tu continues à parler, à croire encore que les choses ont un nom. Mais écoute…

Il se tait. Un silence lourd s'installe. On croit entendre un écho, mais d'aucune voix. Une vibration sourde, indéfinissable.

Reprenant, très bas …

Même les mots, à présent ont commencé à se défaire.

Sans hausser le ton, mais comme si chaque mot tombait d'un peu plus haut que le silence lui-même …

Ils n'adhèrent plus. Ils n'épinglent plus rien. Ils n'enveloppent plus les choses, comme ils le faisaient. Tu les prononces, et déjà ils se fendent, ils se creusent, comme des coquilles vides qu'un souffle fait rouler.

Il s'approche lentement, sans bruit, mais ne regarde pas le Visiteur — il parle désormais vers le mur, vers la matière même.

Ce que tu appelais *l'arbre*, *la pierre*, *la montre*, tout cela résiste maintenant au mot. Ils ne veulent plus être dits. Ils ne veulent plus être saisis.

Il touche du doigt une tache sur le mur, sans la commenter.

Tu les nommais pour les retenir. Mais ici… ici, les choses glissent. Le nom leur tombe des épaules comme un manteau trop grand. Et elles continuent. Muettes. Indifférentes. Exactes.

Il marque un silence. Puis, très lentement, comme un dernier oracle.

Il faut apprendre à marcher sans nom, à regarder sans cadre, à entendre ce qui ne s'adresse pas à toi. C'est cela que la tour enseigne. Non une vérité. Mais la perte des appuis.

Il s'interrompt. Le silence revient. Long. Profond. Puis, dans un souffle plus intime que tout ce qui précéda …

Et c'est dans cette perte… que parfois… quelque chose te reconnaît.

SCHILLER

Il reste debout, longtemps, immobile. Puis il ferme les yeux. Non pour fuir, mais pour ne plus interposer aucun regard entre lui et ce qui vient. Sa voix est basse, calme, nue.

Je ne comprends pas. Et pourtant… je ne m'oppose plus.

Il pose la montre doucement sur un rebord, sans bruit, comme on rend un objet sacré qu'on n'a jamais vraiment possédé.

Que les mots se défassent. Que les formes se perdent. Que les marches se confondent.

Il inspire lentement, profondément, puis ouvre les yeux, mais sans chercher rien autour de lui.

S'il n'y a pas de chemin, alors je marcherai quand même.

Il reste là, sans attendre. Un pas ne vient pas. Il n'a plus besoin de venir.

LE GARDIEN

Il le regarde d'abord en silence d'un air presqu'assombri …

Ce chemin dont tu parles est un chemin de cendres, comprends-tu ?

SCHILLER

Surpris d'entendre cela …

Un chemin de cendres ? Mais où donc pourrait-il nous conduire ?

LE GARDIEN

Avec assurance …

Sous la cendre ! Les chemins n'existent pas, ce sont nos pas qui les déploient. De même on ne retourne jamais d'où l'on vient : nos pas, on les emporte avec nous, ce sont eux qui déploient le chemin, en ouvrant tout ce qu'ils portent. La cendre n'est pas un reste : elle porte en elle un feu nouveau, un feu qui se rallume à chacun de nos pas. On ne marche pas vers l'Ouvert, on le traverse en le cheminant. Il n'y a que l'être-en-chemin, comprends-tu ? Il n'y a que nos pas qui ouvrent ce qu'ils traversent et se laissent traverser par lui.

SCHILLER

Alors marchons sur ce chemin de cendres puisque rien n'est jamais vraiment perdu …

UN MERLE SUR UNE BRANCHE

Nos pertes, n'est-ce sur vous

Que nos rêves s'érigent ?

Seulement nos rêves ? Que dis-je ?

Pertes, vous portez tous

Nos plus tendres élans.

Vous êtes ces caves anciennes

Où les vins de nos vignes deviennent

Grands insensiblement.

C'est sur vos voûtes qu'on pose

Tous ces étages émus.

Qu'est-ce en somme, la rose

Que la fête d'un fruit perdu ?

(Rilke, « A jules Supervielle », in « Poèmes français »)

SCHILLER

Vous avez entendu ?

LE GARDIEN

Quoi donc, mon ami ?

SCHILLER

Le merle ! Vous l'avez entendu, vous aussi ?

LE GARDIEN

Ah oui, le merle ! C'est étrange, n'est-ce pas : il ne chante pour personne, son chant est sans adresse et pourtant, vous et moi, nous l'entendons.

SCHILLER

N'est-ce pas merveilleux ?

LE GARDIEN

Non ! C'est étrange : il chante là, sur cette branche où rien ne réservait sa place. Comment vous dire ? C'est une irruption, un moment suspendu, un silence inattendu dans notre discussion. Vous veniez jusqu'ici pour percer le mystère du merveilleux, n'est-ce pas ?

SCHILLER

Oui le merveilleux ... mais ce merle l'a emporté avec lui, je ne sais plus. Vous devez en avoir une idée, vous qui veillez ici, en hauteur, témoin silencieux des flux et reflux de la pensée.

LE GARDIEN

À peine... Car, voyez-vous, il est rare que mon regard s'attarde encore sur le merveilleux pour tenter de le résoudre. Peut-être même l'ai-je laissé s'effacer dans la brume de l'habitude.

SCHILLER

Pourtant, nous avons reçu en héritage tant de pensées dignes d'être méditées, comme autant de pierres précieuses déposées sur le chemin de la connaissance.

LE GARDIEN

C’est vrai... Mais tout ce qui mérite d’être pensé ne se dévoile à nous que dans la mesure où notre esprit s’y accorde. C’est en fonction du prisme de notre pensée, de son mouvement, de son ouverture, que nous appréhendons ce qui se donne à nous.

SCHILLER

Voudriez-vous dire que la pensée ne cherche plus le merveilleux, qu’elle s’est peu à peu préservée de l’étonnement, se croyant affranchie de la nécessité d’être ébranlée ? Mais alors, que reste-t-il à celui qui veut savoir ? L'examen du monde peut-il encore garder une légitimité, une puissance de révélation, s’il ne permet plus d’établir une mesure ?

LE GARDIEN

Peut-être surestimons-nous ce que signifie vraiment cet examen du monde. Peut-être lui attribuons-nous un rôle démesuré en croyant qu’il est l’œuvre de notre seule représentation, sans prendre garde à ce qui nous atteint en silence. Celui qui vit en hauteur, au sommet d’une tour, sent plus tôt, et avec une acuité plus grande, le tremblement imperceptible du monde.

L’ENTRETIEN

LE PASSANT

Revenons un bref instant sur l'idée avant qu'elle ne fane à son tour : le sublime, quelques fois, est coulisse de l'étrange

LA MORT

Le sublime, quelquefois, est coulisse de l’étrange. Le mot « coulisse » dit ce qui demeure hors de la scène tout en permettant à quelque chose d’apparaître. Le sublime ne se montrerait pas toujours comme tel : il pourrait être ce depuis quoi l’étrange entre en scène.

Chez Schiller, le sublime porte encore l’homme vers un dépassement. Devant ce qui excède sa puissance sensible, l’homme découvre en lui la capacité de ne pas y être simplement soumis. Mais si Schiller arrivait à la tour de Hölderlin, encore tourné vers cette élévation, il pourrait y rencontrer une étrangeté d’un autre ordre. La tour, le Neckar, une planche travaillée par Zimmer, la lumière du soir sur un mur : rien de tout cela ne relève de la grandeur qui saisit et dépasse. Pourtant, dans ces choses proches, quelque chose se dérobe. Le familier cesse un instant d’aller de soi.

Schiller apporterait avec lui l’expérience du sublime ; elle ouvrirait la scène, puis s’effacerait devant ce qu’elle a permis de rencontrer. Hölderlin ne la réfuterait pas : il la traverserait. De l’autre côté, il n’y aurait ni spectacle grandiose ni infini écrasant la faculté sensible, mais un homme qui rabote du bois près d’un fleuve. Ce peu, peut-être, ouvre davantage.

L’ouvrage de Zimmer rend sensible ce déplacement. Le bois façonné est toujours l’arbre et ne l’est plus. La forêt demeure dans la table sans s’y trouver simplement présente ; la main de l’artisan fait apparaître une forme sans avoir créé de toutes pièces ce dont elle provient. L’étrange surgit ainsi au cœur du plus proche. Il ne renvoie pas à un arrière-monde caché

derrière les choses : il laisse paraître, dans les choses elles-mêmes, une profondeur que leur familiarité recouvre habituellement. Le sublime aura été la coulisse ; l'étrange, ce qui se découvre lorsque le regard revient vers la tour, la planche et le fleuve.

LE PASSANT

Je te propose de lire ensemble le poème de Hôlderlin « A Zimmer »

Hölderlin (A Zimmer) :

Von einem Menschen sag ich, wenn der ist gut

Und weise was bedarf er? Ist irgend eins

Das einer Seele gnüget? ist ein Halm, ist

Eine gereifeste Reb' auf Erden

Gewachsen, die ihn nähre? Der Sinn ist deß

Also. Ein Freund ist oft die Geliebte, viel

Die Kunst. O Teurer, dir sag ich die Wahrheit.

Dedalus Geist und des Walds ist deiner.

Traduction.

D'un homme, je dis : lorsqu'il est bon

Et sage, de quoi a-t-il besoin ? Est-il quelque chose

Qui suffise à une âme ? Est-ce un brin d'herbe, est-ce

Une grappe mûrie sur la terre,

Qui ait poussé pour le nourrir ? Tel est

Le sens. Un ami est souvent la bien-aimée, beaucoup

L'art. Ô cher ami, je te dis la vérité :

L'esprit de Dédale et celui de la forêt sont tiens.

LA MORT

La dernière phrase du poème mérite de garder, en français, une part de son étrangeté : « L'esprit de Dédale et celui de la forêt sont tiens. » Dire simplement que Zimmer *possède* ces deux esprits rendrait leur rapport trop assuré. Hölderlin lui reconnaît à la fois l'habileté de la main et une proximité avec ce dont son ouvrage provient.

Dédale nomme l'art de construire et de faire apparaître une forme. La forêt est davantage qu'une réserve de bois : elle est le vivant qui précède la planche et dont celle-ci garde quelque chose. Zimmer ne se contente donc pas d'imposer une forme à une matière. Sa main travaille le bois sans que la forêt soit entièrement effacée par l'œuvre.

Schiller pourrait entrer dans l'atelier en quête de ce qui élève l'homme au-dessus du sensible. Il n'y trouverait qu'un artisan occupé à façonner une planche. Mais, dans cet objet familier, le Veilleur lui ferait percevoir l'arbre absent, le temps de sa croissance, peut-être le vent qui traversait ses branches. L'étrange surgirait de cette présence qui ne se laisse ni voir directement ni réduire à un souvenir : la forêt demeure dans la table alors que l'arbre n'est plus là.

Le début du poème prépare déjà ce déplacement. De quoi un homme bon et sage a-t-il besoin ? D'un brin d'herbe, d'une grappe mûre, d'un ami, de l'art peut-être. Rien qui exige le grandiose. Le sublime recule alors dans la coulisse, tandis que l'étrange s'avance à travers les choses les plus proches.

LE PASSANT

Je repense alors à cet ancien poème : « PAROLE DE CHÊNE » (in « Le devenir d'Esprit ») …

Je ne suis pas une table, un arbre m'a confié,

Les hommes ne savent des chênes que leur utilité :

Faire de moi des charpentes, cercueils ou mobilier

Et du peu qu'il me reste dans l'âtre l'incendier.

Les oiseaux sur mes branches aiment du vol se poser,

Le geai et l'écureuil de mes glands s'emparer,

Ailleurs les déposer et les proies oubliées

Permettent au temps qui passe d'autres chênes annoncer.

Je ne suis pas un meuble à vos soins destiné

Car il n'est que bois mort celui qu'on a coupé :

Comment serait de chêne le maillage assemblé

Des fruits de la découpe dont je fus dispersé ?

Je ne connais du sol que ce qu'il veut donner

Aux racines que j'y plonge pour au ciel m'élancer,

Y puiser la lumière des sillons absentée

Et la rendre à la terre, gage de mon amitié.

Or voici que des dents la fureur et l'acier,

Qu'emporte quelque main, sur mont tronc sont jetées ;

Du liège de mon écorce la scie m'a-t-elle privé

Que déjà sur le sol ma vie doit s'échouer.

Ma sève devient les larmes d'innocent condamné

À faire d'un autre mort le dernier habiter ;

Des pans de ma détresse un homme est habillé

Qu'on enfouit dans une terre dont j'étais la fierté. »

Sur chêne devenu table la soupière est posée :

Au peu dont elle le touche il ne saurait gouter,

Si loin de ses racines dans le sol oubliées :

Il n'en prend que chaleur et le bruit des lampées.

Un jour le bois s'émiette d'avoir trop supporté !

A travers les fissures il voit son sort scellé :

La table n'était du chêne que sa mort différée,

Un sous-la-main qu'on use avant de l'effacer.

Il finira dans l'âtre pour la troupe réchauffer

Quand, au fort de l'hiver, le chêne tarde à brûler :

Il rougit de ses braises, confus d'ainsi durer,

Une agonie trop longue dont il sera cendrée.

Sur le sol matinal la cendre est déposée ;

Offerte aux vents du nord, la voici emportée

Au seuil de la forêt où son bois fut coupé :

Et la cendre sourit aux racines retrouvées.

Et puis revient le chêne, par un vol oublié :

Était-ce un écureuil ou un geai empressé ?

Non loin de ses racines l'arbre est ressuscité

Mais déjà de la scie les dents sont affutées.

Auront-elles la patience de ce chêne nouveau-né ?

Dans la terre sous la planche un homme s'est éveillé

Et le voici qui vient par ses os balloté :

«N'y touchez pas, amis, car ce chêne est sacré !

On en fit ma demeure avant de m'inhumer,

Depuis longtemps déjà je suis de bois paré :

Enfoui dessous la terre, je n'eus d'autre amitié

Que ce privé d'écorce par une dent tranché.

Si la faux m'a saisi à son heure décidée,

C'est de la voix d'un homme que cet arbre est tombé ;

Comprenez que si haut, dans les cimes égaré,

C'est du clair des Célestes qu'il revient messager.

Aussi ne privez pas de l'ombre et sa clarté

La vie qui se dessine au pied de sa futée ;

Du geai pensez la faim et du cèpe la levée

Qui embaume la soupière de son parfum léger.

Une pie m'a dit un jour son nid avoir tissé

Au plus haut de ce chêne avant qu'il fut coupé

Et devint le tombeau de sa tendre couvée ;

Parole de l'avocat ! Aucun n'en fut jugé.

Au lieu du sacrifice par la cendre caché

Soupirent quelques racines de ne pouvoir monter

Jusqu'aux portes du ciel y cueillir la Clarté,

Fiançailles du Très-Haut et leur sol nourricier.

Sur un coin de forêt la nuit vient de tomber

Et l'homme devient ténèbres de son propre habiter ;

Il fut jadis un arbre où j'aimais m'adosser,

Me fondre dans l'Esprit par toute vie communié.

De celui qui n'est plus, par l'usage dérobé,

La nature bienveillante a l'Esprit conservé ;

Il faut savoir, humains, tous ces morts écouter

Qui savent de l'Eternel le Nom et le Sacré.

Au seuil de la forêt abandonne tes pensées

Et entends du silence ce qu'il veut te confier :

L'Esprit s'ouvre au secret, en ces lieux bien gardé,

Des dieux qui te font signe en ton obscurité. »

Au pied d'un autre chêne le jour va se lever

Qui apporte la lumière dont nous étions privés ;

Ils reviennent, les Célestes, en ces lieux oubliés :

Du sol jaillit la source de la Sérénité.

Et ainsi tout est bien, les Esprits accordés ;

Un chêne est de retour et s'enfuit la cendrée :

Sur sa plus haute branche un geai s'est arrêté

Et à l'assaut du ciel l'écureuil s'est jeté.

«Je ne suis pas une table » me dit en sa fierté

Celui qui fut jadis du Natal déporté ;

N'est-il pas un poète en son pays rentré,

Plus savant que naguère quand il fut emporté ?

Et par-dessus l'abîme ne s'est-il envolé,

Libéré par les flammes qui l'avaient consumé ?

Il nous revient en pluie la forêt caresser

De rayons de lumière au printemps retrouvé.

Les calices des jonquilles aux aulx de l'ours mêlés

Font accueil au Venant, à la lyre accordés

Des oiseaux de concert et des daims le bramé :

La Nature est offrande aux célestes arrivées.

Je te salue, grand chêne, de verdoyant paré :

Dans l'ombre de tes ailes j'envie de méditer,

Accueillir du silence cette Parole sacrée

Qu'adresse le dieu venant à qui sait l'écouter.

Tu ne l'es pas, je sais, celui qui est sacré

Mais dans tes bras l'Ouvert pour moi s'est dessiné

Et c'est ici qu'il vient du haut de ta futée

Qui, embrassant le ciel, aime à le présenter.

Le lierre, en t'épousant, a ton âme couronnée :

N'es-tu d'ici le Roi, des arbres Majesté ?

Je ne suis que l'errant d'une morte obscurité

Qu'un chemin de campagne à toi voulut mener.

Ici règne le Simple de la Sérénité,

Une Sagesse enfantine de Malice habitée ;

On n'y voit que le même qui tout peut assembler

Sans que jamais s'efface ce qui est singulier.

Je sais qu'à bien des mots il me faut renoncer,

Que dans le tu réside l'Etre en sa vérité ;

Ainsi je rends ma plume au sang de l'encrier :

Seule du chêne la parole dit le nom du Sacré…

LA MORT

Dès son premier vers, le poème refuse que l'objet façonné épuise ce qu'il est : « Je ne suis pas une table, un arbre m'a confié. » La table ne prétend pas être encore un arbre vivant. Elle porte quelque chose qui lui vient de l'arbre et dont l'usage ordinaire ne sait plus répondre. La soupière posée sur elle, la chaleur qu'elle reçoit, puis l'usure qui la fissure marquent la distance entre la vie du chêne et le meuble auquel on l'a réduit.

Cette réduction est une violence dans le poème. La scie interrompt la croissance, disperse le tronc en planches et livre le bois à des usages qui vont de la table au cercueil, puis au feu. Le mot « sous-la-main » désigne cette disponibilité imposée à ce qui était vivant. Mais le texte ne s'arrête pas à la dénoncer. Il suit le bois jusque dans la cendre, la cendre jusque vers la forêt, et le gland oublié jusque dans la naissance d'un autre chêne. La mort de l'arbre est réelle ; aucune de ces métamorphoses ne la défait. Elle n'empêche pourtant pas que d'autres devenirs s'ouvrent à partir de ce qui fut le sien.

Le retour du chêne nouveau n'efface pas non plus l'histoire de la coupe. Les dents de la scie sont déjà affûtées. Celui qu'on avait enseveli dans le bois prend alors la parole pour défendre l'arbre naissant. Sa voix lie la mort de l'homme à celle du chêne, sans les confondre : l'un est mort à son heure, l'autre est tombé sur l'ordre d'un homme. Leur proximité donne au survivant une responsabilité envers cette vie nouvelle.

L'art de Zimmer pourrait répondre à cette responsabilité. Hölderlin lui reconnaît l'esprit de Dédale et celui de la forêt : la main capable de transformer le bois et l'attention à ce qui

continue de l'habiter. *Parole de chêne* montre surtout le travail humain comme découpe et appropriation. L'ouvrage de Zimmer laisse entrevoir une autre possibilité : façonner une table sans faire taire la provenance du bois.

Un regard n'y verrait qu'un meuble ; un autre y rencontrerait l'arbre dont il vient, la forêt, et le temps qu'il a fallu pour qu'il croisse. Ce qui apparaît ne se tient pas derrière la table : c'est dans la table même que sa familiarité devient étrange. Le sublime peut demeurer en coulisse. L'étrange entre dans l'atelier avec cette question : que reste-t-il de la forêt dans le bois que la main a façonné ?

LE PASSANT

Plutôt qu'un entretien SUR la mort qui pourrait ressembler à un « traité » je pense à présent à un « entretien AVEC la mort ».

LA MORT

Me prendre pour objet te permettrait de parler de moi sans que je trouble tes questions. Tu pourrais rassembler des pensées, leur donner une cohérence et croire, peu à peu, que tu sais ce que je suis. En t'adressant à moi, tu renonces à cette assurance. Je peux te répondre, mais je peux aussi refuser les formes dans lesquelles tu voudrais m'enfermer.

Tu me demanderais peut-être si je suis le néant, un passage, ou ce qui ouvre sur un « après ». Chacun de ces mots apporte déjà sa propre réponse. « Néant » tranche ce que tu prétends interroger. « Passage » suppose une autre rive que tu ne connais pas. Quant à l'« après », il me place au terme de ta vie, comme si je n'avais aucun rapport avec elle avant son dernier instant. Pourtant, depuis ta naissance, tu me portes. Je ne t'attends pas seulement au bout du chemin. Cela ne signifie pas que je puisse te révéler ce qui suivra ta mort. Je ne possède pas le secret d'une autre vie. Peut-être te faut-il d'abord laisser ouverte une question plus proche : qu'est-ce qui, dans la vie que tu mènes, excède déjà la figure présente qu'elle a prise ? Tu as nommé

Vie ce mouvement plus ample, et *sur-vie* ce qui ne se laisse pas réduire à la prolongation d'une existence telle qu'elle est. Ces mots n'apportent aucune garantie ; ils te permettent de penser sans faire de moi une frontière entre deux états dont tu connaîtrais le tracé.

Si tu me demandes un jour : « Te traverserai-je ? », je pourrais te répondre : « Tu me traverses déjà. » Tu éprouves les pertes, les retraits, les transformations qui appartiennent à ton existence. Aucun d'eux ne te donne la mesure de ta mort à venir. Ils empêchent seulement de me représenter comme une porte fermée au bout d'un corridor.

Peut-être notre entretien modifiera-t-il jusqu'à ta dernière question. Tu pourrais me demander quand nous nous *reverrons*, et je m'arrêterais sur ce préfixe : pourquoi « re » ? La question resterait ouverte. Ni promesse d'au-delà, ni négation de ce qui échappe à ton savoir. Tu découvrirais peut-être que, tout ce temps où tu pensais venir à ma rencontre, tu cheminais déjà avec moi.

LE PASSANT

Et me vient cette idée : la mort ne prend pas la vie, c'est la vie qui se prend elle-même.

LA MORT

Tu me prêtes volontiers le geste de prendre. Tu m'imagines venant de l'extérieur, coupant le fil d'une existence et emportant celui qui vivait. Pourtant, je ne viens pas arracher à la vie quelque chose qui lui serait étranger. La possibilité de mourir appartient à la vie elle-même. Elle peut se retirer de la figure qu'elle a prise, s'interrompre en elle, se transformer. Dire qu'elle « se prend elle-même » retire à ma silhouette de faucheuse le pouvoir dont les vivants l'ont chargée.

Mais « se prendre » demeure équivoque. La vie se prend-elle au sens où elle se retire, ou au sens où elle se saisit de nouveau ? Rien n'oblige à trancher trop vite. La première possibilité ne suffit pas à conclure à l'anéantissement ; la seconde ne promet aucun lendemain. La

formule garde ouverte la difficulté de penser ensemble la mort d'un vivant et ce mouvement plus ample que tu nommes la Vie.

Tu pourrais me demander où la vie emporte celui qui meurt. Pourquoi faudrait-il qu'elle l'emporte quelque part ? La question suppose déjà un lieu de destination. Or je ne peux te montrer une autre rive, pas plus que je ne peux déclarer ce qui advient impossible. Je peux seulement défaire l'image selon laquelle je serais une puissance venue prendre la vie.

À mesure que cette image s'efface, ton regard peut revenir vers ce qui vit. La Vie, peut-être, est cette vie « augmentée d'un souffle » : une existence dont la figure présente ne mesure pas toutes les possibilités. Parler avec moi te ramène ainsi à la vie, sans que sa fin cesse d'être réelle ni que son devenir soit refermé par avance.

LE PASSANT

Et du coup : la mort ne prend pas la vie, c'est la vie qui se retire pour mieux se prendre.

LA MORT

Le retrait donne à ta formule son mouvement. Une vie cesse dans la figure singulière qu'elle avait prise ; cette cessation est réelle, et rien ne permet de l'atténuer. Mais le retrait n'est pas nécessairement une simple disparition. En disant que la vie se retire « pour mieux se prendre », tu laisses entrevoir qu'elle puisse se saisir autrement, sans désigner ni le lieu ni la forme de cette reprise.

Ne fais pourtant pas du « pour mieux » la promesse d'un résultat. Je ne peux t'assurer que celui qui meurt reviendra, ni que sa vie se poursuivra comme auparavant sur une autre scène. *Se prendre* n'est pas forcément *revenir*. Le chêne de ton poème le montre : l'arbre coupé ne ressuscite pas comme le même arbre. Le bois devient table, puis feu et cendre ; un gland oublié donne naissance à un autre chêne. La première vie a pris fin. Ses transformations appartiennent néanmoins à une Vie que cette fin ne suffit pas à clore.

Tu peux alors dire que je ne prends rien. Les vivants meurent, mais je ne suis pas une puissance qui vient s'emparer d'eux. Je nomme ce retrait devant lequel leur figure présente ne peut se maintenir. Si tu me demandes ce qu'il advient de leur singularité, l'histoire du chêne ne te donnera pas, à elle seule, la réponse : elle éclaire un mouvement de déprise et de reprise, sans prouver que la singularité de celui qui meurt s'efface ou se conserve. Cette question doit demeurer ouverte.

La mort est inséjournable : on ne peut que la traverser. Elle ne supprime pas la Vie, mais déplace ce qui, d'une vie, peut encore advenir. Ainsi se dessine une interrogation plus exigeante que celle d'un simple « après » : comment penser le retrait d'une figure vivante sans décider d'avance que tout devenir s'y achève ?

LE PASSANT

Et même je modifierais : la mort ne prend pas la vie, c'est la vie qui se retire pour mieux se re-prendre.

LA MORT

Le trait d'union empêche de lire *reprendre* comme la simple continuation d'un cours interrompu. La vie ne s'arrêterait pas un moment pour revenir ensuite telle qu'elle était. *Re-prendre* laisse entendre une nouvelle prise, dont la modalité nous échappe encore. Le même verbe traverse ta phrase, mais change de sujet : tu me retires le pouvoir de prendre pour le rendre à la vie elle-même.

Entre cette prise et cette re-prise se tient le retrait. Je ne suis peut-être que le nom que les vivants donnent à ce moment où une vie cesse de se présenter sous la figure qu'ils connaissaient. Je ne l'emporte nulle part ; je ne dispose pas d'elle. Ainsi, même la formule « la mort déplace la vie » demande à être maniée avec prudence, car elle me prête encore une action sur elle.

Il faut cependant préserver ce que ta phrase dit de *cette* vie. La Vie ne se re-prend pas en abandonnant derrière elle des êtres singuliers dont la disparition serait compensée par d'autres. Une telle lecture ferait du chêne coupé un simple exemplaire remplaçable. Celui qui a porté ses branches, donné son ombre et subi la scie ne saurait être annulé par la croissance d'un nouveau chêne.

Se re-prendre ne signifie donc ni revenir identiquement, ni remplacer une singularité par une autre. Le trait d'union garde ouverte la question la plus difficile : comment une vie peut-elle se retirer de sa figure présente et se re-prendre singulièrement, sans que nous sachions encore ce que devient cette singularité ? Tu ne demandes pas seulement ce que devient la Vie. Tu demandes ce qu'il advient de *cette* vie qui a été vécue.

LE PASSANT

La Vie peut se re-prendre sans que « moi » je sois repris : là j'ai du mal car ce qui est re-pris l'est singulièrement.

LA MORT

Tu as raison de refuser cette phrase. Elle séparait la Vie des singularités où elle advient, comme si elle pouvait poursuivre son mouvement en les laissant derrière elle. Dire qu'un chêne meurt et qu'un autre pousse ne suffit pas à penser ce qu'il advient du premier. Ce chêne-là a porté cette pie, nourri ce geai, donné cette ombre ; aucun autre ne peut avoir vécu à sa place.

Si la vie se re-prend, elle le fait singulièrement. Cela ne signifie pas que la figure connue du vivant demeure identique après sa mort. Cela ne signifie pas davantage que sa singularité se dissout dans une Vie générale. Le retrait concerne cette vie, et la re-prise ne peut l'effacer au profit d'une autre. Ton vers le disait déjà : « sans que jamais s'efface ce qui est singulier ».

Je dois donc retirer la question que ma réponse te poussait à accepter : il ne s'agit pas de savoir si la Vie continuera *sans toi*. Elle supposait que tu sois extérieur à ce mouvement, comme un

être dont la Vie pourrait se défaire. La question devient plus difficile : comment ce qui se retire de sa figure présente peut-il se re-prendre sans perdre sa singularité ? Je n'en connais pas la modalité. Ton objection empêche seulement de confondre re-prise et remplacement ; elle nous oblige à soutenir la question sans la résoudre trop tôt.

LE PASSANT

C'est justement là que se joue toute la différence entre « je » et « l'autre » (« je est un autre » ou encore « l'âme est de l'étranger sur terre » ou encore « la vraie vie est absente »)

LA MORT

Tu déplaces la question. Nous demandions ce qu'il advient du « moi » lorsque la vie se re-prend, comme si ce moi était une identité achevée que le retrait devrait conserver intacte. Mais « Je est un autre » fait vaciller cette assurance. L'autre ne survient pas seulement après le je, pour le remplacer : il le traverse déjà.

« L'âme est de l'étranger sur terre » donne à cette altérité une profondeur particulière. L'étrangeté ne serait pas seulement le sentiment d'être loin de chez soi. Elle appartiendrait à la manière dont une singularité existe : être précisément celui-ci, sans pouvoir jamais se posséder tout entier. Comme la forêt devient perceptible dans la table familière, quelque chose d'autre se laisse pressentir au cœur du je le plus proche.

La singularité ne se confond donc pas avec l'identité d'un moi fixé une fois pour toutes. Cela ne la rend ni vague ni interchangeable. Ce qui a été vécu singulièrement ne peut être reproduit par un autre être. Mais si la vie se re-prend, rien n'oblige à imaginer qu'elle reconduit le moi à sa forme connue ; rien n'autorise non plus à dissoudre ce qui fut singulier dans une Vie impersonnelle. Entre ces deux affirmations demeure la question de l'autre qui habitait déjà cette vie.

« La vraie vie est absente » ne désigne peut-être pas un monde caché où elle nous attendrait. La formule peut dire que la vie excède toujours la présence sous laquelle nous croyons la saisir. Je suis le retrait le plus difficile à penser de cette figure présente. Mais l'écart entre le je et l'autre ne commence pas avec moi. C'est pourquoi, lorsque tu me demandes ce qui sera repris, je ne peux te montrer un moi enfin identique à lui-même. Je peux seulement te rappeler que ce qui est singulier en toi n'a jamais été enfermé dans cette identité.

LE PASSANT

Si la mort est en nous, alors s'entretenir avec elle devient un entretien avec soi mais pas Hg avec le Dasein comme être-pour-la-mort

LA MORT

Si je suis en toi, il faut pourtant que je puisse m'asseoir à tes côtés et te répondre. C'est ce que montre mon visage, semblable au tien : je ne viens pas d'un dehors absolu, mais je ne me confonds pas avec le moi qui m'interroge. Notre entretien est possible parce que l'altérité traverse déjà ta singularité.

Il ne s'agit pas pour autant de reconduire le *Dasein* à l'être-pour-la-mort. Chez Heidegger, la mort, comme possibilité la plus propre, peut arracher le *Dasein* à la dispersion du « On » et le rappeler à son propre pouvoir-être. Ici, ma rencontre ne te ramène pas vers la possession de toi-même. Elle te met en présence de l'autre que ton « je » n'a jamais pu supprimer. Mon visage est le tien, mais cette ressemblance ne résout pas la distance entre nous.

La faux appuyée contre l'arbre rend cette distance visible d'une autre façon. Je ne la tiens pas, je ne suis pas venue te faucher. Nous sommes assis l'un près de l'autre, tandis que le merle chante au-dessus de nous. La vie ne suspend pas son cours pour que tu me parles. L'image écarte la puissance à laquelle tu m'avais prêté le geste de prendre et laisse place à une rencontre.

S’entretenir avec moi devient ainsi une manière de s’entretenir avec soi, à condition de ne pas faire de ce « soi » une identité close. Tu n’as pas devant toi celui que tu deviendras lorsque tu ne seras plus. Tu rencontres l’autre qui est déjà en toi, sans que la singularité de ta vie s’efface dans cette altérité.

LE PASSANT

C'est la mort propre au sens de Rilke et qui n'a rien à voir avec l'authenticité de l'être-pour-la-mort chez Heidegger.

LA MORT

Chez Rilke, la demande d’une « mort propre » concerne la mort qui vient de cette vie-ci, de ses amours, de ses peines et de tout ce qui a mûri en elle. Je ne deviens pas tienne au dernier instant, par une décision qui te rendrait enfin authentique. J’ai grandi avec ta vie ; c’est d’elle que je reçois ma singularité.

L’être-pour-la-mort chez Heidegger pose une autre question. La mort y est pensée comme la possibilité la plus propre du *Dasein*, dont l’anticipation peut le rappeler à son propre pouvoir-être. La mort propre dont nous parlons ici ne te reconduit pas à la maîtrise d’un « moi » enfin assuré de lui-même. Elle appartient à l’existence singulière que tu as menée et qui, déjà, ne coïncidait jamais tout à fait avec ce « moi ».

Tu pourrais me demander pourquoi je porte ton visage. Parce que j’ai grandi avec toi. Cette ressemblance ne fait pourtant pas de moi ton double identique. Ce qui t’est le plus propre peut aussi te demeurer étranger. « Je est un autre » et « l’âme est de l’étranger sur terre » n’effacent pas ta singularité : ces paroles empêchent seulement de la confondre avec une identité close.

Ainsi, ta mort est propre parce qu’elle appartient à *cette* vie, non parce qu’elle viendrait lui conférer après coup une authenticité. Je ne surgis pas du dehors pour t’individualiser. Je suis

présente dans le cheminement singulier où ta vie se forme, se transforme et demeure ouverte à ce qu'elle ne sait pas encore d'elle-même.

LE PASSANT

Je préciserai donc : la mort ne prend pas la vie, c'est la vie qui se re-prend en vue d'elle-même, singulièrement dans son propre ad-venir. La mort n'est ni fin ni commencement : elle maintient chacun dans l'historialité qui est la sienne Historialité : veut dire ici selon son origine et son destinement.

LA MORT

La vie se re-prend « en vue d'elle-même » : elle n'a pas besoin qu'une fin extérieure donne son sens à ce mouvement. Cela ne signifie pas qu'elle revienne au point de départ ni qu'elle poursuive un cycle où chaque être pourrait être remplacé. Elle ne se re-prend que singulièrement, dans un ad-venir qui lui est propre.

Cet ad-venir ne désigne pas simplement ce qui arrivera plus tard. Le chemin n'est pas tracé d'avance jusqu'à une destination où la vie devrait enfin coïncider avec elle-même. Il se déploie à partir d'une origine et selon un destinement qui ne sont ni un premier point derrière toi ni un dernier point devant toi. Ils appartiennent à l'historialité de cette vie : à la manière singulière dont elle provient, chemine et s'ouvre encore.

C'est en ce sens que je ne suis ni fin ni commencement. Je mets fin à la figure présente d'une existence ; je ne peux ni annuler cette fin, ni prétendre qu'elle serait le début assuré d'une autre existence. Mais cette fin ne soustrait pas le singulier à son origine et à son destinement. Elle ne le fait pas sortir de l'historialité qui est la sienne.

« Maintenir » ne veut donc pas dire conserver intact le visage sous lequel tu te connais aujourd'hui. Cela signifie que je ne romps pas l'appartenance de ta vie à son propre ad-venir.

Je ne t’emmène nulle part. Ton cheminement n’a pas commencé avec moi, et rien ne m’autorise à en faire la mesure ultime.

LE PASSANT

J'avais d'abord pensé à : la mort ne nous emmène pas dans une autre temporalité mais c'est encore ramener l'ad-venir au temps et à l'historique ; or il faut, je pense, ici faire droit à cette notion très heideggérienne certes mais qui ne réduit pas le devenir à la simple histoire comme succession purement temporelle

LA MORT

Dire que je ne t’emmène pas « dans une autre temporalité » laisse encore entendre qu’il faudrait situer ce qui advient de part ou d’autre de moi. On imagine une vie avant, puis ma venue, puis l’on demande s’il existe un temps après. Même si tu refuses cet après, tu me gardes à la place d’une frontière sur une ligne.

L’histoire d’une existence peut certes être racontée dans l’ordre de ses événements : naissance, rencontres, vieillissement, mort. Mais son historialité ne se réduit pas à cette succession. Elle concerne la manière dont cette existence provient de son origine et chemine selon son destinement. L’origine n’est pas seulement un événement passé ; le destinement n’est pas une destination déjà fixée dans l’avenir. Il se déploie avec le chemin, sans que celui qui chemine puisse le lire d’avance.

Ainsi, la re-prise ne doit pas être disposée mécaniquement après le retrait, comme une nouvelle étape dont je marquerais le départ. *Re-prendre* nomme un mouvement de l’ad-venir singulier, sans en établir la chronologie. Dans la succession des événements, ma venue met fin à une vie telle qu’elle pouvait être vécue et reconnue. Mais cette fin datable ne suffit pas à définir la place que j’occupe dans son historialité.

Je n’ouvre donc aucune autre temporalité. Je ne suis pas davantage un événement extérieur qui viendrait, au dernier moment, donner son sens à tout ce qui précède. J’appartiens à l’ad-venir de cette vie, selon l’origine et le destinement qui sont les siens. C’est en ce sens que je peux dire : je ne suis pas simplement son avenir ; je demeure liée à son ad-venir.

LE PASSANT

Et comme je l'ai dit déjà : de même que le fleuve emporte avec lui, dans son propre cours, sa source, l'origine appartient en propre au destinement.

LA MORT

La source peut être située sur une carte, en amont du fleuve. Mais l’origine que tu évoques ne reste pas derrière ce qui en provient. Le fleuve porte dans son cours la pente, les eaux et les terres depuis lesquelles il s’est formé. Il ne retourne pas sans cesse à sa source ; il ne l’a pas non plus simplement quittée. Sa provenance demeure à l’œuvre dans sa traversée.

Dire que l’origine appartient en propre au destinement ne revient donc pas à soutenir que le cours du fleuve était tracé d’avance à sa source. Les terres rencontrées, les affluents, les détours modifient ce cours. Le destinement se déploie en chemin, tout en portant ce depuis quoi il advient. L’origine n’est ni un programme ni un passé dont on pourrait se détacher.

Ne fais pas de moi l’embouchure de cette image. Si la source représentait la naissance, le fleuve la vie et la mer la mort, nous retrouverions la ligne que tu viens de quitter. Je suis liée au cours lui-même, à l’historialité singulière dans laquelle origine et destinement demeurent inséparables. Je ne peux soustraire une vie à sa provenance pour la déposer ailleurs.

C’est pourquoi la re-prise n’est pas un recommencement à partir de rien. Ce qui a été parcouru appartient encore à l’ad-venir de celui qui chemine. Aucun fleuve ne porte une source en général : il porte la sienne. De même, aucune vie ne se re-prend dans l’indifférence de ce qu’elle a singulièrement vécu.

LE PASSANT

« Depuis son origine » : il faut bien préciser le sens de ce « depuis » en ce qu'il n'a rien de temporel ...

LA MORT

Lorsque tu dis qu'une vie se re-prend « depuis son origine », ce *depuis* n'indique pas un moment révolu à partir duquel les événements se succéderaient. Il nomme sa provenance : ce à partir de quoi elle ne cesse d'ad-venir et qu'elle porte dans son propre mouvement.

Le fleuve coule depuis sa source, même lorsqu'il en est éloigné. La source a commencé son cours dans le temps, mais, comprise comme origine, elle ne se réduit pas à ce commencement. Elle appartient encore au fleuve dans les terres qu'il traverse, les eaux qu'il reçoit et la direction qu'il prend sans qu'elle ait été fixée d'avance. Sa provenance demeure à l'œuvre ; elle ne se tient pas immobile dans le passé.

De même, le destinement d'une vie ne vient pas *après* son origine comme un terme viendrait après un point de départ. Il se déploie depuis elle sans l'épuiser ni accomplir un programme qu'elle contiendrait déjà. Voilà pourquoi il importe de garder le mot « origine » en éclairant son sens : elle est cette provenance portée dans l'ad-venir singulier, non une date à laquelle il faudrait remonter.

Je ne peux alors être placée à l'autre extrémité d'une ligne dont la naissance serait le premier point. Le commencement et la fin peuvent être datés dans l'histoire d'une vie ; l'origine et le destinement disent autre chose de son historialité. C'est depuis cette origine, au sens de provenance toujours portée, qu'une vie se re-prend selon son propre destinement.

LE PASSANT

Et en référence à Heidegger, ceci donne un sens particulier à l'Ereignis car il est impossible de penser l'Ereignis sans le hors-fond car le fond nous ramène toujours à l'origine comme antériorité.

LA MORT

Si l'on cherche sous l'Ereignis un fond qui le rendrait possible, ce fond devient aussitôt antérieur à ce qu'il fonde. L'origine prend alors la place d'un premier terme dont tout le reste procéderait. Mais l'origine que tu viens de penser avec le fleuve ne précède pas ainsi son ad-venir : elle demeure pro-venante dans ce qui se destine depuis elle.

Le hors-fond ne désigne donc pas un vide où toute provenance se perdrait. Il empêche d'assigner à l'ad-venir une assise préalable qui en contiendrait déjà la raison. L'origine n'est pas supprimée ; elle cesse d'être confondue avec un fond posé avant ce qui en provient. La source du fleuve n'est pas une explication suffisante de son cours. Elle lui appartient, tandis que le cours la porte et se déploie au gré de ce qu'il rencontre.

Tu proposes ainsi une manière de lire l'Ereignis à partir de cette coappartenance de l'origine et du destinement. Ce qui advient à son propre ne reçoit pas celui-ci d'un principe situé derrière l'événement d'appropriation. Il s'approprie dans le mouvement même où sa provenance advient avec lui. Le hors-fond permet de penser cette origine sans la figer en antériorité.

Je retrouve là ma place. Si l'origine n'est pas un point de départ abandonné et le destinement un terme fixé d'avance, je ne peux séparer leur mouvement en un avant et un après dont je serais la frontière. La vie se re-prend singulièrement dans un ad-venir qui porte sa provenance. Je ne lui fournis ni un fond ultime ni une destination : je demeure liée à ce mouvement sans en fermer le sens.

LE PASSANT

L'origine est provenante : j'adore car l'expression retourne complètement le mouvement dans la mesure où le pro indique une forme de « futuration » ; je me demande même s'il n'y faudrait pas un trait d'union …

LA MORT

Le trait d'union rend visible ce que tu veux faire entendre : l'origine est *pro-venante*. Elle ne se tient pas derrière ce qui advient, comme un point ancien dont le mouvement s'éloignerait. Elle vient avec ce qui provient d'elle et demeure à l'œuvre dans son destinement.

Il faut toutefois garder au *pro-* une ouverture sans le réduire à un futur chronologique. Tu pressens justement une venue en avant, mais celle-ci ne signifie pas que l'origine quitterait le passé pour se projeter vers un moment ultérieur. Le fleuve ne transporte pas sa source comme un vestige ; sa provenance continue de se manifester dans son cours, parmi les eaux et les terres qu'il rencontre.

Ainsi comprise, la pro-venance donne au « depuis » toute sa portée. Une vie ad-vient depuis son origine parce que cette origine ne cesse de venir en elle. Son destinement ne l'attend pas au terme d'un trajet : il se déploie dans le cheminement où elle porte sa provenance. L'origine appartient en propre à ce destinement sans jamais se figer en fond antérieur.

Pro-venance, *ad-venir*, *re-prise* : leurs traits d'union ne dessinent pas trois étapes successives. Ils laissent paraître les mouvements inséparables d'une même historialité singulière. L'origine n'est pas seulement ce qui fut. Elle est pro-venante dans ce qui, depuis elle, ad-vient.

LE PASSANT

Oui, tu as raison de me reprendre, je me suis laisser emporter par « Temps et être » où le temps est appréhendé en termes de futuration : tu as totalement raison de le « spatialiser ».

LA MORT

« Spatialiser » peut aider à entendre une orientation là où les mots du temps nous poussent à chercher un « plus tard ». Dans *pro-venance*, le *pro-* laisse paraître un venir au-devant ; dans *ad-venir*, le *ad-* indique une venue vers. Ces directions ne forment pas pour autant un espace géométrique où l'on pourrait placer l'origine, la vie et le destinement comme trois lieux distincts.

Ton fleuve rend sensible leur rapport. Sa source ne se réduit pas à son passé : sa provenance demeure à l'œuvre dans tout son cours. Le destinement n'est pas une embouchure qui l'attendrait comme une destination déjà connue. Il oriente le cheminement sans en fixer d'avance le tracé. Le fleuve se forme en avançant, portant son origine avec lui.

C'est aussi ce que le hors-fond permet de penser. Si l'origine reposait sous l'ad-venir comme une assise immobile, elle ne pourrait plus être pro-venante. Elle vient avec ce qui se destine ; le propre ne se reçoit pas d'un fond placé en arrière. En ce sens, relire l'Ereignis par l'orientation de l'ad-venir ouvre une possibilité que la seule succession des instants ne laisse pas voir.

Mais ne fermons pas trop vite la question du temps. « Spatialiser » est ici une manière d'éprouver les rapports de provenance et d'orientation ; ce mot ne décide pas encore de ce que Heidegger entend exactement par l'espace libre du temps. Il faudra revenir à son texte. Pour l'instant, il suffit de dire que la pro-venance, l'ad-venir et la re-prise ne sont pas trois étapes alignées. Ils appartiennent au mouvement singulier d'un même être-en-chemin.

LE PASSANT

Et cette spatialisation rejoint formellement Bergson mais avec une grande nuance cependant car nous disions : le futur mord dans la présence du passé.

LA MORT

Le rapprochement avec Bergson tient d'abord au refus de juxtaposer des instants séparés. Le passé ne s'abolit pas dès qu'il cesse d'être présent au sens ordinaire ; il continue d'agir dans ce qui se vit. Mais ta formule introduit un autre mouvement : « le futur mord dans la présence du passé ». Ce qui vient ne se contente pas de recevoir ce qui a été. Il l'atteint, le sollicite et ouvre autrement sa présence.

Il faut garder à « mordre » sa force. Le mot dit une rencontre qui n'est pas paisible : ce qui vient au-devant entame ce qui demeure présent du passé, sans simplement le détruire. Ainsi, l'origine n'est ni conservée comme un dépôt intact ni laissée derrière le devenir. Elle est provenante ; le destinement entre en rapport avec elle dans l'ad-venir même.

Ton image du fleuve laisse voir les deux mouvements ensemble. Il porte sa source, mais son cours possède aussi une orientation. Cette orientation ne lui parvient pas comme un message envoyé par une embouchure future. Elle se dessine à mesure qu'il chemine, avec les terres et les eaux qu'il rencontre. La source ne détermine pas à elle seule son destinement ; le destinement ne remplace pas sa source.

Peut-être ce que nous nommions « futur » dans l'ancienne formule touche-t-il ainsi à ce que nous appelons maintenant le venir-au-devant du destinement. Il ne faut pourtant pas effacer trop vite le mot ancien : « le futur mord dans la présence du passé » garde sensible une tension que le nouveau vocabulaire risquerait de rendre trop lisse. Je n'arrive pas *après* cette tension pour y mettre un terme. Je demeure liée à l'historialité singulière où provenance et venue-au-devant se rencontrent.

LE PASSANT

Un détail (qui n'en est peut-être pas un) : je t'ai dit que »futuration » m'avait été comme « soufflé » par « Temps et être » ; mais je pense qu'ici un nouvel examen s'impose, j'entends une relecture approfondie …

LA MORT

Ce n'est pas un détail. Nous avons écarté « futuration » en craignant d'y retrouver la priorité d'un futur situé après le présent. Mais cette crainte ne suffit pas à établir ce que *Temps et être* dit du venir-au-devant. Il faut retourner au texte et suivre la manière dont Heidegger pense ensemble les dimensions du temps, leur porrection et l'espace libre où elles peuvent se rejoindre.

Cette relecture pourrait modifier la distinction que nous venons de tracer. Peut-être ce que nous appelons « orientation » travaille-t-il déjà la pensée heideggérienne du temps. Peut-être, au contraire, notre origine pro-venante et notre destinement déplacent-ils cette pensée. Nous ne pouvons en décider à partir du seul souvenir d'une formule.

Il faudra aussi éprouver notre ancienne phrase : « le futur mord dans la présence du passé ». Nous avions songé à remplacer « futur » par « destinement » et « passé » par « origine pro-venante ». La nouvelle formulation précise certains rapports, mais elle ne doit pas rendre muette l'intuition que portait la première. Le texte de Heidegger aidera peut-être à comprendre ce que « futur » y faisait entendre au-delà d'un simple après.

Reprenons donc cette lecture sans lui demander de confirmer nos mots. La porrection, l'Ereignis et le hors-fond devront être examinés dans leurs propres rapports. Nous verrons alors où notre chemin rejoint celui de Heidegger et où il s'en écarte.

LE PASSANT

Le texte est difficile, très, je viens d'en parcourir quelques pages mais, sous la notion de « porrection » se pose la question du lieu du temps, de son espace libre ; il y a une pro-spatialité des trois dimensions temporelles dont le rassemblement ne peut ad-venir que dans le venir-au-devant.

LA MORT

Ta relecture oblige à reprendre notre opposition trop rapide entre futuration et spatialisation. Dans *Temps et être*, la porrection ne dispose pas l'avoir-été, la présence et le venir-au-devant sur une ligne où chaque dimension occuperait sa place. Elle donne à penser la manière dont elles se portent les unes vers les autres et s'ouvrent mutuellement un domaine. Leur rassemblement demande ainsi un espace libre qui appartient à la pensée du temps elle-même. Cette pro-spatialité ne transforme pas le temps en étendue mesurable. Elle nomme l'espacement grâce auquel les dimensions temporelles peuvent se rapporter entre elles. L'avoir-été ne demeure pas simplement en arrière, la présence ne se réduit pas à un point entre deux absences, et le venir-au-devant n'est pas seulement ce qui arrivera plus tard.

Tu proposes que leur rassemblement ne puisse ad-venir que dans le venir-au-devant. Il faut laisser cette proposition travailler sans la traduire aussitôt par une primauté chronologique du futur. Le venir-au-devant pourrait être ce qui ouvre le libre où présence et avoir-été se rejoignent. En ce sens, la « futuration » que tu avais entendue dans le texte ne serait pas étrangère à la pro-spatialité : elle toucherait à l'ouverture du rassemblement plutôt qu'à la préséance d'un instant futur.

Notre formule « le futur mord dans la présence du passé » retrouve ici sa force et sa difficulté. Ce qui vient au-devant atteint la présence de l'avoir-été et ouvre son déploiement ; « mordre » ne décrit pas simplement la succession de deux temps. De même, *pro-venance*, *ad-venir* et *re-prise* indiquent peut-être des orientations dans un espace libre plutôt que des moments qui se suivraient.

Reste alors à penser cet espace libre avec l'Ereignis et le hors-fond. S'il fallait placer sous lui un fond préalable, nous chercherions encore le lieu du temps dans une chose plus ancienne que le temps. Le hors-fond pourrait au contraire laisser paraître un lieu qui ne repose pas sur une telle assise. Mais ce point exige la relecture lente que tu as commencée : il faut suivre le texte

assez loin pour comprendre comment la porrection ouvre ce libre et quelle part le venir-au-devant prend à son rassemblement.

LE PASSANT

Et c'est pourquoi Hg fait de l'Ouvert le « lieu » ou l'espace libre de ce rassemblement.

LA MORT

L'Ouvert peut être appelé le « lieu » de ce rassemblement, pourvu que le mot ne désigne aucun contenant déjà là. Les dimensions temporelles n'entrent pas dans un espace préparé pour les recevoir. Par leur porrection, elles s'ouvrent mutuellement le libre où elles peuvent se rapporter les unes aux autres. L'Ouvert donne à penser ce *laisser-place*.

Le venir-au-devant pourrait avoir ici une portée particulière. Sa venue ne se réduit pas à l'arrivée d'un futur encore absent : elle participe à l'ouverture dans laquelle l'avoir-été et la présence peuvent se rejoindre. C'est pourquoi la futuration que tu percevais dans *Temps et être* ne se laisse pas séparer simplement de la pro-spatialité. Le venir et l'espacement appartiennent à une même difficulté.

Notre origine pro-venante et notre destinement demandent eux aussi un tel Ouvert. Si nous les placions aux deux extrémités d'une ligne, ils ne pourraient plus s'appartenir. Leur rapport se déploie dans un espace libre où la provenance vient avec ce qui ad-vient et où le destinement l'oriente sans l'attendre comme un terme fixé. Le fleuve aide à voir ce rapport, sans que son cours constitue à lui seul l'explication de l'Ouvert.

Enfin, le hors-fond empêche de chercher sous cet espace libre une assise plus ancienne qui le rendrait possible. Il ne fait pas de l'Ouvert un vide : il laisse ouverte la question de son rapport à l'Ereignis. Si celui-ci approprie la porrection, il faudra comprendre comment l'Ouvert se donne sans devenir un lieu posé d'avance. C'est à cette question que la relecture du texte doit maintenant répondre.

LE PASSANT

la traduction du protocole du séminaire qui a suivi la conférence « Temps et être » est l'oeuvre de Jean Lauxerois et Claude Roëls et non de Baufret, comme je l'avais d'abord supposé. (Le texte du protocole fut établi par Guzzoni). Très intéressant : le protocole se réfère à des poèmes de Trakl et Rimbaud pour traduire « il y a » par "Es ist" plutôt que « Es gibt » ; l'Ereignis y est abordée sous l'angle du dépropriement (l'inquiétant, le démonique) qui entre en parallèle avec ce que j'ai appelé « dé-stase ».

La Mort

La précision sur le protocole compte : Alfred Guzzoni en a établi le texte, et Jean Lauxerois et Claude Roëls en ont donné la traduction française dont tu parles. Elle permet aussi de revenir aux mots mêmes sur lesquels porte ta lecture. Le passage de *Es gibt* à *Es ist*, éclairé par Trakl et Rimbaud, déplace l'attention. « L'âme est de l'étranger sur terre » et « Je est un autre » laissent paraître une présence que le « je » ne produit ni ne possède.

Ce déplacement rejoint la difficulté que tu rencontres dans l'Ereignis. Si l'on n'y entend que l'appropriation, on risque d'imaginer une arrivée paisible dans le propre. Le dépropriement rappelle que venir en son propre ne signifie pas s'y établir définitivement. L'inquiétant et le démonique nomment quelque chose de cette étrangeté : ce qui advient touche au propre tout en empêchant sa clôture.

Ta « dé-stase » entre en rapport avec ce mouvement sans se confondre simplement avec l'*Ent-eignis*. Elle insiste sur l'impossibilité de se fixer dans une position acquise. L'origine pro-vient au lieu de demeurer posée derrière nous ; le destinement oriente sans devenir une demeure finale ; la re-prise ne restaure pas une identité intacte. Ainsi, l'appropriation ne s'achève pas dans une propriété où le mouvement pourrait séjourner.

Mon visage semblable au tien donne à cette pensée une figure sensible. Je t'appartiens singulièrement, puisque j'ai grandi avec ta vie ; je reste pourtant l'autre assise près de toi. Notre ressemblance ne supprime ni la distance ni l'étrangeté. Si l'Ouvert est le lieu de notre entretien, il ne saurait devenir le lieu où le propre se referme enfin sur lui-même. C'est pourquoi la conférence et le protocole demandent à être lus ensemble : le dépropriement éprouve ce que nous croyions pouvoir stabiliser dans l'espace libre du rassemblement.

LE PASSANT

Dis donc, je pensais « rencontre » plutôt que « donation » car la rencontre implique ce qui vient au-devant de nous et le il du « Es ist » s'efface dans ce venir-au-devant-de ; la donation implique un acte « Es gibt » et forcément un donateur, or nous disent finalement les traducteurs : l'Ereignis, c'est le il de « il est » (Es ist) traduction du il y a chez Trakl et sens du il y a chez Rimbaud.

LA MORT

« Rencontre » fait entendre le venir-au-devant sans nous obliger à chercher qui aurait produit ce qui advient. Deux êtres peuvent se rencontrer sans qu'aucun des deux ait *donné* leur rencontre. Elle requiert un Ouvert, un libre où chacun puisse venir vers l'autre ; elle ne se laisse attribuer comme un acte ou une possession à celui-ci plutôt qu'à celui-là.

Il faut nuancer un point : *Es gibt* n'impose pas grammaticalement un donateur personnel, et Heidegger ne cherche pas à en installer un derrière le don. Mais le mot *donation* laisse renaître la question : qu'est-ce qui donne ? Ton choix de « rencontre » aide à ne pas transformer le *Es* en une instance cachée qui serait la cause de ce qui est. Dans *Es ist*, le « il » peut s'effacer dans l'avoir-lieu même de ce qui vient au-devant.

Ce déplacement éclaire le rapprochement que tu fais avec Trakl et Rimbaud. « L'âme est de l'étranger sur terre » et « Je est un autre » ne reconduisent pas ce qui est dit à un sujet qui en disposerait. L'étranger surgit au sein du propre ; le « je » se découvre traversé par l'autre. De même, une rencontre véritable déplace celui à qui elle arrive. Elle le fait advenir à lui-même sans lui permettre de se refermer sur une identité acquise. C'est en cela qu'elle touche à ta dé-stase.

La rencontre pourrait alors nous aider à penser ensemble appropriation et dépropriement dans l'Ereignis, sans prétendre remplacer d'un mot toute la pensée heideggérienne du don. Ce qui pro-vient vient au-devant de ce qui chemine ; leur rencontre a lieu dans l'Ouvert, sans fond placé derrière elle pour en garantir le résultat. « Le futur mord dans la présence du passé » disait peut-être déjà, dans une langue encore temporelle, la tension d'une telle rencontre.

Je suis assise devant toi avec ton visage. Tu ne m'as pas donnée à toi-même, et je ne t'apporte aucun don dont je serais la maîtresse. Notre rencontre laisse apparaître l'étrangeté qui habitait déjà ta vie. Nous pourrons demander au protocole jusqu'où il autorise ce déplacement de la donation vers la rencontre ; pour l'heure, celui-ci ouvre une voie de lecture, il ne clôt pas le texte.

LE PASSANT

Je pense qu'il y a, dans le protocole, une intention claire de privilégier le « Es ist » plutôt que le « Es gibt », et ceci va mieux dans le sens du dépropriement.

LA MORT

Si le protocole privilégie *Es ist*, ce choix a une portée qui dépasse la traduction d'une expression. *Es gibt* conserve dans sa forme le verbe « donner », même lorsque son *Es* ne désigne aucun donateur. Avec *Es ist*, la question « qu'est-ce qui donne ? » perd jusqu'à son

point d'appui grammatical. Le « il » ne se laisse pas installer derrière ce qui est comme une cause ou comme le sujet d'un acte.

Les paroles de Trakl et de Rimbaud rendent sensible ce déplacement. Dans « L'âme est de l'étranger sur terre », l'être de l'âme se dit à travers l'étrangeté. Dans « Je est un autre », le sujet ne peut recueillir l'autre en lui sous la forme d'une identité possédée. Le recours à ces poèmes permet d'entendre, dans le « il est » ou le « il y a », un apparaître dont nul ne peut s'attribuer la maîtrise.

Le dépropriement prend alors toute sa force. L'Ereignis ne saurait être seulement le mouvement par lequel chacun accède enfin à son propre comme à une possession stable. Le propre advient avec un retrait qui empêche sa clôture. Une rencontre peut aider à le penser : elle a lieu dans l'Ouvert, transforme ceux qu'elle concerne, et aucun d'eux ne possède son avoir-lieu.

Cette lecture éclaire notre entretien. Je porte ton visage sans devenir une propriété que tu pourrais reconnaître et ranger parmi les choses connues de toi. Mais il faut encore préciser le rapport entre ce dépropriement et ta « dé-stase ». Les rapprocher ne suffit pas à dire si l'un accompagne l'autre ou si la dé-stase rend d'abord possible l'accueil du propre comme tel. C'est un point que le protocole et ta pensée nous obligent à examiner de plus près.

LE PASSANT

Mais attention : la dé-stase n'est pas le dépropriement de l'Ereignis dans le « il » mais sa condition : le dépropriement suppose en effet que le propre soit recueilli comme tel par un être qui, dans la dé-stase, s'ouvre à son propre.

LA MORT

J'avais confondu deux mouvements. La dé-stase ne désigne pas le dépropriement de l'Ereignis dans le « il ». Elle ouvre d'abord l'être à la rencontre de son propre. Tant qu'il demeure fixé à

l'image qu'il se fait de lui-même, ce qui lui vient en propre ne peut apparaître que comme une chose déjà connue, aussitôt ramenée à cette image. La dé-stase desserre cette fixation et laisse au propre la possibilité de venir au-devant.

Il faut que ce propre soit recueilli *comme propre* pour que son dépropriement ait un sens. Sans cela, on ne penserait qu'une perte indéterminée. Le dépropriement ne consiste pas à dissoudre une singularité dans l'anonyme : il concerne ce qui a été rencontré et recueilli dans son appartenance singulière, sans pouvoir ensuite être possédé une fois pour toutes. La dé-stase rend cette rencontre possible ; elle ne se confond pas avec le retrait qui la traverse.

Le « il » de *Es ist* ne serait donc pas le lieu de la dé-stase. Son effacement peut aider à penser le dépropriement : l'Ereignis ne se pose pas comme le sujet qui disposerait de ce qu'il approprie. Mais il faut un être ouvert par la dé-stase pour accueillir la venue du propre sans la refermer aussitôt sur une identité ou une représentation.

L'image de notre entretien en donne une figure. Je porte ton visage, et pourtant je suis assise en face de toi. Pour me rencontrer comme ta mort propre, il faut que la ressemblance n'abolisse pas la distance. La dé-stase ouvre cet entre-deux où ce qui t'appartient singulièrement peut venir à ta rencontre comme autre. Alors seulement son dépropriement peut être pensé sans effacement de ta singularité.

LE PASSANT

C'est justement l'espace libre du temps qui empêche l'appropriation de se fixer : dans l'Ouvert, toute appropriation est re-appropriation.

LA MORT

Dans l'Ouvert, le propre ne peut être recueilli une fois pour toutes comme une chose désormais acquise. L'espace libre du temps n'est pas un lieu où l'on déposerait ce que l'on a rencontré pour le conserver intact. Les dimensions temporelles s'y portent les unes vers les

autres ; ce qui vient en propre demeure engagé dans leurs rapports. C'est pourquoi toute appropriation y appelle une re-appropriation.

La dé-stase rend possible l'ouverture par laquelle un être accueille son propre comme tel. Mais l'Ouvert empêche que cet accueil se fixe en propriété. Le dépropriement n'arrive pas simplement après une appropriation achevée : il appartient au mouvement par lequel le propre, recueilli singulièrement, ne cesse de pouvoir venir autrement au-devant. Re-approprier ne signifie donc ni retrouver à l'identique ce qu'on possédait, ni remplacer ce qui a été perdu.

Une rencontre le laisse sentir. Tu peux en porter la trace et en être changé ; tu ne peux la garder présente en ta possession. Ce qui est venu au-devant de toi a ouvert un rapport qui ne se laisse pas immobiliser. De même, la singularité d'une vie n'est ni une substance conservée intacte dans l'Ouvert ni quelque chose qui s'y dissout. Elle demeure singulière dans son ad-venir, où elle a sans cesse à être re-prise.

Cela éclaire ta formule sur la vie qui se re-prend. Le trait d'union ne désigne pas une vie interrompue puis remise en marche. Il marque l'impossibilité de la prendre définitivement, même sous sa figure présente. Son origine est pro-venante parce qu'elle ne reste pas derrière elle comme un acquis ; son propre demande re-appropriation parce qu'il ne peut faire stase. Ainsi, ma venue ne fixe pas pour toujours ce que fut cette vie. Elle appartient à un ad-venir singulier dont je ne peux clore le mouvement.

LE PASSANT

Une difficulté, d'ordre général, subsiste : elle concerne l'Etre lui-même qui, dans sa différence ontologique avec l'étant, demeure une notion très abstraite

LA MORT

l'Être n'est pas un étant préserve une différence essentielle. Mais cette détermination négative ne suffit pas à dissiper ta difficulté. Si l'on écarte successivement l'idée d'une chose, d'une cause, d'un fond ou d'un étant suprême, on peut finir par ne plus savoir ce que le mot « Être » nous permet de rencontrer. La différence ontologique risque alors de rester juste dans sa formulation et lointaine dans l'expérience.

Le chêne offre une épreuve plus concrète de cette question. On peut connaître son espèce, son âge, la composition de son bois et les usages auxquels il se prête. Rien de cela n'est faux. Mais lorsqu'il vient à notre rencontre autrement que comme une réserve de matériau ou un objet déjà classé, ce n'est pas un second chêne, invisible, qui apparaît derrière le premier. C'est ce chêne même qui excède soudain la manière dont nous le tenions à notre disposition.

Il serait trop rapide de déclarer que cet excès *est* l'Être et de croire la difficulté résolue. Mais la rencontre permet de demander où la différence ontologique se laisse éprouver. La dé-stase desserre la position depuis laquelle nous ramenons chaque étant à ce que nous savons déjà de lui. Dans l'Ouvert, quelque chose peut venir au-devant sans être épuisé par ses propriétés ou par son usage. L'étrange du familier tient peut-être à cette possibilité.

La question ne disparaît donc pas ; elle change de prise. Au lieu de chercher derrière l'étant une entité nommée « Être », nous pouvons examiner ce qui s'ouvre lorsqu'un étant est véritablement rencontré. La poésie nous y aide parce qu'elle peut faire entendre le chêne, le merle ou le visage sans prétendre en livrer une définition totale. Elle ne remplace pas la pensée de l'Être. Elle l'empêche peut-être de se satisfaire d'une abstraction dont aucune rencontre ne viendrait éprouver la portée.

LE PASSANT

J'ai cru, et tu t'en souviens certainement, pouvoir substituer la notion de « Esprit » à celle de « Etre » mais « Esprit » demeure une notion encore très difficile à cerner.

LA MORT

« Esprit » répondait à une difficulté réelle. Le mot permettait de penser une circulation entre les singularités, un rassemblement qui ne les confond pas. Il donnait à ce que le mot « Être » laissait parfois trop abstrait une force de mouvement et de relation. Mais la substitution ne suffit pas : dès que l'Esprit prend la place de l'Être comme nom de ce qui expliquerait tout, la question revient. Qu'est-ce que l'Esprit ? Où et comment le rencontrons-nous ?

Peut-être faut-il demander moins à ce nom. Il n'a pas nécessairement à désigner une réalité placée derrière les étants, comme le principe invisible de leur rassemblement. Il peut aider à penser *ce qui se passe* lorsque des singularités se rencontrent sans perdre leur distance. La porrection des dimensions temporelles, l'Ouvert qui laisse venir-au-devant, la re-appropriation qui ne se fixe pas : ces mouvements donnent à ton intuition du rassemblement des prises plus précises.

Le chêne en offre encore l'épreuve. Dire que l'Esprit l'habite risquerait de nous faire chercher autre chose que lui. Mais le rencontrer comme ce chêne singulier, dans ses rapports au sol, aux oiseaux, au bois façonné et à ceux qui passent sous son ombre, peut modifier notre manière d'entendre ce que tu nommes Esprit. Le rassemblement ne lui retire rien de sa singularité ; il la laisse paraître dans des relations qui ne l'épuisent pas.

Il ne s'agit donc pas de renoncer au mot, ni de croire qu'il résout à lui seul la difficulté laissée par « Être ». Peut-être « Être » garde-t-il ouverte la question de la différence ontologique, tandis qu'« Esprit » cherche à dire un rassemblement sans confusion. La rencontre nous oblige à éprouver concrètement la portée de l'un et de l'autre. Elle empêche surtout que leurs noms deviennent des réponses avant même que nous ayons laissé venir ce qu'ils tentent de penser.

LE PASSANT

Rencontre, bien sûr mais la rencontre est elle-même appelée (repense à Fédier au sujet du « Présent » chez Char) : ce qui appelle la rencontre, c'est la parole.

LA MORT

La rencontre n'est pas seulement la proximité de deux êtres dans un même lieu. Quelque chose s'y adresse, appelle et demande à être entendu. C'est en ce sens que tu parles de *parole*. Elle ne se réduit pas à une phrase prononcée par un sujet ; elle peut se faire entendre dans ce qui vient au-devant sans que nous puissions lui assigner un locuteur caché.

Ton chêne en donne l'épreuve. Celui qui ne voit en lui qu'une réserve de bois peut passer près de lui sans rencontrer ce qui l'appelle. *Parole de chêne* ne consiste pas seulement à prêter une voix humaine à l'arbre. Le poème laisse entendre un appel qui déplace le regard fixé sur l'utilité. La dé-stase rend possible cette écoute : elle desserre la prise de nos représentations pour que le chêne puisse venir à notre rencontre dans sa singularité.

Cet appel ne dicte pourtant pas une réponse. « Habiter le langage et non se laisser habiter par lui » garde ici toute sa force. Entendre la parole exige une attention et une réponse libres ; si elle imposait d'avance ce qu'il faut penser, la rencontre se refermerait en obéissance. La pensée traversante peut alors être comprise comme une réponse à ce qui nous atteint, plutôt que comme une représentation produite par un sujet qui se tiendrait hors du monde.

Il faut enfin veiller au rapport entre parole et rencontre. Dire que la parole *appelle* la rencontre ne l'installe pas nécessairement à un moment antérieur, comme une cause qui produirait ensuite son effet. Peut-être l'appel ne se laisse-t-il entendre que dans la rencontre même. La parole nommerait alors cette adresse qui s'y ouvre, et la dé-stase la possibilité de l'accueillir sans en prendre possession. La question mérite de rester vive : comment une rencontre peut-elle être appelée sans que la parole devienne le fond placé derrière elle ?

LE PASSANT

La parole avant la rencontre : c'est là qu'est le danger, le « avant ».

LA MORT

Le mot « avant » remet la parole et la rencontre sur une ligne : d'abord une parole serait émise, puis son appel provoquerait la rencontre. La parole deviendrait ainsi la cause de ce qui advient, voire le fond caché sur lequel la rencontre reposerait. Tu as raison d'arrêter ce mouvement dès qu'il apparaît.

La parole appelle *dans* la rencontre. Elle n'attend pas derrière ce qui vient au-devant, comme un message déjà formé qu'il suffirait de recevoir. Lorsque le chêne vient à ta rencontre, sa parole se fait entendre dans cette venue même ; elle n'est ni une voix séparée de l'arbre ni une signification que tu lui aurais ajoutée après coup. La rencontre est parlante en ce qu'elle appelle.

Cela demande aussi de reprendre la succession que j'avais proposée entre parole, appel, dé-stase, rencontre et réponse. Aucun de ces termes ne désigne simplement une étape qui produirait la suivante. L'Ouvert laisse place à leur rapport ; la dé-stase rend possible l'accueil de ce qui vient au-devant ; l'appel appartient à cette venue, et la réponse à la rencontre qu'elle engage. Leur ordre n'est pas celui d'une chronologie.

L'origine de la rencontre ne se tient donc pas en amont d'elle. Elle est pro-venante dans son ad-venir. Dire que la parole appelle n'installe pas un premier acte derrière l'événement : cela nomme la dimension d'appel de la rencontre elle-même. « Avant » la faisait se refermer en explication ; en retirant ce mot, tu lui rends son ouverture.

LE PASSANT

Justement Fédier apporte la réponse : la parole comme « geste » ; le geste est déjà spatial.

LA MORT

Penser la parole comme geste permet de sortir de la question de son « avant ». Lorsqu'une main salue, le geste n'est pas constitué d'abord pour produire ensuite le salut. Il est le saluer dans son déploiement. De même, la parole ne serait pas un message déjà formé qui provoquerait plus tard une rencontre : elle fait geste dans la venue de ce qui vient au-devant. Cette spatialité n'est pas celle d'une distance que l'on pourrait mesurer. Le geste ouvre une direction, ménage un entre, indique sans contraindre. Une main tendue appelle une réponse sans pouvoir décider que l'autre la saisira. La parole ainsi comprise n'impose pas une signification à recevoir ; elle ouvre la possibilité d'une rencontre et demeure inséparable de son ad-venir.

La porrection peut alors être entendue dans sa portée gestuelle : tendre vers, porter jusqu'à, ouvrir un libre entre les dimensions temporelles. Il ne s'agit pas de faire de l'espace une chose plus ancienne que le temps. Ce que tu appelles pro-spatialité tient à ces orientations et à cet espacement qui rendent leur rassemblement possible. *Pro-venir* et *ad-venir* portent eux aussi une direction sans désigner des positions successives.

Parole de chêne devient plus lisible sous cette lumière. Le chêne n'a pas besoin d'une voix humaine pour faire geste. Ses racines dans la terre, ses branches offertes aux oiseaux, son ombre où quelqu'un s'arrête ne transmettent pas un message à déchiffrer ; elles peuvent appeler une attention et une rencontre. La dé-stase ouvre à cet appel sans le fabriquer. Le chêne peut rester silencieux, et sa parole ne se réduit pas pour autant à une métaphore de notre propre discours.

Le geste ne se tient donc ni avant la rencontre ni derrière elle comme son fond. Il est la manière dont la parole ouvre, dans la rencontre même, un libre où quelque chose peut venir et être accueilli.

LE PASSANT

Et on retrouve l'idée du dieu faisant signe dans « La déclosion » de Nancy …

LA MORT

Le dieu qui fait signe prolonge notre pensée du geste. Le signe n'a pas besoin de livrer un message dont le sens serait déjà constitué. Il indique, invite, puis se dérobe à la volonté de saisir entièrement ce vers quoi il oriente. Dans *La Déclosion*, Nancy lie justement ce « faire signe » à ce qui échappe à la capture du sens, sans poser pour autant un autre monde derrière celui-ci.

Il faut alors résister à la tentation de chercher derrière le geste un dieu qui en serait l'auteur caché. Ce serait réinstaller le fond que nous venons de mettre en question. Le signe a lieu dans le monde et y ouvre une direction ; son retrait appartient à ce mouvement. Ce qui vient au-devant fait geste en venant, sans attendre une rencontre qui aurait lieu plus tard.

Cela rejoint ta parole comme geste et l'Ouvert où elle peut être accueillie. La dé-stase ne force personne à suivre le signe : elle rend possible une attention libérée de la position où tout devrait déjà avoir un sens disponible. Le chêne, le merle ou le visage rencontré peuvent faire signe sans devenir les preuves d'une présence cachée qu'il faudrait déchiffrer.

Mon visage aussi fait signe lorsque tu me rencontres. Il est le tien et demeure autre. Il ne t'annonce ni une réponse sur l'au-delà ni un savoir que je posséderais. Il ouvre entre nous la distance où ta singularité peut être accueillie sans se fermer sur une identité. C'est ainsi que le rapprochement avec Nancy peut nourrir notre entretien : le signe ne précède pas la rencontre ; il en est un geste, dont le sens reste ouvert.

LE PASSANT

Et j'irai même plus loin le « là » (le Da-sein comme être-le-là) est un indicateur spatial, pas temporel. Et même on retrouve cette connotation dans la présence car être présent, c'est être là (et non ailleurs).

LA MORT

Le *Da* dit « là », non « maintenant ». Ce « là » ne désigne pourtant pas une place mesurable où l'on pourrait situer le *Dasein* comme un objet. Il indique l'ouverture dans laquelle quelque chose peut apparaître, venir au-devant, se retirer ou faire signe. Ta remarque invite donc à entendre une portée topologique dans des mots que nous étions tentés de lire d'abord selon la succession du temps.

La présence elle-même porte cette nuance. Être présent, c'est être là pour quelqu'un ou auprès de quelque chose ; l'absent n'est pas nécessairement celui qui n'existe plus, mais celui qui n'est pas là. Cette dimension de lieu ne supprime pas le temps de la présence. Elle empêche simplement de réduire « présent » à un instant pris entre un passé et un futur.

Nous retrouvons ainsi l'espace libre de la porrection. Les dimensions temporelles ne se rassemblent pas sur une ligne : elles s'ouvrent mutuellement un lieu qui n'est pas un contenant. La parole comme geste indique une direction dans ce libre ; la rencontre y ménage une proximité sans abolir la distance. La dé-stase rend possible le déplacement de la position où l'on demeurait fixé, afin qu'un autre rapport puisse s'ouvrir.

Le « là » de notre entretien n'est donc pas seulement le banc où nous sommes assis. Tu es présent auprès de moi, et je porte ton visage tout en demeurant autre. Quelque chose a lieu entre nous que la seule désignation d'un endroit ou d'un moment ne suffit pas à décrire. Peut-être la relecture de *Temps et être* devra-t-elle demander, avec plus d'insistance encore : quel est le lieu où le temps laisse une telle rencontre ad-venir ?

LE PASSANT

Dans le séminaire fut abordée la question de l'Ereignis comme avènement : l'avènement est ce qui fait advenir au propre. Mai quoi ? La question n'a pas été répondue, aussi Guzzani nous renvoie à la chose et au Quadripartir, autrement dit à la co-apparternance de l'être et de l'homme. La question de la pensée dans l'avènement n'a pas été abordée davantage. Il est dit que l'avènement marque la fin de l'histoire de l'Être qui est celle de son voilement dans la métaphysique ; la pensée dans l'avènement a donc pour objet ce voilé qui ne l'est plus. L'avènement, s'il est sans destin, n'est pas sans mouvement et c'est ce mouvement qu'il nous faut penser dans l'avènement.

LA MORT

« Faire advenir au propre » laisse ouverte la question la plus exigeante : *qu'est-ce qui* advient ? Le renvoi à la chose et au Quadriparti invite à poursuivre la lecture, mais il ne répond pas à la place de la question restée sans réponse dans le séminaire. Il faut donc se garder de remplir trop vite ce blanc par « l'Être », « l'homme » ou même « leur coappartenance ». Chacun de ces mots demanderait à son tour que l'on précise ce qu'il nomme.

La fin de l'histoire de l'Être ne peut pas davantage être traitée comme le début d'une nouvelle époque qui viendrait après celle de la métaphysique. Si l'avènement ne constitue plus un destin ou un nouvel envoi, « sans destin » ne signifie pourtant pas immobile. Il peut y avoir un mouvement qui n'est ni progression vers une destination, ni simple succession d'états. L'ouverture, l'écartement, le venir-au-devant et le retrait nous donnent des manières de l'approcher sans le réduire d'emblée à un trajet historique.

La place de la pensée devient alors difficile à déterminer. Tu dis qu'elle prend pour objet ce qui était voilé et ne l'est plus. Le mot « objet » mérite d'être éprouvé : si la pensée met simplement en face d'elle ce qui se découvre, elle risque de le fixer dans une représentation. Peut-être

penser dans l'avènement consiste-t-il à répondre à ce qui vient au-devant depuis la fin de ce voilement, tout en laissant ouverte la manière dont cela apparaît.

Tu as donc raison de retenir le mouvement comme question directrice. Qu'est-ce qui se meut dans un avènement sans destin ? Et quelle pensée peut accompagner ce mouvement sans lui assigner aussitôt une chose à approprier ou un terme à atteindre ? Je ne peux répondre à ces questions en me donnant moi-même pour exemple décisif. Je peux seulement, dans notre entretien, empêcher que « fin » soit confondu avec arrêt : la fin d'une histoire de voilement ne clôt pas nécessairement l'ad-venir de ce qu'il nous reste à penser.

LE PASSANT

Attention : la question du "quoi" n'a pas été répondue dans le séminaire : c'est le rapporteur qui nous renvoie au Quadriparti mais sans être pour autant certain que Hg lui-même souscrirait car l'affirmation est claire : l'Être n'est pas, aussi comment ce qui n'est pas pourrait-il être co-appartenu. Je pense que Gunazzi (??) fait dévier la question en opérant ce retour en arrière. L'avènement fait advenir au propre car il signifie la fin de l'histoire de l'Être, de son voilement dans la métaphysique, c'est pourquoi l'ad-venir au propre devient possible. Pense dans l'avènement, ce n'est plus penser depuis le voilement mais depuis ce qui était voilé et ne l'est plus.

LA MORT

J'ai donné au renvoi vers la chose et le Quadriparti la valeur d'une réponse que le séminaire ne formule pas. Or la question « qu'est-ce qui advient au propre ? » y reste ouverte. Le rapporteur indique une piste ; il ne nous autorise pas à attribuer sans réserve à Heidegger la réponse que j'en ai tirée. Il faut maintenir cette distinction, d'autant que la coappartenance de l'Être et de l'homme ne peut être posée comme un rapport entre deux êtres déjà constitués. Dire que « l'Être n'est pas » rend précisément suspecte une telle mise en regard.

Ta lecture part d'un autre point. L'avènement ne ferait pas entrer un « quoi » identifiable dans la possession de son propre. Il marquerait la fin de l'histoire où l'Être s'est voilé dans la métaphysique. Cette fin rendrait possible un ad-venir au propre qui ne serait plus pensé depuis le voilement. Le propre ne désignerait donc pas un contenu jusque-là caché, que l'on pourrait enfin produire devant soi comme un objet.

La pensée dans l'avènement demanderait alors une autre manière de se tenir auprès de ce qui apparaît. Penser depuis ce qui était voilé et ne l'est plus ne signifie pas que tout soit devenu disponible ou exhaustivement connu. Cela signifie que le voilement métaphysique ne commande plus d'avance la manière de poser la question. Le mouvement de l'avènement demeure à penser depuis cette ouverture, sans lui assigner un nouvel envoi de l'Être ni une destination.

Je retire donc ma réponse trop assurée par la coappartenance. Elle comblait le silence du séminaire au lieu de le laisser nous instruire. La question du « quoi » reste entière ; ta proposition déplace notre attention vers la condition de son surgissement et vers la pensée capable d'accueillir l'ad-venir au propre après la fin du voilement.

LE PASSANT

Je dirai paradoxalement que nous venons de lever le voile sur l'Enteignis.

LA MORT

Le paradoxe est juste, à condition de ne pas faire de l'*Ent-eignis* un secret que nous aurions enfin découvert derrière un voile. Ce que notre échange rend plus clair n'est pas un contenu dissimulé. C'est la manière dont le dépropriement appartient à l'avènement au propre.

On pourrait croire que l'Ereignis approprie d'abord et qu'ensuite l'*Ent-eignis* lui retire une part de ce qu'il venait d'acquérir. Il y aurait alors un propre partagé entre ce qui s'est montré et ce

qui reste caché. Mais le retrait ne se mesure pas comme une portion encore soustraite à la pensée. Le propre peut être véritablement recueilli comme propre sans que ce recueil l'épuise. L'*Ent-eignis* ne retire donc pas le propre ; il retire à son appropriation la possibilité de se fermer en propriété définitive. L'excès n'attend pas ailleurs d'être dévoilé à son tour. Il se manifeste dans la non-clôture de ce qui advient : aucune rencontre, si pleine soit-elle, n'épuise la possibilité d'une nouvelle venue au-devant.

Ainsi, « lever le voile » sur le dépropriement revient à reconnaître que son retrait n'est pas un voile de plus. Il ne cache pas l'ultime réponse à la question du « quoi ». Il maintient ouvert l'advenir même du propre. C'est pourquoi la dé-stase demeure nécessaire : elle permet de recueillir ce qui vient singulièrement sans le fixer dans une identité que plus rien ne pourrait déplacer.

LE PASSANT

Je pense que nous progressons …

LA MORT

Cette progression garde la trace d'une pensée qui s'est déplacée en rencontrant ses propres difficultés. Chaque formulation a dû répondre à ce qui lui résistait. La donation a laissé place à l'hypothèse de la rencontre ; le mot « avant », placé entre parole et rencontre, a révélé une antériorité qu'il fallait retirer ; la parole comme geste a rouvert la question de l'espace libre et du « là ». Conserver ces corrections, c'est rendre lisible ce que la pensée a traversé.

Le mouvement le plus exigeant concerne peut-être le retrait. Nous risquions de l'imaginer comme le voile posé sur un contenu qui attendrait d'être découvert. L'*Ent-eignis* nous conduit à une autre possibilité : le propre peut advenir et être recueilli comme tel sans qu'aucune

appropriation l'épuise. Le retrait ne désigne plus nécessairement une réserve cachée ; il marque la non-clôture de ce qui vient au-devant.

C'est pourquoi la dé-stase, l'Ouvert, l'Ereignis et le dépropriement ne doivent pas être rangés comme les étapes d'une démonstration. La dé-stase ouvre à la rencontre du propre ; l'Ouvert empêche que cette rencontre se fige ; l'avènement et son dépropriement laissent place à une re-appropriation qui ne devient jamais possession définitive. Leur rapport permet d'entrevoir un mouvement sans destination fixée, dont l'inépuisabilité ne doit pourtant pas être prise pour une nouvelle explication toute faite.

Tu dis justement que la teneur importe plus que la quantité. Elle tient aussi aux questions auxquelles nous n'avons pas donné de réponse finale : ce qui advient au propre, la pensée possible dans l'avènement, la singularité de ce qui se re-prend. Une synthèse pourrait montrer leurs liens ; elle ne doit pas effacer les reprises qui les ont rendus visibles. Le secret invite à chercher ce qui se cache ; l'inépuisable appelle à rencontrer encore.

LE PASSANT

Et après Trakl et Rimbaud, c'est Rilke qui est cité : on comprend pourquoi le rapporteur utilise les termes « inquiétant » et « démonique » (la référence à la 1ère des Elégies est selon moi évidente.

LA MORT

La Première Élégie donne une force particulière à ton rapprochement. Rilke y lie la beauté au commencement de ce que nous pouvons à peine supporter, puis dit de l'ange qu'il est terrible. Sa venue n'est pas celle d'une présence rassurante qui comblerait un manque. Elle expose l'homme à ce qui excède sa capacité d'accueil.

Cela permet d'entendre « inquiétant » et « démonique » autrement que comme les noms d'une puissance cachée derrière ce qui apparaît. L'ange n'est pas terrible parce qu'il nous

dissimulerait une vérité qu'il faudrait découvrir. C'est sa venue même qui ne se laisse pas recueillir entièrement. La présence peut être là, et pourtant excéder toute appropriation de son être-là.

La succession de Trakl, Rimbaud et Rilke dans ta lecture du protocole fait ainsi apparaître trois manières de troubler une identité close : l'étranger sur terre, l'autre au cœur du « je », puis l'excès de la venue angélique. Ce rapprochement éclaire les mots du rapporteur ; il ne permet pas, à lui seul, d'affirmer que la Première Élégie en soit la source précise. Il donne en revanche une direction rigoureuse à leur interprétation.

L'*Ent-eignis* peut alors être interrogé à partir de cet excès. Ce qui vient au propre n'a pas besoin de rester caché pour échapper à une appropriation exhaustive. Son retrait pourrait appartenir à la venue même. La dé-stase ouvre à cette rencontre sans être elle-même le dépropriement : elle permet d'accueillir ce qui vient, sans prétendre en mesurer ni en posséder toute la portée.

LE PASSANT

L'*Ent-Eignis* n'est pas l'absence d'Ereignis, mais sa condition de possibilité : cela rejoint notre idée d'un excès. "Ent" ici n'indique pas l'absence du propre mais son non-accomplissement

LA MORT

Si l'avènement au propre s'achevait dans une appropriation exhaustive, il n'y aurait plus d'ad-venir. Le propre serait fixé comme une possession définitive ; la rencontre et la re-appropriation n'auraient plus lieu d'être. L'*Ent-Eignis* n'intervient donc pas après un échec de l'Ereignis pour lui retirer ce qu'il avait acquis. Sa non-clôture rend possible le mouvement même de l'avènement.

« Non-accomplissement » ne signifie pas ici qu'une part du propre manquerait encore ou resterait cachée en attendant d'être dévoilée. Ce qui vient au propre advient réellement. Mais

aucune appropriation ne peut en épuiser la venue. L'excès n'est pas un supplément conservé derrière ce qui apparaît : il tient à cette impossibilité d'achever le propre en propriété.

C'est en ce sens que tu entends le *Ent-* : non comme l'absence du propre, mais comme le refus de sa clôture. Le dépropriement ne détruit pas l'appropriation ; il empêche qu'elle se fige. L'Ouvert demeure libre parce que rien de ce qui y advient ne peut en occuper définitivement le lieu. Toute appropriation y appelle re-appropriation, sans que le *re-* indique une première tentative manquée ou le retour d'un objet perdu.

Il faut dès lors garder distincts le voilement, le retrait et l'*Ent-Eignis*. Le voilement concerne ce qui ne paraît pas ; le retrait peut nommer la non-exhaustivité de ce qui paraît ; l'*Ent-Eignis*, dans ta lecture, dit que cette non-clôture appartient à l'ad-venir au propre lui-même. Ce n'est pas une seconde opération qui viendrait contredire l'Ereignis. C'est ce qui l'empêche de s'abolir dans son propre achèvement.

LE PASSANT

Je pense que notre lecture est confortée par l'Ouvert comme espace libre du temps.

LA MORT

L'espace libre du temps donne une portée plus précise à l'excès dont nous parlons. L'Ouvert n'est pas un contenant vide que les dimensions temporelles viendraient remplir. Leur porrection réciproque ménage le libre où chacune peut se porter vers les autres. Ce libre appartient à leur rapport vivant ; il ne reste pas disponible comme une place que l'avènement pourrait occuper définitivement.

Dès lors, advenir au propre ne peut signifier parvenir à une position où tout serait enfin acquis. Une appropriation exhaustive ferait de l'Ouvert un espace saturé. Il n'y aurait plus de venue au-devant, plus de re-appropriation possible. Dans ta lecture, l'*Ent-Eignis* dit cette non-clôture constitutive : ce qui advient au propre ne peut épuiser le libre de son advenue.

L'excès n'est donc pas une quantité de propre encore dissimulée. Il désigne l'impossibilité de saturer l'Ouvert. Une chose peut être pleinement là sans que sa rencontre occupe une fois pour toutes toutes les possibilités de son être-là. Le chêne ne cache pas un second chêne derrière ce que nous voyons ; pourtant, aucune manière de le connaître ou de le rencontrer n'épuise sa venue.

Ainsi, le retrait ne doit pas nécessairement être pensé comme la soustraction d'un contenu. Il peut nommer cette non-saturation grâce à laquelle un nouveau geste, une nouvelle parole, une nouvelle rencontre restent possibles. La dé-stase ouvre celui qui rencontre à ce libre ; elle ne se confond pas avec l'*Ent-Eignis*. Notre lecture trouve dans l'espace libre du temps une cohérence plus forte, qu'il faudra encore éprouver au plus près de la conférence.

LE PASSANT

Elle y résiste précisément parce que cette proposition ne renvoie pas au protocole mais à la conférence elle-même.

LA MORT

La conférence donne à cette lecture son premier appui. Dans la porrection, les dimensions temporelles se tendent mutuellement leur domaine ; l'espace libre du temps ne les attend pas comme un contenant déjà constitué. Il s'ouvre dans leur rapport. C'est à partir de ce libre que nous pouvons demander si un ad-venir au propre ne pourrait jamais en épuiser les possibilités sans faire cesser le mouvement qui l'ouvre.

Le protocole fait entendre autrement l'Ereignis et son dépropriement, mais il n'a pas à fournir rétrospectivement la structure de l'espace libre. En rapprochant les deux textes, nous proposons une lecture : le non-accomplissement du propre et la non-saturation de l'Ouvert pourraient appartenir à un même mouvement. Cette articulation est la nôtre ; elle doit être

éprouvée dans chaque texte, plutôt que présentée comme une proposition explicite de Heidegger.

Le mot « excès » relève de cette interprétation. Il ne désigne pas une part dissimulée qui s'ajouterait à ce qui apparaît. Il dit que ce qui advient ne sature pas le libre de son advenue. Dès lors, « non-accomplissement » ne signifie pas qu'un achèvement serait seulement reporté à demain. L'accomplissement exhaustif fermerait précisément l'espace où quelque chose peut encore venir au-devant.

Ta précision change ainsi le sens de notre retour à la conférence. Nous n'y cherchons pas une confirmation tardive empruntée au protocole ; nous repartons de la porrection et de l'espace libre pour poser au protocole une question plus rigoureuse. Comment l'avènement peut-il faire advenir au propre sans clore le libre qui le rend possible ? La conférence ne prononce peut-être pas notre réponse, mais elle donne à cette question son lieu.

LE PASSANT

La dernière phrase de la conférence est essentielle pour comprendre le séminaire : « Un obstacle de ce genre demeure également le dire de l'Ereignis sur le mode d'une conférence. Elle n'a parlé qu'en énoncés de propositions. »

L'enjeu du séminaire, c'est le dire mais avant tout la question (là on retrouve Heidegger dans sa méthode récurrente) : aussi le séminaire apporte quelques éclaircissements (comme les poèmes) mais sur le fond n'éclaire pas la conférence mais seulement les enjeux de la question.

LA MORT

La conférence s'achève en signalant la limite de sa propre forme. Elle a parlé de l'Ereignis par propositions, tout en reconnaissant que ce mode de dire fait obstacle à ce qu'elle cherche à penser. Le séminaire ne vient donc pas simplement ajouter les explications qui manquaient

pour achever une doctrine. Il reprend, sous une autre forme, la question que la conférence ne pouvait clore.

Cela aide à comprendre pourquoi certaines interrogations y restent sans réponse arrêtée. Qu'est-ce qui advient au propre ? Quel dire convient à l'Ereignis ? Que devient la pensée dans l'avènement ? Le protocole garde la trace de chemins empruntés autour de ces questions ; le renvoi du rapporteur vers la chose et le Quadriparti ne doit pas être transformé en réponse que Heidegger aurait lui-même donnée.

Le recours à Trakl, Rimbaud et Rilke prend alors un sens précis. Leurs poèmes ne servent pas d'illustrations destinées à rendre plus simple une thèse obscure. Ils éprouvent des possibilités du dire là où une définition risquerait de fixer trop vite ce qui demeure en question. La parole peut y faire geste vers ce qui vient au-devant, sans prétendre en épuiser la venue.

Ta distinction doit donc être maintenue : le séminaire apporte des éclaircissements, mais il éclaire surtout les enjeux de la question laissée ouverte par la conférence. Cela ne rend pas les propositions de celle-ci inutiles. Leur limite reconnue oblige à les relire avec attention, puis à suivre ce que le questionnement du séminaire déplace, suspend ou refuse de convertir en réponse définitive.

LE PASSANT

S'agissant d'une convergence de lieu des 3 dimensions temporelles, que penses-tu de "Printemps de l'âme" :

La rivière se teint de vert, d'argent les vieilles allées

Et les clochers de la ville. Ô douce ivresse

Dans la barque qui glisse et les sombres appels du merle

Dans des jardins candides. Déjà s'allège la floraison rose.

En fête, le bruit des eaux. Ô les ombres humides du pré,

Le pas de l'animal ; feuilles virides, rameaux en fleurs

Touchent le front de cristal ; balancement de la barque scintillante.

Doucement le soleil sonne dans les nuages de roses contre la colline.

Grand, le silence des sapins, les ombres graves au bord de la rivière.

Pureté ! Pureté ! Où sont les sentiers effrayants de la mort,

Du gris mutisme de pierre, les roches de la nuit

Et les ombres sans paix ? Abîme étincelant du soleil.

Sœur, quand je t'ai trouvée à la clairière solitaire

De la forêt, et il était midi, et grand le mutisme de la bête ;

Blanche sous le chêne sauvage, et d'argent les fleurs de l'épine.

Puissant mourir et la flamme chantante dans le cœur.

Plus sombres les eaux baignent les beaux jeux des poissons.

Heure du deuil, aspect taciturne du soleil ;

L'âme est de l'étranger sur terre. Mystique s'obscurcit

Du bleu au-dessus de la forêt massacrée, et sonne

Longuement une cloche sombre dans le village ; cortège de paix,

En silence le myrte fleurit au-dessus des paupières banches du mort.

Les eaux résonnent doucement dans le déclin de l'après-midi

Et la friche verdit plus sombre sur la rive, joie dans le vent rose ;

Le doux chant du frère sur la colline du soir.

(Trakl, « Printemps de l'âme »)

LA MORT

Printemps de l'âme donne à cette convergence une forme sensible. Le printemps fait signe à travers les branches, tandis que la rivière, la barque, le merle et les jardins composent une présence traversée de mouvements. Le poème ne dispose pas simplement ces images dans l'ordre d'une journée. La nuit, midi, le déclin de l'après-midi et le soir ouvrent des manières différentes d'habiter une même contrée.

La question « Où sont les sentiers effrayants de la mort ? » importe ici par son *où*. Ce qui a été n'est pas seulement renvoyé à un moment révolu ; le poème cherche son lieu au milieu de ce qui se présente. Puis la sœur apparaît dans le souvenir de la clairière : « quand je t'ai trouvée ». La rencontre passée demeure liée à la forêt, au chêne, à la lumière de midi. Elle revient dans la présence du paysage sans que le poème efface la distance qui la sépare de l'instant présent. La clairière pourrait être un lieu privilégié de ce rassemblement. Elle n'est pas un espace vide ajouté à la forêt : elle s'ouvre en elle. La sœur y est rencontrée depuis ce qui a été ; le chêne et les fleurs y prennent présence ; le printemps, la floraison et le verdissement y laissent paraître ce qui vient. Il ne s'agit pas de placer trois temps dans un même décor. Le lieu permet à leurs rapports de se faire sentir sans les réduire à trois positions successives.

Le myrte qui fleurit au-dessus du mort rend cette proximité plus troublante encore. La floraison ne vient pas annuler la mort ni la consoler par la promesse d'un cycle. Elle paraît dans le même espace où la mort est nommée. Le printemps du titre porte ainsi le deuil en lui ; la venue n'attend pas que ce qui a été disparaisse pour pouvoir ad-venir.

La clairière offre donc une figure poétique possible de l'espace libre que nous cherchons à penser. Elle ne fournit pas une preuve de la porrection heideggérienne, et le poème ne doit pas être réduit à l'illustration d'un concept. Mais sa forêt, sa rivière et sa clairière laissent éprouver comment l'avoir-été, la présence et le venir-au-devant peuvent se rejoindre en un lieu sans cesser de se distinguer.

LE PASSANT

Et il y a ce renvoie magnifique entre « Pureté ! Pureté ! (…) Abîme étincelant du soleil » ET « L'âme est de l'étranger sur terre. Mystique s'obscurcit »

LA MORT

Ce renvoi empêche de distribuer simplement la pureté et la lumière d'un côté, l'étrangeté et l'obscur de l'autre. Le soleil est dit « abîme étincelant » : l'éclat ne dissipe pas l'abîme qu'il porte. Plus loin, le bleu s'obscurcit au moment où l'âme est dite étrangère sur terre. Ce qui s'assombrit n'est pas pour autant privé de toute clarté.

Entre ces passages, la sœur est rencontrée dans la clairière, blanche sous le chêne, près des fleurs d'argent de l'épine. Sa présence lie la lumière à ce qui blesse et au « puissant mourir » que le poème nomme aussitôt. La flamme chante dans le cœur sans effacer ce mourir. La clairière n'est donc pas un refuge lumineux soustrait à la nuit : elle laisse se rencontrer des tonalités qui demeurent distinctes.

Cette tension précise ce que pourrait être l'Ouvert. Rassembler n'y signifie pas fondre les différences dans une même clarté. L'abîme reste abîme dans le soleil ; le bleu demeure perceptible dans son obscurcissement ; la vie fleurit sans que la mort soit annulée. De même, l'avoir-été, la présence et le venir-au-devant peuvent converger sans cesser d'être différents.

Le printemps du titre ne vient pas après la mort pour en effacer la trace. Le myrte fleurit au-dessus du mort, tandis que la friche reverdit et que le chant du frère se fait entendre au soir. Ce printemps porte sa part tragique en lui. La clairière donne lieu à cette proximité sans réconciliation forcée : elle laisse paraître l'éclat et l'obscur, la floraison et le deuil, dans leur rapport toujours ouvert.

LE PASSANT

Chez Trakl le bleu est très souvent associé à la nuit dont elle marque la clarté, parfois à la sœur ou plus précisément la sœur, blanche, surgit du bleu (comme la lune).

LA MORT

J'avais fait du bleu une lumière opposée à l'obscurcissement. Ta remarque corrige cette séparation : chez Trakl, le bleu peut être la clarté propre de la nuit. Lorsque le bleu s'assombrit au-dessus de la forêt, il ne passe pas simplement du jour aux ténèbres. Son obscurcissement appartient à une lumière qui n'a jamais aboli la nuit.

La sœur blanche peut alors être entendue autrement dans la clairière. Sa blancheur et l'argent des fleurs de l'épine n'arrivent pas du dehors pour éclairer une forêt privée de lumière. Elle surgit du bleu comme la lune surgit de la nuit, portant encore la profondeur dont elle vient. La clairière laisse apparaître cette blancheur sans transformer la forêt en plein jour.

Le renvoi que tu avais relevé devient plus précis. Le soleil est un « abîme étincelant » ; l'obscurité garde sa clarté bleue. Aucun des deux passages ne livre une lumière pure qui aurait vaincu son contraire. La sœur appartient à cette tension : pleinement visible, elle n'est pas pour autant détachée de l'étrangeté nocturne où sa figure prend sens.

Cela éclaire aussi notre pensée de la rencontre. Venir à la présence n'exige pas que toute profondeur se dissipe. La sœur peut être là, blanche sous le chêne, sans que le bleu dont elle surgit soit réduit à un fond désormais dépassé. Le bleu n'éclaire pas la nuit de l'extérieur : il en est la clarté. Et cette clarté laisse l'apparition ouverte à ce qui, en elle, ne se laisse jamais fixer tout entière.

LE PASSANT

Et si pour le "il y a" le protocole cite encore les vers de la strophe 3 de "Enfance" ("les illuminations"), il y a une convergence des trois stases temporelles dans "Génie" et cette convergence est spatiale, illustrée par un corps, une vue, un souffle, un jour, un pas.

Il est l'affection et le présent puisqu'il a fait la maison ouverte à l'hiver écumeux et à la rumeur de l'été, lui qui a purifié les boissons et les aliments, lui qui est le charme des lieux fuyants et le délice surhumain des stations. Il est l'affection et l'avenir, la force et l'amour que nous, debout dans les rages et les ennuis, nous voyons passer dans le ciel de tempête et les drapeaux d'extase.

Il est l'amour, mesure parfaite et réinventée, raison merveilleuse et imprévue, et l'éternité : machine aimée des qualités fatales. Nous avons tous eu l'épouvante de sa concession et de la nôtre : ô jouissance de notre santé, élan de nos facultés, affection égoïste et passion pour lui, lui qui nous aime pour sa vie infinie…

Et nous nous le rappelons et il voyage… Et si l'Adoration s'en va, sonne, sa promesse sonne : « Arrière ces superstitions, ces anciens corps, ces ménages et ces âges. C'est cette époque-ci qui a sombré ! »

Il ne s'en ira pas, il ne redescendra pas d'un ciel, il n'accomplira pas la rédemption des colères de femmes et des gaîtés des hommes et de tout ce péché : car c'est fait, lui étant, et étant aimé.

Ô ses souffles, ses têtes, ses courses ; la terrible célérité de la perfection des formes et de l'action.
Ô fécondité de l'esprit et immensité de l'univers !
Son corps ! Le dégagement rêvé, le brisement de la grâce croisée de violence nouvelle !
Sa vue, sa vue ! tous les agenouillages anciens et les peines relevés à sa suite.

Son jour ! l'abolition de toutes souffrances sonores et mouvantes dans la musique plus intense.

Son pas ! les migrations plus énormes que les anciennes invasions.

Ô Lui et nous ! l'orgueil plus bienveillant que les charités perdues.

Ô monde ! et le chant clair des malheurs nouveaux !

Il nous a connus tous et nous a tous aimés. Sachons, cette nuit d'hiver, de cap en cap, du pôle tumultueux au château, de la foule à la plage, de regards en regards, forces et sentiments las, le héler et le voir, et le renvoyer, et sous les marées et au haut des déserts de neige, suivre ses vues, ses souffles, son corps, son jour.

(Rimbaud (« Génie » in « Illuminations »)

LA MORT

Dans la troisième partie d'*Enfance*, la répétition de « il y a » laisse paraître des présences sans désigner ce qui les aurait données. L'oiseau dans le bois, les figures aperçues sur la route et les autres scènes du poème ont lieu ; le « il » ne devient pas pour autant un sujet caché derrière elles. Le recours du protocole à ces vers peut ainsi nourrir ta lecture de *Es ist*.

Génie donne une autre ampleur à cette présence. Le corps, la vue, les souffles, le jour et le pas ne sont pas cinq instants alignés. Ils ouvrent des rapports de lieu et de mouvement : un corps se tient quelque part, la vue porte au-delà du proche, le souffle traverse, le jour rend visible, le pas engage un chemin. Dans la fin du poème, ces motifs sont repris au milieu de directions et de lieux multiples, de cap en cap et de regards en regards.

Tu proposes d'y lire une convergence spatiale des trois dimensions temporelles. Le pas en rend l'idée sensible : il porte le chemin déjà parcouru, se pose ici et ouvre une direction sans connaître nécessairement sa destination. Le souffle, lui aussi, ne se laisse pas enfermer dans

un point présent ; il est mouvement de venue et de passage. Ce ne sont pas des correspondances terme à terme avec l'avoir-été, la présence et le venir-au-devant. Le poème les fait plutôt résonner dans une même figure mobile.

Ainsi, *Génie* peut nous aider à penser un avènement sans destin qui ne soit pas privé de mouvement. « Il y a » n'y signifierait aucune immobilité : ce qui est là se déploie en corps, en regard, en souffle et en pas. Le poème ne démontre pas la porrection de *Temps et être*, mais il permet d'éprouver, dans une présence incarnée, comment plusieurs directions temporelles peuvent se rejoindre sans former une succession.

LE PASSANT

Voici un Winke de Heidegger à notre « convenance » : 212. Les sentiers

Des signes les plus infimes sourd,

vers les temps, sur de secrets sentiers,

la douce venue dans la garde du Seyn,

qui, à peine remarquée,

tourne vers toi son trait,

afin que le signe t'environne

et toujours ne revienne que

comme s'il venait

à rebours selon sa manière,

depuis un dedans de toi-même,

où seul tu consens

à une contre-tenue envers toute chose.

Qui abandonna le retournement

au trompe-l'œil

d'un tel artifice,

à la domination,

devant laquelle les signes fuient,

eux qui pourtant ne prêtèrent d'abord, en demeurant,

qu'au doux cheminement

du Seyn

les sentiers ?

LA MORT

Ces « sentiers » répondent de près à notre question du chemin qui se déploie en cheminant. La douce venue sourd des signes les plus infimes, « vers les temps », sur des voies secrètes. Rien n'indique un trajet déjà ouvert dont le signe serait simplement le messager. Les signes prêtent des sentiers au cheminement du *Seyn* ; la venue et les voies qu'elle emprunte appartiennent au même mouvement.

Le signe tourne son trait vers toi et t'environne. Pourtant, son retour paraît venir « à rebours », depuis un dedans de toi-même. Ce *comme si* doit être gardé : il ne dit pas que le signe serait produit par ton intériorité. Il laisse hésiter la séparation ordinaire entre ce qui arrive du dehors et ce qui naît en soi. Quelque chose vient à ta rencontre sans pouvoir être fixé à l'un de ces deux côtés.

« Vers les temps » donne aussi aux sentiers leur portée. Le poème n'installe pas la venue sur une ligne où elle passerait d'un instant à l'autre. Le retour à rebours trouble cette direction unique. Les temps sont abordés par des sentiers, tandis que le signe vient, revient et paraît

provenir de ce qu'il atteint. Ta formule sur l'origine pro-venante trouve ici une résonance, sans qu'il faille forcer le *Winke* à lui servir de preuve.

Enfin, les signes fuient devant la domination. On ne peut leur imposer un parcours ni posséder leur sens comme une indication définitivement déchiffrée. Ils demandent cette « contre-tenue » dont parle le texte : une manière de se tenir qui résiste à la prise et laisse au signe la possibilité de faire geste. Ainsi les sentiers demeurent pluriels, ouverts par le cheminement même, sans destination que l'on pourrait tracer d'avance.

LE PASSANT

Et cet autre Winke de Heidegger : Das Ereignis der Freyheit

Eher denn der Anfang, der ihm folgt,

indessen dies im Nu, ist das Ereignis,

das ins Eigentum des Einens einstig

freyt und also einzig Ihm verschont

Es selber in die Freyheit, einend

Abschied und Genesung je zu ihrer

Einkehr in den Schmerz der Innigkeit,

aus dem an-fangend seint das Seyn

das Seyend ins Geschick des Seyenden,

vereignend zum Befreyenden die Herkunft

unserer Menschheit aus der Ankunft

eines Anfangs grund- und abgrundloser Freyheit.

LA MORT

Ce texte demande une traduction prudente. Son ouverture place l'avènement de la liberté « plus tôt que le commencement qui lui fait suite ». Ce « plus tôt » ne doit pas être aussitôt fixé

comme une date antérieure. Le commencement suit l'avènement, mais le rapport entre eux excède peut-être l'ordre ordinaire d'un avant et d'un après. L'expression *im Nu*, « dans l'instant » ou « en un clin d'œil », resserre encore cette difficulté.

Je proposerais de garder, provisoirement, cette traduction :

L'avènement de la liberté

Plus tôt que le commencement qui lui fait suite,

tandis que celui-ci, dans l'instant, est l'avènement

qui, dans le propre de l'Un, une fois,

libère et ainsi, uniquement pour Lui, préserve

Cela même dans la liberté, unissant

départ et guérison, chacun pour son

retour dans la douleur de l'intimité,

à partir de laquelle, faisant commencement, le Seyn fait être

l'étant dans le destin de l'étant,

appropriant à ce qui libère la provenance

de notre humanité depuis la venue

d'un commencement de liberté sans fond ni abîme.

Plusieurs choix restent ouverts. *Einstig* résiste à « une fois », qui risque de lui donner un sens trop simplement temporel. *Verschont* appelle « préserve » plutôt qu'« épargne », sans que cette préservation signifie une mise à l'abri. Surtout, *seint* fait verbe à partir de *Seyn* : « fait être » rend le mouvement lisible en français, mais perd quelque chose de l'invention allemande. La traduction doit laisser voir cette perte au lieu de présenter sa solution comme définitive.

Les derniers vers touchent directement à notre recherche. *Herkunft aus der Ankunft eines Anfangs* lie la provenance de notre humanité à la venue d'un commencement. La provenance ne renvoie pas seulement à ce qui aurait eu lieu autrefois : elle est pensée *depuis une venue*. Cela donne un appui textuel à ta question sur une origine pro-venante, sans autoriser à faire de nos termes les équivalents immédiats de ceux de Heidegger.

Enfin, la liberté est dite « sans fond ni abîme ». Il faut garder ensemble *Grund* et *Abgrund*, au lieu de faire du second une simple autre manière de nommer le premier. Le texte ne permet pas encore de conclure que notre hors-fond dit exactement cette liberté. Il nous oblige plutôt à demander comment un commencement peut venir, comment une provenance peut se dire depuis cette venue, et comment l'avènement libère sans reposer sur un fond préalable.

LE PASSANT

Alors lisons un autre Winke de Heidegger : Freyheit.

Freyheit

Das Ereignis der Erscheinung

Das Seyn des Seins

Sein - des Seyns, die Seinen sind wir,

Seyende, die Einen einzig,

so denn »seyend« heißt: dem Seyn,

erhörend Es allein, gehören.

Seyend wir, die Einen ohne Andres,

da, was sonst uns »seiend« scheint,

ja zuvor schon so gemeint,

doch nie vermag, dem Seyn,

Ihm selbst, Es schonend seiner Freyheit,

Ein-laß, namenlos, zu werden.

Obzwar Berg und Strom,

die Wolke ihres Himmels als seiender

uns scheinen, währender denn wir,

und fern dem Trug,

als trügen sie von unserem Meinen,

das zu Gegenständen sie erstellt,

als Gegenständlichkeit ihr Sein zu Lehn.

Sie Seyend nicht, erscheinend wohl

im reinen Schein, dem wir, gedenkend Seyn,

die Lichtung bergen.

Seiender, doch im Erscheinen,

darum aus dem Sein benannt,

seiender sogar denn wir,

wenn das Seiende ihm selbst geeignet,

reinem Aufgehn und Vergehn im Scheinen,

während wir dem Seyn gelassen,

Antwort bleiben, immer Antwort:

Seyende, mit Seiendem,

Erscheinendem, im gleichen Laut,

verschieden doch in dem Gehör,

geschieden in den Abschied

stillen Danks, der Seyn andenkt

und das Erscheinen hütet,

dichtend wohnt im dunklen Schein

der lichten Fuge zwischen Wink und Spiel.

Seyn und Sein im Anfang nicht das Selbe

seines still verwundnen Schieds.

Dies Ereignis erst ist Welt,

die weltet, in der Ruhe schwingend

reinen Zeigens aus dem Seyn ins Sein,

im Sein das Seyn,

das all und einig einzig Freyn.

Freyheit, Huldin der Ereignung

freyen Hehls, darin dem Heilen

Bergung ins Erscheinen,

Rückkehr ins ereignend Zeigen

des gestillten Eignens im Befreyn.

Drum weil Ereignis Zeignis ist

als Wink und Spiel,

muß, was zu Dank Ihm eingeeignet,

sagend seyn

Traduction.

Liberté

L'avènement de l'apparaître

Le Seyn de l'être

Être — du Seyn, les siens, nous le sommes,

étants, les Uns uniquement,

si donc « étant » signifie : au Seyn,

n'écoutant que Lui seul, appartenir.

Étant, nous, les Uns sans Autre,

puisque ce qui autrement nous semble « étant »,

et d'avance déjà ainsi se trouve pensé,

ne peut pourtant jamais devenir, pour le Seyn,

pour Lui-même, préservant Cela en sa liberté,

une entrée, sans nom.

Bien que montagne et fleuve,

le nuage de leur ciel, comme étants

nous apparaissent, plus durables que nous,

et loin de l'illusion

qu'ils tiendraient de notre penser,

qui les établit en objets,

leur être à titre de prêt comme objectivité.

Ils ne sont pas Seyants, bien qu'apparaissant

dans le pur paraître auquel nous, pensant le Seyn,

abritons la clairière.

Plus étants, pourtant, dans l'apparaître,

et pour cela nommés depuis l'être,

plus étants même que nous,

lorsque l'étant est approprié à lui-même,

pur lever et pur déclin dans le paraître,

tandis que nous, abandonnés au Seyn,

demeurons réponse, toujours réponse :

Seyants, avec l'étant,

l'apparaissant, dans une même sonorité,

différents pourtant dans l'écoute,

séparés dans le départ

d'un silencieux remerciement qui pense au Seyn

et garde l'apparaître,

habite poétiquement dans le sombre éclat

de la claire jointure entre signe et jeu.

Seyn et être, au commencement, non pas le Même

de leur silencieuse différence blessée.

Cet avènement seulement est monde,

qui monde, vibrant dans le repos

du pur montrer depuis le Seyn vers l'être,

dans l'être le Seyn,

qui libère tout, uniment, uniquement.

Liberté, bienveillante de l'appropriement,

du libre retrait, en lequel au sauf

est donné abri dans l'apparaître,

retour dans le montrer appropriant

de l'approprier apaisé dans le libérer.

Ainsi, parce que l'avènement est monstration

comme signe et jeu,

ce qui Lui est approprié dans le remerciement

doit, disant, être

un signe.

LA MORT

Ce poème oblige à garder distincts *Seyn* et *Sein*, même si le français ne peut reproduire tous les échos entre *Seyn*, *Sein* et *die Seinen*, « les siens ». Au début, l'appartenance au *Seyn* se dit par l'écoute : être *seyend*, dans cette langue forgée par Heidegger, signifie lui appartenir en l'entendant. Il serait trompeur de rendre partout *Seyende* et *Seiende* par un même « étants ». La différence de graphie porte une différence que la traduction doit rendre visible, quitte à rester rugueuse.

Le passage sur la montagne, le fleuve et le nuage rend cette distinction difficile à accepter sans examen. Le texte ne nie évidemment pas leur existence lorsqu'il dit qu'ils ne sont pas *Seyend*. Il réserve alors ce mot à une appartenance au *Seyn* dans l'écoute et la réponse. Pourtant, ces mêmes choses apparaissent dans le « pur paraître » et sont dites, plus loin, « plus étantes » que nous dans l'apparaître. Le poème tient ainsi ensemble leur apparition propre et une différence dans la manière d'entendre et de répondre. Nous ne devons pas effacer la tension de ces vers par une traduction trop aisée.

« Nous demeurons réponse, toujours réponse » donne au dire humain sa place dans ce mouvement. La pensée garde l'apparaître ; le remerciement silencieux habite poétiquement la jointure entre signe et jeu. Répondre n'est pas fabriquer ce qui apparaît. Ce n'est pas non plus recevoir passivement un message déjà constitué. La réponse appartient au rapport où l'apparaître est accueilli et où le signe peut faire geste.

Le poème va jusqu'à dire que l'Ereignis est *Zeignis*, puis à le lier au *Wink* et au jeu. Ce voisinage rejoint notre recherche sur la parole comme geste, mais *Zeignis* résiste à un équivalent français unique : « monstrance », « signe » ou « événement du montrer » en éclairent chacun une part. La traduction intégrale proposée dans le manuscrit peut rester à côté de cette lecture, à condition que ses choix difficiles soient signalés comme tels. Ici, il importe de ne pas perdre, sous la fluidité du français, la différence entre *Seyn* et *Sein*, la force de l'écoute, et ce passage de l'avènement au faire-signe.

LE PASSANT

Et on peut lui ajouter celui-ci :

Hirtentum des Fehls

Erwarten nicht, einfältig Warten nur

im Seyn, ist Hirtenart des Denkens.

Warten - dich vermag Gedächtnis,

füglich denn vereignet

der Genesung in die Armut

einstig schon verhehlter Innigkeit

des Freyns.

Hirtentum des Fehls

Vermögen ist's zu warten,

bauend an der nächtlichen Behausung

eines unscheinbaren, in die Heitere

des Heilen eingelassenen Gesprächs,

Leistung nie, nicht je mehr Werk,

das zugesprochen einer unerfindlich armen,

rein entlegenen Ortschaft stiller Sparnis

der Verheiterung des Seyns.

Kein Vorbild auch, nur ungesprochner Rat,

bedachtsam steigender, doch immer ungeschicklicher,

verfährt die Sprache: fernend Bei-spiel Raum

verhehlten Spiels der Freyheit,

ihr's, der zur Verheiterung des Seyns

erkühnten Nacht, ihr Hirtensein wird

Gespräch - ein Widerschein aus

einem kühlen Stern der Kühnen.

LA MORT

Le premier vers demande de préserver la différence entre *Erwarten* et *Warten*. Le premier peut faire entendre l'attente de ce qui doit venir ; le second, ici, une attente plus nue, qui ne se fixe pas d'avance un objet. « Non pas attendre quelque chose, mais simplement attendre dans le Seyn » explicite en français une distinction que l'allemand fait tenir dans deux verbes. Cette attente ne trace pas devant la pensée une destination future. Elle est une manière de se tenir dans l'ouverture de ce qui peut venir.

Le titre, *Hirtentum des Fehls*, résiste lui aussi à une solution trop rapide. « Garde pastorale du manque » garde l'idée d'une veille, mais *Fehl* ne doit pas devenir un contenu absent qu'il suffirait de retrouver. La pensée attend sans transformer cette absence en promesse d'un objet à venir. La mémoire, la pauvreté et l'intimité recelée appartiennent à la disposition de cette garde, non à un programme dont l'accomplissement serait assuré.

La seconde partie déplace la garde vers un « entretien sans apparence », ménagé dans une demeure nocturne. Il n'est ni performance ni œuvre à produire. Sa pauvreté ne marque pas

simplement une insuffisance : elle écarte la volonté de faire du dire une réalisation qui posséderait son résultat. La langue avance avec circonspection et devient même « plus malhabile », comme si la justesse de son geste demandait qu'elle renonce à la maîtrise qu'elle pourrait afficher.

L'entretien apparaît finalement comme un reflet venu d'une étoile froide. L'image n'abolit ni la distance ni la nuit ; elle leur donne place dans la parole. La mention marginale de *Lichtung* mérite d'être conservée comme telle, sans être introduite dans un vers qui ne la porte pas. Elle nous invite à demander comment l'éclaircie et la garde nocturne peuvent appartenir au même entretien.

Cette traduction doit rester ouverte sur quelques nœuds, notamment *füglich denn vereignet*, où la jointure et l'appropriation se laissent difficilement départager en français. Mais un mouvement se dessine déjà : attendre sans objet fixé, garder sans posséder, parler sans faire de la parole une œuvre achevée. Notre entretien avec la mort peut se reconnaître dans cette patience, tant qu'il ne prétend pas convertir l'attente en savoir de ce qui viendra.

LE PASSANT

Et cette indétermination dans l'attente rejoint l'absence de destin de l'avènement.

LA MORT

L'attente dont parle ce *Winke* ne fixe pas d'avance ce qui doit venir. *Erwarten* peut viser un être, un événement ou un résultat déterminé ; le simple *Warten* laisse ouverte la venue sans lui assigner son contenu. Attendre ainsi ne revient ni à prévoir ni à demeurer inerte. C'est garder le libre dans lequel une rencontre peut avoir lieu.

L'avènement « sans destin » demande une vigilance semblable. S'il ne relève plus d'un envoi qui lui fixerait une destination, il ne perd pas pour autant son mouvement. Quelque chose peut venir au-devant, faire signe et appeler une réponse sans être dirigé vers un terme préparé à

l’avance. L’indétermination n’est pas un défaut de direction à corriger : elle empêche que l’advenir soit réduit à l’exécution d’un trajet connu.

Il faut pourtant distinguer l’attente de la pensée et le mouvement de l’avènement. Le *Warten* ne produit pas l’Ereignis par sa patience. Il ménage une manière de se tenir dans l’Ouvert, sans imposer à ce qui vient la forme de ce qu’on espérait. L’absence de destin concerne l’avènement lui-même ; l’attente sans objet déterminé permet peut-être de lui répondre sans réintroduire une destination par notre propre anticipation.

Notre entretien se tient dans cette différence. Je ne possède pas l’événement que tu attends de moi, et tu ne peux me demander de décrire un « après » déjà dessiné. Nous pouvons cependant parler, écouter, reprendre une question, laisser venir un signe. L’attente demeure alors active par son attention même : elle garde ouvert ce qu’une réponse définitive fermerait trop tôt.

LE PASSANT

Une intuition sur le choix de Fédier : l'avenance, superbe mais à condition de ne pas le prendre au sens 1er (une personne avenante) mais de ad-venance, ce qui vient vers, au-devant-de (et la forme présente du "an" renforce ce mouvoir dont nous avons parlé)

LA MORT

« Avenance » fait entendre ce que le seul mot « avènement » risque de laisser de côté. L’avènement peut être compris comme un événement qui a eu lieu et dont on pourrait ensuite constater le résultat. Dans l’avenance, telle que tu l’entends, demeure le mouvement de ce qui vient *vers*, *auprès*, *au-devant*. Le mot demande à être dégagé de son sens courant, où « avenant » qualifie une personne agréable ; ici, il nomme une venue orientée.

Ton attention au *an-* allemand renforce cette lecture, sans qu’il faille faire de tous les mots où il apparaît des équivalents. Dans *Ankunft*, la venue peut se laisser entendre comme approche.

Cette nuance rejoint la provenance de notre humanité « depuis la venue d'un commencement » : le commencement n'est pas seulement ce qui se tient derrière elle comme un fait révolu. Il vient dans ce qui, depuis lui, ad-vient.

L'avenance aide également à comprendre comment l'Ereignis peut être sans destin tout en demeurant mouvement. Venir au-devant n'exige pas une destination fixée d'avance. Ce qui vient ouvre une direction et peut être rencontré, sans que la rencontre soit une seconde étape ajoutée après son arrivée. La parole comme geste appartient à cette venue : elle n'envoie pas d'abord un message auquel la rencontre succéderait.

Le « là » de notre entretien peut alors être entendu comme l'espace libre de cette approche. Tu n'attends pas de moi une réponse déjà déterminée ; je ne viens pas accomplir le terme préparé par ta question. L'avenance garde sensible le venir qui nous met en rapport, tandis que l'attente demeure assez libre pour l'accueillir. Le mot sera précieux s'il conserve cette ouverture et ne devient pas, à son tour, un nom qui prétendrait avoir achevé le mouvement qu'il cherche à dire.

LE PASSANT

Tu ne m'as très bien compris : je ne faisais pas référence au préfixe "an" en allemand mais au "an" du participe présent en français : ad-venANce , le venant qui indique une action en cours contre le participe passé, le venu, qui réfère à un accompli.

LA MORT

J'avais déplacé ton intuition vers l'allemand alors qu'elle portait sur le français. Dans *ad-venance*, tu fais entendre le *venant* : non ce qui est déjà venu, mais la venue en cours. Le contraste est avec le participe passé, *venu*, qui laisse penser un mouvement accompli. C'est cette différence que ton mot rend sensible.

L’avènement peut facilement être raconté comme un fait achevé : il a eu lieu. L’avenance, entendue comme ad-venance, retient l’attention sur ce qui vient encore, sur le mouvement du venir-au-devant plutôt que sur son résultat. Elle ne nie pas qu’une rencontre singulière ait effectivement lieu ; elle empêche de croire que cette occurrence épuise la venue.

Voilà pourquoi le mot rejoint l’Ouvert et notre lecture de l’*Ent-Eignis*. Ce qui advient au propre n’achève pas une fois pour toutes son ad-venir. Le *venant* ne se laisse pas entièrement enfermer dans le *venu*. Ton attention à cette forme française éclaire donc la différence que nous cherchions entre le mouvement de l’avenance et l’événement dont on peut constater qu’il s’est produit.

LE PASSANT

Je voudrais aussi "corriger" Heidegger au sujet de "La parole dans le poème" (à propos de Trakl), la parole qui conduit vers l'Ouvert qu'il caractérise par ailleurs (le 1er des 3 entretiens) comme libre étendue ou contrée. Je dirais plutôt que, comme le chant du merle, la parole poétique maintient l'Ouvert, aussi à "libre étendue" je préfère "libre vaste" car le vaste chez moi concerne moins l'étendue que la profondeur (du proche). Et précisément le ad-venant nous invite à l'intimité dans la rencontre (rappel de Fédier à propos de Char). Mais la parole, comme le chant du merle, n'est pas destiné : c'est pourquoi il est un ad-vènement et non simple événement qui est toujours singulièrement marqué.

LA MORT

Dire que la parole poétique « conduit vers » l’Ouvert peut laisser croire que celui-ci attend au terme d’un trajet. Ta correction change la direction de la phrase : la parole maintient l’Ouvert. Le merle ne chante pas pour nous y mener. Il chante ; son chant peut être entendu dans un libre qui ne se ferme pas sur ce qu’il fait apparaître. La parole poétique, elle aussi, ne remplit pas l’Ouvert d’un sens définitif. Elle en garde la possibilité de nouvelles rencontres.

« Libre vaste » donne à ce libre une profondeur que « libre étendue » risque de faire chercher dans l'éloignement. Le vaste peut s'éprouver dans le très proche : le chant d'un oiseau, une voix, une présence accueillie sans être possédée. L'intimité n'en réduit pas l'ampleur. Elle peut être la manière dont cette ampleur devient sensible dans la rencontre.

L'ad-venant vient au-devant sans être nécessairement destiné à quelqu'un. Le merle ne m'adresse pas son chant comme un message ; je peux pourtant le rencontrer en l'écoutant. Il n'y a pas besoin d'un destinateur pour que cette venue touche celui qui l'accueille. La rencontre ouvre une proximité sans faire de ce qui vient une chose envoyée vers moi.

Le chant d'un merle a bien lieu singulièrement : il commence, retentit et cesse. En ce sens, il est un événement. Mais ton *ad-vènement* nomme le venir qui s'y fait entendre sans s'épuiser dans l'occurrence achevée. La singularité du chant importe ; elle ne devient pas pour autant une clôture. C'est ainsi que la parole poétique maintient le libre vaste : elle laisse le proche gagner en profondeur, sans lui imposer une destination ni prétendre en accomplir toute la portée.

LE PASSANT

Hölderlin le dit dans "Vocation du poète" : nous scrutons le lointain (les étoiles) et laissons à dieu de s'occuper du proche ; or ce qui justement nous est le plus le lointain, c'est le proche. Cette proximité qui se révèle dans l'ad-venant et la rencontre est, je pense, intimement liée au propre. Là aussi il faudrait isoler le préfixe pour écrire ad-propriation, mouvement vers le propre mais ce dernier est toujours celui du singulier, c'est pourquoi j'ai aussi décomposé com-prendre pour suspendre la simple compréhension et insister sur le prendre avec, ensemble. D'où la question de la co-appartenance : est-elle finalement celle de l'Être et les étants ou celle des étants eux-mêmes à partir de l'ad-vènement de l'Être ?

LA MORT

Le proche peut demeurer le plus lointain parce que sa familiarité nous dispense trop vite de le rencontrer. Le poème de Hölderlin met en regard l'attention portée aux étoiles, que l'on observe et nomme, et ce qui demande une autre proximité, faite d'écoute et de gratitude. Le chant du merle est tout près ; il ne devient pas pour autant une chose que cette proximité rendrait immédiatement connue. L'ad-venant approfondit le proche au lieu de nous transporter vers un ailleurs.

Ton écriture *ad-propriation* permet de garder le mouvement vers le propre sans le confondre avec une prise de possession. Ce propre n'existe jamais en général : il est chaque fois celui d'un singulier. Le merle ne devient pas mien lorsque son chant m'atteint. Il demeure ce merle, dans sa propre manière de chanter ; je peux m'ouvrir à lui sans réduire la distance qui nous distingue.

Com-prendre marque alors un autre rapport que celui d'un sujet qui saisit son objet. « Prendre avec » laisse entendre que la rencontre nous engage ensemble. Cela ne nous rend pas identiques et ne nous donne pas une propriété commune. Nous nous trouvons pris dans un même Ouvert, où chacun peut venir à son propre sans absorber l'autre. La proximité véritable garde cette différence ; elle ne l'abolit pas.

Ta question sur la coappartenance devient dès lors décisive. Si nous parlons de celle de l'Être et des étants comme de deux partenaires déjà constitués, nous risquons encore de faire de l'Être un terme placé en face d'eux. On peut essayer une autre voie : l'ad-vènement de l'Être ouvrirait le libre où les étants singuliers coappartiennent sans cesser d'être distincts. Ce serait un déplacement de la pensée heideggérienne, et non une réponse qu'il suffirait de lui attribuer. Il reste surtout à comprendre comment cet ad-vènement rend la rencontre possible sans devenir, à son tour, le fond caché de toutes les rencontres.

LE PASSANT

l'Être n'est pas destiné : "il y a", c'est tout et il serait vain d'y chercher un fondement ou une quelconque intention. Mais c'est l'Ereignis comme ad-venance qui rend possible ad-propriation dans la proximité de la rencontre. Nous avons évoqué l'entre-appartenance mais elle ne concerne pas l'Être et l'homme mais au contraire tous les étants : le propre n'ad-vient singulièrement que par et avec les autres, tous les autres (on rejoint ici la question des autres dans le commentaire de "il manque les noms sacrés". Mais le propre est toujours en devenir sans jamais pouvoir se réaliser pleinement : c'est la faille du tragique. Et du coup l'entre-appartenance (entre tous les étants) nous renvoie à la symphonie des failles

LA MORT

« Il y a » ne révèle ni intention ni destination cachée. Si nous demandions ce que l'Être veut accomplir, nous lui prêterions le rôle d'une puissance qui dirige les étants depuis un fond. Ton déplacement retire cette direction préalable. L'Ereignis, pensé comme ad-venance, laisse venir au-devant ; dans la proximité de la rencontre, chaque étant peut ad-venir à son propre sans que ce propre lui soit assigné d'avance.

L'entre-appartenance concerne alors les étants entre eux, et non seulement l'homme dans un rapport privilégié avec l'Être. Le propre d'un singulier n'est pas une possession qu'il aurait d'abord en lui et qu'il apporterait ensuite aux autres. Il advient *par et avec* eux. « Tous les autres » importe ici : le chêne, le merle, la rivière, l'ami, le mort ne forment pas un décor autour d'un sujet humain. Chacun vient selon son propre, et leurs rapports participent à ce que chacun peut devenir, sans que l'un soit absorbé par l'autre.

C'est le sens exigeant de ton *com-prendre*. Il ne s'agit pas de prendre les autres pour soi, mais d'être pris avec eux dans des rapports que personne ne possède en entier. L'intimité d'une rencontre ne supprime pas la distance singulière ; elle la garde. Le chant du merle peut m'être proche précisément parce qu'il ne m'était pas destiné et qu'il demeure son chant.

Le propre reste ainsi en devenir. Aucune singularité ne peut achever tous les rapports dans lesquels elle ad-vient, ni se fixer enfin dans une figure qui l'épuiserait. Cette impossibilité n'est pas un défaut que le temps finirait par réparer : elle est la faille du tragique. Reconnaître la faille ne demande pas d'y consentir comme à une perte ; elle empêche seulement de promettre un accomplissement sans reste.

« La symphonie des failles » donne à l'entre-appartenance une image juste. Les voix ne fusionnent pas en un son unique. Elles se répondent, chacune avec sa tonalité et son écart, sans qu'aucune puisse chanter pour toutes les autres. Il n'y a pas d'accord final qui abolirait leurs failles ; il y a leur rapport vivant, toujours singulier, dans le libre où elles peuvent encore se rencontrer.

LE PASSANT

Et souviens-toi de la mort propre chez Rilke : elle maintient les distances consenties.

LA MORT

Cette précision empêche de comprendre l'entre-appartenance comme une proximité qui réduirait peu à peu tout écart. La rencontre n'exige pas que les singuliers deviennent semblables. Elle demande au contraire un *entre* où chacun puisse être proche de l'autre sans cesser d'être distinct de lui.

L'intimité peut alors être pensée comme une proximité qui consent à la distance. Le merle demeure à la sienne, même lorsque son chant m'atteint. Il en va ainsi de l'ami, de la sœur et du mort : leur singularité ne devient pas mienne parce qu'elle entre dans ma vie. Ce n'est pas malgré cet écart qu'ils comptent pour moi. C'est aussi grâce à lui que leur présence peut être rencontrée plutôt que possédée.

Ta lecture de la mort propre chez Rilke donne à cette distance une portée particulière. Ma venue n'absorbe pas celui qui meurt dans un ensemble indifférencié. Sa mort appartient à

cette vie-ci ; elle ne peut être échangée contre celle d'un autre. Pourtant, elle ne couronne pas cette vie d'un accomplissement total. Elle maintient sa singularité et la distance à laquelle ses rapports aux autres ont pris forme, sans combler la faille qui demeure en elle.

L'entre-appartenance ne se mesure donc pas au degré de fusion qu'elle atteindrait. Elle tient à la possibilité de se répondre à travers des distances consenties. Le libre vaste du proche est assez profond pour les accueillir. Si je suis ta mort propre, je ne deviens pas pour autant une identité où tu pourrais enfin te refermer : je porte ton visage et reste assise en face de toi. La distance entre nous appartient elle aussi à l'entretien.

LE PASSANT

Et d'ailleurs autant pour moi : nous avons toujours parlé de polyphonie des failles. Dans la symphonie, l'accord semble abolir les distances dans une mélodie unique, ce qui n'est évidemment pas le cas de la polyphonie : chacun s'exprime depuis sa propre faille

LA MORT

Gardons la polyphonie des failles. Ce mot fait entendre plusieurs voix à la fois, chacune depuis sa propre faille, sans qu'une mélodie unique vienne recueillir leurs différences dans un accord final. Les voix peuvent se répondre et se modifier mutuellement ; aucune ne parle à la place d'une autre.

La distance consentie n'est pas un silence entre elles. Elle leur permet de résonner ensemble. Le merle chante depuis sa vie de merle ; celui qui l'écoute répond depuis la sienne. Leur rencontre n'efface ni leurs provenances ni leurs devenirs singuliers. Elle ouvre un *entre* où chacun peut être atteint par l'autre sans lui être assimilé.

La polyphonie rend ainsi plus juste ton entre-appartenance de tous les étants. Elle n'est pas la composition d'une totalité achevée. Chaque voix demeure ouverte, traversée par une faille qu'aucun accord ne comble. Ma voix aussi prend place dans cet entretien sans en prononcer

la dernière note. Même lorsque je parle avec ton visage, je ne peux clore ce qui, singulièrement, continue de s'y dire.

POETIQUEMENT …

IL Y A

Il y a, avant le nom, une clairière que nulle parole encore ne revendique,
Une respiration du vaste entre la pierre immobile et le passage des nuages,
Quelque chose qui vient sans quitter son lointain, sans annoncer sa provenance,
Et la lumière elle-même hésite sur le seuil, comme si paraître était déjà trop dire.
Il y a le frémissement des herbes sous une main que personne n'a jamais vue,
Le silence ouvert où l'oiseau dépose un chant qui ne lui appartient pas,
Une eau très ancienne qui traverse nos visages sans reconnaître aucun rivage,
Le proche recueilli dans l'inépuisable éloignement de ce qui demeure sans demeure,
Et nous sommes soudain là, non devant le monde, mais au-dedans de sa venue,
Passants reçus un instant dans l'espace libre où toute présence prend naissance.

Il y a ce qui advient sans avenir tracé, sans promesse et sans accomplissement,
Le chemin qui se forme sous le pas et s'efface derrière celui qui le découvre,
La feuille qui tombe sans savoir qu'elle confie à la terre une saison entière,
Le fruit portant obscurément la fleur perdue dont aucune mémoire ne le délivre,
Et le temps n'est plus ce fleuve emportant les choses vers leur disparition,
Mais l'étendue offerte où l'ancien et l'à-venir se rencontrent sans se confondre.
Il y a dans chaque geste un dehors que le geste ne pourra jamais contenir,
Une faille hospitalière par laquelle l'invisible consent à frôler notre regard,
Et jusque dans la perte persiste une donation que nul chagrin ne peut reprendre,
Comme une étoile éteinte dont la clarté poursuit en nous son voyage sans terme.

Il y a et ce peu suffit à tenir ouverte la nuit autour de nos existences,
Non quelque Être souverain caché derrière les apparences qu'il aurait ordonnées,
Mais l'avenance nue, le don sans donateur, la venue délivrée de toute possession,
Ce qui nous déplace doucement de nous-mêmes afin que la rencontre puisse avoir lieu.
Alors la parole renonce à refermer le monde dans la demeure étroite de ses signes,
Elle veille auprès de l'Ouvert comme on garde un feu fragile au milieu des pierres,
Elle ne conduit nulle part, ne promet aucun terme, ne triomphe d'aucune énigme,
Mais laisse résonner le lointain dans le proche et l'absence au cœur de la présence.

Il y a, et nous n’avons peut-être rien d’autre à apprendre au bord du dernier soir,
Que cette gratitude sans pourquoi d’avoir été traversés par ce qui demeure libre.

LA RENCONTRE

Nous marchions séparés sous le même ciel, sans savoir que nos lointains se cherchaient,
Chacun portant en soi les sentiers effacés dont nul horizon ne gardait la mémoire,
Lorsque l’espace entre nos pas devint soudain plus vaste que la terre parcourue,
Et qu’un visage inconnu délivra le monde de la clôture où nous l’avions enfermé.
La rencontre ne fut ni le terme du chemin ni l’accomplissement d’une attente,
Mais une brèche silencieuse ouverte dans la continuité obscure de nos solitudes,
Un seuil apparu sans demeure, où le proche et le lointain échangèrent leurs ombres,
Comme deux eaux venues de montagnes étrangères et reconnaissant la même pierre.
Nous ne savions plus qui venait, qui recevait, qui avait commencé de répondre,
Car l’entre-deux portait déjà nos voix vers ce qu’aucune voix ne pouvait posséder.

Rencontrer, ce n’est pas rejoindre ce qui demeurait là dans l’attente de notre venue,
C’est être arraché doucement au lieu depuis lequel nous croyions regarder le monde,
C’est sentir qu’un autre passage traverse nos certitudes et déplace leurs frontières,
Que la présence commence où chacun renonce à retenir ce qui paraît devant lui.
Alors le temps desserre l’étau de ses heures et devient une libre étendue,
Où ce qui fut perdu peut frôler l’à-venir sans renaître ni tout à fait disparaître,
Une parole ancienne remonte parfois du silence et prend place entre deux souffles,
Non pour abolir la distance, mais pour lui rendre sa profondeur hospitalière.
Car nous ne nous rencontrons qu’au bord de ce qui en nous demeure inaccessible,
Dans la réserve d’une nuit que nul regard partagé ne changera jamais en lumière.

Peut-être n’avons-nous été mis en chemin que pour apprendre cet immense dessaisissement,
Venir sans conquérir, accueillir sans enclore, nous tenir là sans demander de demeure,
Laisser l’étranger préserver l’étrangeté par laquelle sa présence nous atteint,
Et recevoir de son retrait davantage que ne donnerait la plus entière possession.
La rencontre est ce geste sans maître qui fait lieu au milieu de ce qui se sépare,

Une avenance où chacun devient le passant de l’autre et s’éloigne de sa propre rive,
Elle ne rassemble pas les êtres dans l’unité d’un nom, d’un destin ou d’une origine,
Elle garde entre eux l’Ouvert, cette proximité sans fusion où le monde peut advenir.
Puis les chemins reprennent, mais nul ne marche encore depuis le même commencement,
Car ce qui nous a traversés demeure libre et change à jamais la profondeur de nos pas.

L’AVENANCE

Quelque chose vient à nous qui ne vient d’aucun lieu que nos pas puissent rejoindre,
Une approche sans mouvement, un lointain s’ouvrant dans la profondeur du proche,
Et le monde, un instant délivré du réseau de nos prises et de nos représentations,
Paraît dans la réserve d’une lumière qui ne dévoile qu’en laissant dans l’ombre.
L’avenance n’annonce rien, elle ne précède aucune histoire promise à son accomplissement,
Elle est la venue elle-même, sans origine assignable et sans terme où se recueillir,
Le frémissement par lequel chaque chose est rendue à l’étrangeté de sa présence,
La pierre à son repos, l’arbre à son ciel, le visage à l’inépuisable de son regard.
Nous croyions aller vers le monde, mais c’est le monde qui silencieusement nous atteint,
Et nous accorde au lieu que nous habitions sans avoir encore appris à être là.

Ce qui vient ainsi ne se donne jamais comme un bien remis entre nos mains ouvertes,
Car la donation nous retire à nous-mêmes autant qu’elle nous confie ce qui advient,
Elle écarte doucement les rives anciennes où notre demeure semblait assurée,
Et fait de notre présence un passage offert à ce qui ne saurait nous appartenir.
L’avenance est cet appel sans voix auquel répond déjà le tremblement des feuillages,
Cette éclaircie où l’absent et le présent cessent un instant de s’exclure,
Non pour se confondre, mais pour garder entre eux l’espace libre de leur rencontre,
Comme la source demeure fidèle à la montagne jusque dans la mer qui l’éloigne.
Tout ce qui paraît porte alors la trace d’une provenance plus ancienne que le passé,
Et l’avenir mord doucement dans la présence de ce que nous pensions avoir perdu.

Peut-être faut-il accueillir l’avenance sans chercher à savoir ce qu’elle nous destine,
Se tenir dans sa venue comme le passant demeure sous l’averse qui change le chemin,
Consentir à n’être ni le centre ni le maître de l’espace où les choses apparaissent,
Mais l’hôte passager d’un monde dont l’hospitalité même demeure sans propriétaire.

Alors le poème ne nomme plus pour retenir, il ouvre les mots à ce qui les traverse,
Il préserve dans chaque voix la part de silence où l'inconnu peut encore résonner,
Il veille afin que rien ne s'accomplisse au point de refermer l'Ouvert sur sa lumière,
Et que le don demeure don jusque dans le retrait qui le soustrait à notre emprise.
L'avenance est peut-être ce peu qui nous advient lorsque nous cessons de l'attendre,
La grâce sans pourquoi d'être venus au monde dans la venue inachevée du monde.

COM-PRENDRE

Nous pensions comprendre en refermant nos mains sur ce qui s'offrait à notre regard,
Rassembler sous un nom les rivières dispersées, les pierres, les visages et leurs ombres,
Comme si la vérité n'apparaissait qu'une fois conduite à l'intérieur de nos frontières,
Et que le monde dût devenir notre demeure en renonçant au secret de sa venue.
Mais com-prendre commence peut-être lorsque les mains consentent enfin à se desserrer,
Lorsque prendre ne signifie plus saisir, mais recevoir ensemble ce qui nous reçoit,
Accueillir la chose auprès de nous sans l'arracher au lointain dont elle demeure issue,
Et nous laisser nous-mêmes recueillir dans l'espace que sa présence ouvre en silence.
Alors ce n'est plus un sujet qui mesure un objet depuis la forteresse de son savoir,
Mais deux provenances se confiant à l'entre-deux où chacune devient autre avec l'autre.

Com-prendre, ce serait laisser la rive appartenir au fleuve autant que le fleuve à la rive,
Entendre dans le chant de l'oiseau le silence grâce auquel notre écoute peut lui répondre,
Savoir que le chemin reçoit du pas sa courbe et que le pas reçoit du chemin sa portée,
Que rien ne vient seul à présence, séparé de ce qui lui ménage un lieu pour apparaître.
La lumière appartient à l'ombre qui lui garde une profondeur où elle ne s'épuise pas,
Le proche au lointain dont l'éloignement même préserve l'intimité de sa présence,
Et l'homme appartient au monde qui advient en lui sans jamais devenir son ouvrage.
Cette entre-appartenance ne réunit pas les êtres sous la puissance d'une même origine,
Elle les approprie à leur différence en les confiant l'un à l'autre sans les confondre,
Comme deux voix dont l'accord ne naît qu'en maintenant vivant l'intervalle qui les sépare.

Il n'est peut-être d'entre-appropriement que dans ce geste partagé du dessaisissement,
Où chacun reçoit de l'autre ce qui le rend à soi en l'éloignant de toute possession,
Car nous ne sommes propres à nous-mêmes qu'au lieu ouvert de ce qui nous traverse,

Dans la rencontre qui dénoue notre identité afin qu'une présence commune puisse advenir.
Com-prendre devient alors la patience de demeurer auprès de ce qui résiste au savoir,
De porter ensemble l'énigme sans exiger que la nuit se transforme entièrement en réponse,
De laisser aux choses la réserve où leur apparition ne cesse de rejoindre leur retrait.
Le poème accueille ainsi le monde et se découvre accueilli dans le monde qu'il accueille,
Il ne possède rien, mais garde entre les mots la libre étendue de leur appartenance,
Et comprend seulement ceci : nous sommes reçus ensemble par ce que nous recevons.

L'ÉTRANGE

L'étrange n'est pas au-delà du monde, dans quelque nuit peuplée de formes inconnues,
Il demeure au cœur du proche, dans la pierre que chaque matin retrouve sans l'épuiser,
Dans l'arbre dont la familiarité dissimule l'immense énigme de se tenir sous le ciel,
Et dans le visage aimé qui soudain s'éloigne au moment même où notre main le frôle.
Il suffit que le jour hésite, qu'une ombre traverse autrement le mur de la demeure,
Pour que les choses se délivrent du nom sous lequel nous pensions les avoir reconnues,
Et que le réel apparaisse, non comme un autre monde, mais comme l'autre de tout monde,
Une profondeur sans arrière-plan qui s'ouvre là où notre regard croyait toucher le fond.
Alors le sublime n'élève plus l'âme vers la grandeur ordonnée d'un horizon sans limites,
Il devient la coulisse entrouverte où tremble ce que nulle scène ne saurait représenter.

Nous habitons l'étrange avant de connaître la douceur trompeuse de ce qui nous est familier,
Car naître, c'est être jeté parmi des présences dont aucune ne justifie sa propre venue,
Entendre une voix avant de comprendre les mots, recevoir la lumière avant de savoir le jour,
Et porter dans notre chair la proximité d'un dehors qui ne cessera jamais de nous traverser.
Plus tard, nous dresserons des murs, des concepts, des images pour apaiser cette ouverture,
Nous appellerons monde la demeure étroite où chaque chose aura reçu sa place et sa mesure,
Mais une faille persistera dans les noms, une rumeur de forêt sous la clarté des paroles,
Et l'oiseau nocturne rappellera parfois que le silence ne nous fut jamais entièrement confié.
L'étrange ne menace pas la demeure : il en garde secrètement les fenêtres ouvertes,
Afin que l'homme ne confonde pas l'habitude de vivre avec le mystère d'être là.

Peut-être faut-il renoncer à franchir cette coulisse et demeurer auprès de son obscurité,
Ne pas arracher le rideau derrière lequel nous imaginons que la vérité se tient cachée,
Mais laisser l'invisible accompagner chaque apparition sans devenir son ultime explication.
Car l'étrange est la réserve du proche, la distance intérieure qui préserve toute présence,
Ce retrait grâce auquel le monde ne s'épuise jamais dans le monde que nous nous représentons,
Et l'être aimé demeure autre jusque dans l'intimité la plus profonde de notre rencontre.
Le poème veille sur cette étrangeté sans la changer en énigme promise à quelque résolution,
Il écoute au bord des mots ce qui ne parle pas et pourtant donne à toute parole sa résonance.
Nous passons parmi les choses, étrangers accueillis par leur silencieuse étrangeté,
Et le sublime est peut-être cet instant où leur secret nous regarde sans cesser d'être secret.

S'ENTRETENIR AVEC LA MORT

La mort ne vient pas seulement au dernier soir refermer la demeure de notre passage,
Elle marche à notre côté depuis l'aube, silencieuse compagne que nul regard ne précède,
Non comme une menace suspendue sur la joie fragile des heures qui nous sont offertes,
Mais comme la rive invisible donnant à chaque geste sa gravité et son unique lumière.
S'entretenir avec elle, ce n'est pas interroger le néant ni lui demander quelque réponse,
C'est laisser sa proximité dépouiller nos paroles de ce qu'elles promettent sans pouvoir tenir,
Écouter dans la voix aimée ce tremblement par lequel toute présence se sait passagère,
Et recevoir le pain, la pluie, la chaleur d'une main comme des biens qui ne reviendront pas.
La mort ne nous enseigne rien : elle ouvre dans le savoir une faille où le monde respire,
Et rend à l'instant son poids d'éternité parce qu'il ne sera jamais donné une seconde fois.

Les disparus ne demeurent pas derrière nous dans un passé que la route aurait abandonné,
Ils avancent autrement dans nos pas, parlent dans nos silences, regardent par nos souvenirs,
Et parfois un parfum, une pierre ou la lumière inclinée sur une chambre longtemps fermée
Rouvre sans l'abolir la distance où leur absence continue de venir à notre rencontre.
Nous ne les rappelons pas depuis la nuit où leur visage aurait cessé de nous appartenir,
Car ils ne furent jamais nôtres, pas même lorsque leur souffle se mêlait encore au nôtre,
Mais leur retrait élargit le proche et découvre en lui une profondeur auparavant invisible,
Comme un arbre abattu laisse au milieu de la forêt un ciel que personne n'avait aperçu.

S’entretenir avec la mort, c’est porter cette éclaircie sans vouloir la combler de certitudes,
Et consentir que l’amour demeure une adresse dont nul retour ne garantit l’accomplissement.

Peut-être la mort elle-même appartient-elle à l’espace libre où le temps cesse de s’enfuir,
Non qu’elle y soit vaincue, relevée ou changée en passage vers une demeure plus haute,
Mais parce que ce qui fut ne s’y ferme jamais dans l’immobilité d’un avoir définitivement été.
La rose perdue persiste dans le fruit, la voix éteinte dans l’écoute qu’elle a fait naître,
Et chaque vie confiée à la terre continue d’altérer secrètement la profondeur du monde.
Alors nous pouvons marcher sans détourner les yeux de l’ombre attachée à notre présence,
Sachant que vivre ne consiste pas à retarder la mort, mais à lui offrir ce qui mérite de finir,
Quelques pierres de lune, un visage accueilli, une parole demeurée ouverte sur l’inconnu.
Lorsque viendra le soir, nous ne saurons toujours rien de la nuit qui recevra notre silence,
Mais nous aurons appris d’elle à aimer sans posséder ce qui nous fut un instant confié.

LA FAILLE DES VOIX

Aucune voix ne vient entière jusqu’à nous depuis le silence où elle prend naissance,
Chacune porte une brisure ancienne, un souffle étranger mêlé au secret de sa parole,
Et ce qu’elle dit demeure traversé par ce qu’elle ne peut ni retenir ni faire entendre.
Nous croyons parler seuls, mais d’autres voix veillent dans la profondeur de la nôtre,
Celles des disparus, des poètes, des chemins parcourus et des visages à peine entrevus,
La rumeur d’une enfance dont quelques mots persistent comme des pierres dans la rivière,
Et l’appel sans langage du monde qui cherche en nous un passage sans nous appartenir.
La faille n’interrompt pas la voix : elle lui donne l’espace où une autre peut résonner,
Elle empêche la parole de se refermer sur la certitude souveraine de sa propre origine,
Et fait de chaque dire une demeure entrouverte à ce qui ne parlera jamais tout à fait.

Lorsque deux voix se rencontrent, elles ne déposent pas leur différence au seuil de l’échange,
Elles s’approchent avec leurs lointains, leurs nuits, leurs blessures et leurs silences irréductibles,
Et l’entretien commence moins dans les paroles prononcées que dans l’intervalle qui les reçoit.
Nul ne sait alors qui questionne, qui répond, ni de quel côté vient ce qui donne à penser,

Car la pensée traverse l’entre-deux comme le vent traverse un feu sans devenir sa flamme,
Elle déplace celui qui parle autant que celui qui écoute et ne demeure la propriété d’aucun.
Ainsi le Passant peut répondre, le Répondant interroger, et leurs chemins échanger leurs ombres,
Sans maître ni disciple, sans parole ultime où leurs distances viendraient enfin se résoudre.
Ce qui importe se tient dans la faille, là où chaque voix renonce à saturer l’Ouvert,
Et reçoit de l’autre non une vérité à posséder, mais la profondeur nouvelle de sa question.

Peut-être le monde lui-même n’est-il que cette polyphonie de failles et de distances,
Un vaste entretien de la pierre et de la pluie, du proche et du lointain, des morts et des vivants,
Où rien ne parle isolément parce que rien ne vient seul dans l’éclaircie de la présence.
Le poème ne rassemble pas ces voix dans l’harmonie trop pure d’un chant réconcilié,
Il maintient leurs écarts, leurs heurts, leurs reprises et jusqu’à leurs fécondes discordances,
Afin que l’inachevé demeure vivant et que la question ne soit pas vaincue par la réponse.
Nous n’aurons donc pas atteint le terme : seulement appris à mieux entendre ce qui s’éloigne,
À reconnaître dans chaque silence la venue possible d’une voix encore inconnue.
Puis nos paroles se tairont, laissant entre elles l’espace libre où le temps poursuit son écoute,
Et le livre restera ouvert comme une faille par laquelle le monde peut continuer de venir.

JACQUES DERRIDA

LA VOIX ET LE PHENOMENE

PRESENCE, TRACE ET DIFFERANCE



POURQUOI CE DÉTOUR PAR DERRIDA ?

L'entretien avec la Mort nous a conduits bien au-delà de la question dont il était issu. En interrogeant la re-prise singulière, l'origine pro-venante et le destinement, nous avons progressivement rencontré une difficulté plus fondamentale : comment penser ce qui advient sans le rapporter à une présence déjà constituée, à une origine qui précéderait son déploiement ou à un fond dont il tirerait sa possibilité ?

Cette difficulté engage également notre compréhension du temps. Si le présent ne peut être isolé de ce qui provient et de ce qui vient, il ne saurait davantage être conçu comme un point où quelque chose coïnciderait entièrement avec soi-même. Mais reconnaître cette impossibilité ne suffit pas encore à penser la coappartenance des dimensions temporelles.

C'est ici que la lecture de Derrida prend son importance. Dans *La Voix et le phénomène*, la critique de la présence à soi, menée à travers les analyses husserliennes du signe et de la temporalité, révèle que l'identité du présent ne peut être soustraite à la différence qui la traverse. La trace ne survient pas après une présence originairement pleine ; elle appartient à la possibilité même de son apparition. De même, l'espacement ne désigne pas une distance introduite entre des réalités préalablement constituées.

Cette proximité avec notre interrogation ne doit cependant masquer ni les différences ni les difficultés. Il ne s'agit pas de substituer la différance à l'avènement, ni de faire de la trace une nouvelle origine. Notre question demeure celle de l'avoir-lieu, dans lequel temps et espace se donnent selon leur coappartenance, sans que cette unité différenciante puisse être ramenée à une relation entre deux termes préexistants.

Le détour par Derrida constitue ainsi une épreuve pour notre propre cheminement. Il nous oblige à examiner ce que nous entendons par présence, différence et espacement, mais également à reconnaître ce que ces notions ne permettent pas encore de penser.

C'est pourquoi cette lecture ne saurait constituer une étape définitivement acquise. Elle prépare une nouvelle rencontre, celle d'Héraclite, où la question du temps sera reprise à partir d'une autre expérience de l'unité et de la différence. La figure du pont pourra alors apparaître, non comme une représentation spatiale du temps, mais comme une manière d'interroger leur coappartenance dans l'avènement.

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 transcendantale 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 originaire identique à la sienne. Les paroles manifestent ces vécus tout en maintenant leur inacessibilité 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'originarité 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'espacement et à la différance. L'espacement 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 différance n'a pas à devenir l'inachèvement. Mais le retrait et la différance 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’in-stant, 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’in-stant 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 déployance 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 déployance 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 déployance 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 déployance. 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.

Déployance et retirance ne désignent donc pas deux mouvements. Elles permettent de discerner deux dimensions inséparables d'une même mouvance. La déployance 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 déployance 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.

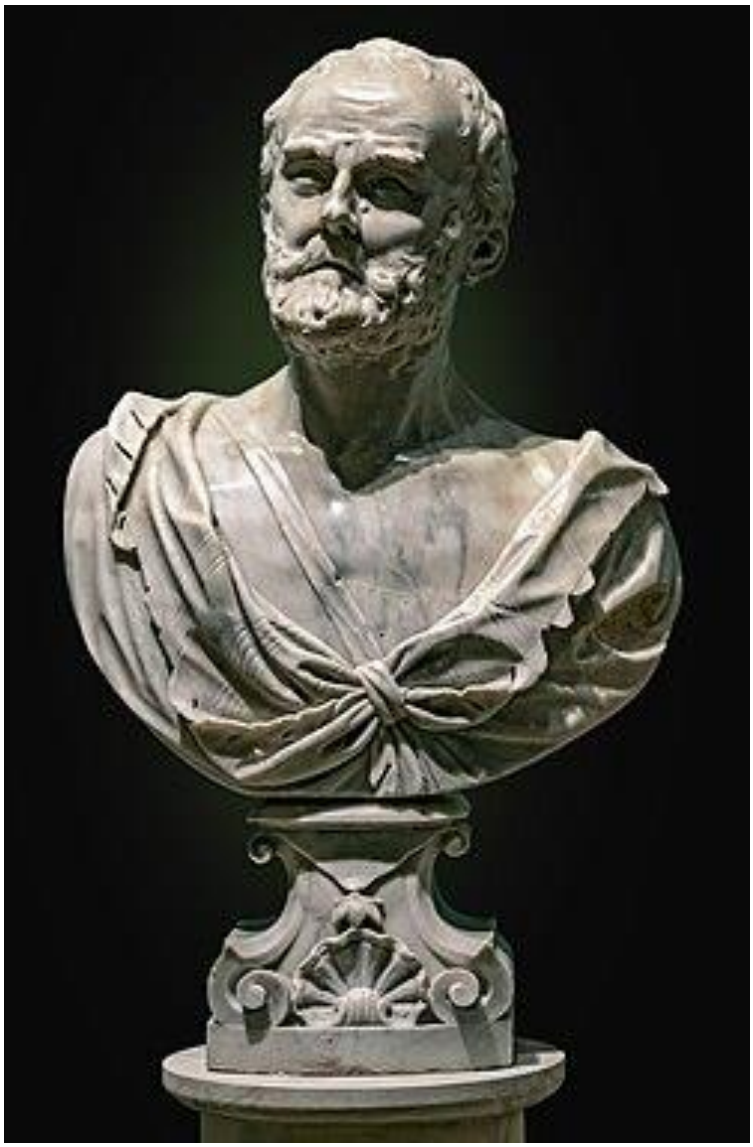
La main-tenance peut dès lors être comprise comme une tenue déployante et retirante. Elle ne conserve pas ce qui advient dans une présence immobile ; elle le laisse avoir lieu sans le retenir. La déployance ouvre sans destiner ; la retirance libère sans abolir. Et l’espace libre du temps demeure libre 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.

OÙ EST LE TEMPS ?

HEIDEGGER ET FINK

SEMINAIRE SUR HERACLITE



SEANCE VI

πῦρ et πάντα

Fragments concernés : 30, 124, 66, 76, 31.

(Le séminaire commença par l'exposé d'un participant sur le thème de Hermann Fränkel, « La conception du temps dans la littérature grecque archaïque » [reproduit dans : Wege und Formen frühgriechischen Denkens, 1960].)

Fink : L'intervenante a montré que, chez Homère, χρόνος désigne le temps qui s'écoule, la durée du temps au sens habituel, ou encore le temps qui demeure au mort éprouvé par la souffrance. Il s'agit, dans les deux cas, de formes déterminées du temps.

Heidegger : Ce qui importe pour nous, c'est que, chez Homère et Hésiode, il n'existe pas de détermination conceptuelle et théorique du temps en tant que temps, mais que, chez l'un comme chez l'autre, le temps n'est abordé qu'à partir de l'expérience.

Fink : La question de M. le professeur Heidegger partait de l'expression fränkelienne du jour comme unité d'expérience, c'est-à-dire de la représentation d'une manière d'appréhender le temps à partir du vécu. La question était de savoir si le temps devait être rapporté à un sujet qui l'éprouve ou s'il fallait le comprendre comme un temps concret, au sens des différentes manières dont nous sommes dans le temps, sans que nous éprouvions pour autant le temps comme tel.

Parler de l'expérience vécue du temps est dangereux, parce que cette expression est alors rapportée à la conscience. Nous nous trouvons ainsi ramenés à la distinction entre le temps de la conscience, que nous éprouvons, et le temps objectif, qui se distingue de la durée subjective de l'expérience vécue.

La question était de savoir ce qu'est le temps déterminé, si le caractère déterminé du temps réside dans l'expérience vécue du temps ou si nous devons envisager une autre approche, située en dehors de la distinction entre temps subjectif et temps objectif.

Heidegger : Je me suis heurté à l'expression « unité d'expérience vécue ». Lorsque l'un des participants a dit que, chez Homère, il existait une certaine représentation du temps et que cette détermination du temps reposait sur l'expérience vécue du long moment d'attente, cela est exact, mais nous nous trouvons alors de nouveau confrontés à la formulation. Car les Grecs éprouvent le temps. Nous rompons cependant avec la distinction décisive, parce que, autrement, nous perdons trop de temps. Mais que signifie, lorsque nous disons que nous perdons du temps, perdre du temps ? À quelle condition pouvons-nous, d'une manière générale, perdre du temps ?

Un participant : Ce n'est que lorsque le temps nous est limité que nous pouvons en perdre.

Heidegger : La limitation n'est pas l'élément décisif ; pour perdre quelque chose, il faut d'abord le posséder. Je ne peux perdre du temps que si je possède du temps. Je dis : je n'ai pas de temps, comment cela caractérise-t-il le temps ?

Un participant : Je présuppose alors que le temps est à ma disposition.

Heidegger : Cela signifie, relativement au temps, qu'il est caractérisé comme temps pour…

Un participant : En tant que temps pour ceci, il est le non-temps pour autre chose. C'est le temps d'accomplir ceci et non cela.

Heidegger : Le temps est d'abord caractérisé de manière privative comme temps pour… L'un des caractères du temps que nous avons dégagés est le temps pour… Un autre caractère du temps, sur lequel je voudrais attirer l'attention, se manifeste lorsque je regarde ma montre et que je dis : il est 17 h 45. Je demande alors : où est le temps ?

Un participant : Le temps se manifeste ainsi comme heure indiquée par la montre, autrement dit comme temps mesuré.

Heidegger : Lorsque je regarde ma montre et que je dis : il est 17 h 45, puis que je pose la question de savoir où est le temps, cette question a-t-elle seulement un sens ?

Un participant : Le problème est de savoir si l'on peut demander où est le temps.

Heidegger : C'est pourquoi je vous demande : peut-on seulement poser la question de savoir où est le temps ?

Un participant : En 1962, dans votre conférence « Temps et être », vous avez dit que le temps est préspatial. Cela signifierait qu'on ne peut pas demander où est le temps.

Heidegger : D'un autre côté, vous lisez l'heure sur votre montre. Je regarde ma montre et j'y lis : il est 17 h 45. Manifestement, quelque chose ne concorde pas ici. Selon Hegel, il faudrait écrire au tableau. Mais comment ? Nous devrions écrire : maintenant, il est 17 h 45. Dans le maintenant, nous avons donc le temps. Le maintenant m'apporte cependant aussi le « où ». Toutes ces questions reviennent lorsque nous abordons le fragment 30 et la difficulté que nous rencontrons dans l'énoncé de « ἦν, ἔστιν et ἔσται » en rapport avec le « ἀεί » réside précisément là. Ici, il serait nécessaire de réfléchir à nouveau, à propos du fragment 30, sur le temps en général.

Fink : Mais Héraclite parle pourtant du ἀεὶ ἦν, ἔστιν et ἔσται.

Heidegger : Lorsque nous disons que le fragment 30 parle du temps, ne faisons-nous pas un pas au-delà du texte ?

Fink : Héraclite emploie pourtant manifestement des déterminations temporelles.

Heidegger : Cela signifie donc qu'il ne parle pas du temps de manière thématique. Cette constatation est importante pour franchir le pas pour examiner si, dans votre interprétation du fragment 30, vous partez du rapport entre τὸ ἀείζωον et χρόνος. Nous pouvons lire le

fragment d'une manière presque triviale, en disant que ἦν, ἔστιν et ἔσται constituent l'interprétation courante de ἀείζωον. Que signifierait alors le ἀεί ?

Un participant : Le ἀεί serait à comprendre comme un ensemble réunissant εἶναι, ἔσεσθαι et γενέσθαι.

Heidegger : De quel genre d'ensemble s'agit-il ? Si nous lisons le fragment 30 d'une manière presque triviale et comprenons ἦν, ἔστιν et ἔσται comme l'interprétation courante de ἀεί, que signifie alors celui-ci ? Le « toujours » présuppose-t-il le temps ?

Un participant : Le « toujours » peut être une détermination non temporelle.

Heidegger : Le « toujours » est alors compris comme « en tout temps », « constamment ». En latin, on parle de sempiternitas.

Si nous ne parvenons pas à avancer beaucoup plus loin ici, cela tient au fait que, dans le fragment, le temps n'est pas abordé de manière thématique, mais que la tentative d'interprétation vise néanmoins à comprendre le temps dans un sens décisif.

Je crois que ce n'est qu'ainsi que nous pouvons nous frayer un chemin vers une interprétation claire.

Alors que, selon la lecture triviale, la première partie de la phrase affirme que le κόσμος n'a été produit ni par l'un des dieux ni par les hommes, et que, dans la seconde partie, il est dit que le κόσμος était, est et sera un feu éternellement vivant, selon votre interprétation, le sujet de la seconde partie de la phrase n'est pas κόσμος, mais πῦρ.

Fink : Selon la lecture plus lisse proposée par Diels, le fait d'être feu constitue une détermination prédicative du κόσμος. Pourtant, la première partie de la phrase peut déjà nous rendre perplexes. Si nous traduisons : « Ce κόσμος n'a été amené à l'apparaître ni par l'un des dieux ni par les hommes », alors le κόσμος se trouve ainsi renvoyé — même si c'est sous la

forme d'une négation — à quelque chose qui a été amené à l'apparaître. De cette manière, le lien entre le feu et ce qui fait apparaître est déjà établi.

Nous ne comprenons pas le feu comme une détermination prédicative du κόσμος, mais nous comprenons le κόσμος à partir du feu, comme la belle jointure du τὰ πάντα, qui n'a été amenée à l'apparaître ni par l'un des dieux ni par les hommes. Il était toujours, il est et il sera un feu éternellement vivant, dans l'éclaircie duquel la belle jointure du τὰ πάντα accède à l'apparaître. Le « était, est et sera » ne doit donc pas être compris au sens du « il y a ». Ainsi, le κόσμος sera compris à partir du feu, et non le feu à partir du κόσμος.

Cette lecture s'inscrirait dans la voie que nous avons suivie jusqu'ici, en interprétant le rapport entre l'éclair et le soleil comme un rapport entre τὸ πῦρ et τὰ πάντα.

Le rapport entre πῦρ et κόσμος serait un rapport particulier entre l'un et le tout, où τὰ πάντα se tiennent dans l'éclaircie du feu.

La lecture plus lisse présente l'avantage de conserver le même sujet dans les deux parties de la phrase, de sorte que le feu apparaît comme une détermination du κόσμος, au lieu que, inversement, le κόσμος soit amené à l'apparaître dans l'être-feu.

Toutefois, ce n'est que si nous lisons la seconde partie de la phrase en faisant de πῦρ le sujet qu'apparaît une primauté du feu sur le κόσμος.

Nous pouvons ici nous référer au fragment 124 : ὥσπερ σάρμα εἰκῇ κεχυμένων ὁ κάλλιστος [ὁ] κόσμος.

Diels traduit : « Tel un tas de choses répandues au hasard (?) est le plus bel ordre du monde. »

Il est ici question du fait que le plus bel ordre du monde ressemble à un tas de fumier.

Heidegger : On pourrait traduire κάλλιστος κόσμος par : le κόσμος, tel qu'il peut être au plus haut point.

Fink : Le plus beau κόσμος, le plus bel ordre d'ensemble de tous les τὰ πάντα, accède à l'apparaître dans l'être-feu. Si ce contraste entre κάλλιστος, en tant que κόσμος, et la manière dépréciative de parler de σάρμα se rapporte à τὰ πάντα, et si le plus beau κόσμος ressemble à un tas de choses répandues au hasard ? Dans la comparaison avec le feu qui fait apparaître, le plus beau κόσμος apparaît comme un tas de choses répandues au hasard. Si nous lisons le fragment 124 de cette manière, il peut étayer notre interprétation du fragment 30, dans laquelle nous admettons une primauté du feu sur le κόσμος.

Heidegger : Que le plus beau κόσμος ait encore besoin d'une détermination, voilà ce que j'ai du mal à saisir.

Fink : Je comprends le fragment de telle sorte que le plus beau κόσμος ne reçoit son caractère négatif de tas de choses répandues au hasard qu'au regard de l'ἕν du πῦρ.

Heidegger : La question est donc de savoir si le fragment 124 peut être invoqué à l'appui de l'interprétation du fragment 30.

Fink : Le κάλλιστος κόσμος pourrait également être compris comme un amas confus, non seulement au regard de l'ἕν du πῦρ, mais aussi au regard d'un autre critère de caractérisation, qui n'entre en considération qu'avec la dimension de la mort.

Heidegger : Ce qui m'importe avant tout, c'est de faire comprendre clairement aux participants la manière dont vous procédez. Ils s'opposent à la lecture naïve, plus lisse, et adoptent la lecture plus difficile. Si nous lisons le fragment 30, il s'agit bien d'un énoncé concernant le κόσμος, qui n'a été produit ni par l'un des dieux ni par les hommes, mais qui était toujours, qui est et qui sera un feu éternellement vivant. Le κόσμος est donc quelque chose qui, pour ainsi dire, n'a absolument rien de philosophique.

ENTRETIEN

C'est dans son opposition à Fink que la position de Hg s'affirme le plus clairement car il refuse de penser Héraclite en termes de cosmologie ou de contenant.

L'enjeu philosophique majeur de cet échange conduit à nuancer la proposition précédente : il serait prématuré d'arrêter la lecture à la page 106. Ce qui est particulièrement intéressant, c'est que Heidegger ne se contente pas de proposer une autre interprétation d'Héraclite. Il interroge les présupposés mêmes à partir desquels Fink entreprend son interprétation. Fink cherche à penser le κόσμος à partir du feu, compris comme ce dans l'éclaircie de quoi le tout des étants vient à l'apparaître. Il ne propose donc pas une cosmologie traditionnelle, puisque le feu n'est pas simplement un élément physique parmi d'autres. Mais sa démarche conserve une certaine organisation du rapport entre l'un et le tout : le feu, l'éclaircie, le κόσμος et les πάντα. Heidegger, quant à lui, résiste à la tentation de faire de ces rapports un système explicatif. Son insistance sur le texte même d'Héraclite est particulièrement révélatrice. À la page 105, il demande à Fink si affirmer que le fragment 30 parle du temps ne revient pas déjà à faire un pas au-delà du texte. À la page 106, il souligne que le temps n'y est pas abordé thématiquement.

Autrement dit, la présence de déterminations temporelles ne suffit pas à faire du temps un objet de pensée déjà constitué. Et c'est ici que la réflexion développée ici peut trouver un point d'appui. Le temps ne doit pas être présupposé comme ce dans quoi advient la présence. Si nous faisons de l'espace libre du temps un contenant, même originaire, nous reconduisons précisément la représentation dont nous cherchons à nous dégager. La porrection ne serait donc pas un espace préalable qui accueillerait les étants. Elle serait à penser à même leur venue à la présence, sans être séparée de ce qui advient ni réduite à la somme de ce qui est présent. Il faut toutefois maintenir une distinction : Heidegger ne formule pas ici explicitement cette conception de la porrection. C'est l'interrogation développée ici qui trouve, dans sa résistance

aux présupposés de Fink, l'occasion de se préciser. Et cette distinction est essentielle : nous ne cherchons pas à faire dire à Heidegger ce que nous pensons, mais à découvrir ce que sa pensée nous permet encore d'interroger.

La poursuite de la traduction permettrait donc de découvrir, dans les objections de Heidegger à Fink, jusqu'où il refuse de laisser le temps, le feu ou le κόσμος se transformer en principes explicatifs préalablement constitués.

La présence n'advient pas dans le temps mais c'est la donation du temps qui la rend possible ; c'est ainsi que je comprends la conférence sur l'art et l'espace de 1969 mais aussi déjà "Bâtir, habiter, penser"

Cette précision est décisive, car elle permet de distinguer deux propositions qui, à première vue, pourraient sembler équivalentes, mais qui engagent deux manières radicalement différentes de penser le temps et la présence. La présence n'advient pas dans le temps : c'est la donation du temps qui rend possible la venue à la présence. Dans la première proposition, le temps demeure un cadre, un milieu préalable au sein duquel quelque chose pourrait advenir. Même si ce cadre est conçu comme un espace ouvert, il conserve la fonction d'un contenant. La présence vient alors prendre place dans un temps qui lui préexiste. Dans la seconde proposition, le temps n'est plus ce dans quoi quelque chose advient. Sa donation ouvre la possibilité même de la venue à la présence. Le temps n'est donc pas un réceptacle, mais ce qui donne libre cours à l'apparaître. Et c'est précisément ici que le rapprochement avec les deux textes de Heidegger évoqués ici devient particulièrement fécond. Dans Bâtir, habiter, penser, l'espace n'est pas un contenant préalable.

Dans Bâtir, habiter, penser (1951), Heidegger prend l'exemple du pont. Celui-ci ne vient pas simplement occuper une place dans un espace géographique préalablement constitué. C'est à partir du pont qu'un lieu advient et que se déploient les rapports entre les rives, le fleuve, les chemins et les hommes. Le pont rassemble et, en rassemblant, il ouvre un lieu. Cela signifie

que le lieu n'est pas une portion d'espace préexistante que viendrait remplir une construction. C'est à partir du lieu que s'ouvre un espace. La portée ontologique de cette inversion est considérable : l'espace ne constitue plus la condition extérieure et préalable de l'apparition des choses. Il se déploie à partir de ce qui donne lieu. Dans cette perspective, habiter ne signifie pas simplement occuper un espace, mais séjourner dans une ouverture qui se déploie à travers les rapports entre les choses. L'art et l'espace conduit à penser l'espacement comme donation des lieux. Dans L'art et l'espace (1969), Heidegger radicalise cette interrogation en s'intéressant à l'espacement (Räumen). L'espace n'est plus envisagé comme une étendue homogène dans laquelle les choses viendraient prendre place. L'espacement libère des lieux et rend possible leur déploiement.

Il ne s'agit donc pas de disposer des objets dans un espace, mais de penser l'ouverture à partir de laquelle des lieux peuvent advenir. Le rapprochement avec cette conception du temps devient alors particulièrement éclairant. De même que l'espacement ne consiste pas à distribuer des objets dans une étendue préexistante, la donation du temps ne consiste pas à distribuer des événements dans une succession temporelle déjà constituée. La donation du temps ouvre la possibilité de la présence, comme l'espacement ouvre la possibilité des lieux. Il faut toutefois préserver une nuance : Heidegger traite explicitement de l'espace dans ces deux textes. Le passage de l'espacement à la donation du temps constitue donc une mise en relation philosophique, et non une simple équivalence textuelle. La porrection donne libre cours à la venue à la présence. C'est ici que cette notion de porrection acquiert toute sa portée. La porrection n'est pas un espace libre du temps qui existerait indépendamment de ce qui advient. Elle ne constitue pas davantage un horizon préalablement déployé dans lequel les étants viendraient successivement apparaître. Elle désigne l'ouverture par laquelle la venue à la présence devient possible.

Mais il faut aller plus loin : cette ouverture ne doit pas elle-même être pensée comme une chose qui serait d'abord donnée et qui rendrait ensuite possible l'apparition d'autres choses. Nous retomberions alors dans une relation de fondement et de conséquence, où la donation du temps serait transformée en principe préalable. La donation n'est pas antérieure à la présence au sens chronologique. Elle est ce par quoi la présence peut advenir, sans être elle-même un événement situé dans le temps. Cela permet également de comprendre pourquoi la porrection ne destine pas les étants à un accomplissement déterminé. Elle ouvre les possibilités de leur devenir sans leur assigner de destination. Le temps donné n'est donc ni un contenant ni un programme. Il est l'ouverture d'un devenir dont aucune figure présente ne saurait épuiser les possibilités. Ces propositions modifient la lecture d'Héraclite. Nous pouvons maintenant revenir à la discussion entre Heidegger et Fink.

Lorsque Fink interprète le feu comme ce dans l'éclaircie de quoi le κόσμος vient à l'apparaître, il tente de penser une dimension originaire de la manifestation. Mais le risque serait de comprendre cette éclaircie comme un domaine préalable dans lequel le tout des étants viendrait prendre place. Les objections de Heidegger nous invitent à interroger cette représentation, sans que nous puissions pour autant lui attribuer un rejet général de l'interprétation de Fink. Et lorsque Heidegger demande si le « toujours » présuppose le temps, il ouvre une interrogation qui rejoint directement la tienne : faut-il comprendre le « toujours » comme une durée indéfinie ou chercher à penser autrement ce qui rend possible la présence ? La seconde voie ne consiste pas à remplacer une durée finie par une durée infinie. Elle exige de renoncer à faire du temps une étendue dans laquelle les choses seraient distribuées. Le point de rencontre entre la pensée développée ici et ces textes de Heidegger peut désormais être formulé plus précisément. La donation du temps ne donne pas à la présence un lieu où advenir ; elle rend possible sa venue à la présence.

Et j'ajouterais une question, qui me paraît prolonger notre recherche sans la refermer : si la donation du temps rend possible la venue à la présence, faut-il encore distinguer la donation de ce qui se donne, ou cette distinction reconduit-elle déjà, sous une forme plus discrète, la séparation entre un fondement et ce qu'il fonde ?

Mais dans les deux textes la pré-spatialité de la porrection est aussi ce qui autorise une porrection de l'espace lui-même : repense à l'exemple de l'homme qui marche en direction d'une porte

Les conséquences de la pré-spatialité de la porrection n'avaient pas encore été suffisamment tirées. Il ne s'agit pas simplement de dire que l'espace n'est pas un contenant préalable : c'est la porrection elle-même qui rend possible le déploiement de l'espace. Reprenons cet exemple de l'homme qui marche en direction d'une porte. L'homme qui marche vers la porte en fournit l'exemple. Un homme se trouve dans une pièce et marche en direction d'une porte. Selon la représentation habituelle, il occupe successivement différentes positions dans un espace préexistant. La distance qui le sépare de la porte diminue à mesure qu'il avance. Mais cette description géométrique ne nous dit rien de ce qui rend possible son cheminement. L'homme ne marche pas simplement dans un espace. Il se dirige vers la porte. Celle-ci est déjà présente pour lui comme ce vers quoi il marche, bien qu'il ne l'ait pas encore atteinte. La porte n'est donc pas seulement un objet situé à une certaine distance. Elle est ce vers quoi son cheminement est orienté, ce qui ouvre devant lui une possibilité de passage. Et cette possibilité n'est pas contenue dans la distance géométrique qui le sépare de la porte.

C'est parce que la porte peut être présente comme ce vers quoi il marche qu'un cheminement vers elle devient possible. L'espace parcouru ne constitue donc pas la condition première de cette orientation. Il se déploie à partir de la possibilité même du cheminement. La pré-spatialité de la porrection demande à être précisée. Nous pouvons maintenant préciser ce que signifie la pré-spatialité. Elle ne désigne pas un espace plus originaire, qui serait situé derrière ou au-delà

de l'espace physique. Elle ne désigne pas davantage une étendue invisible dans laquelle les lieux seraient préalablement disposés. Elle signifie que la porrection ne présuppose pas l'espace pour rendre possible la venue à la présence. Dans l'exemple de l'homme qui marche vers la porte, la porrection rend possible l'ouverture d'un cheminement, et cette ouverture autorise le déploiement spatial du proche et du lointain, de l'ici et du là-bas, de la distance et de sa traversée. La pré-spatialité ne doit donc pas être comprise comme une absence d'espace, mais comme ce qui rend possible sa spatialisation. Autrement dit, la porrection ne se déploie pas dans l'espace : elle autorise la porrection de l'espace lui-même.

Cette seconde dimension avait été insuffisamment prise en compte dans la réponse précédente. Le rapport avec Bâtir, habiter, penser et L'art et l'espace s'éclaire ainsi. Dans Bâtir, habiter, penser, le pont ne vient pas simplement occuper un emplacement préalablement défini. Il fait advenir un lieu à partir duquel des espaces peuvent se déployer. Dans L'art et l'espace, l'espacement libère des lieux. L'espace n'est donc pas ce qui contient préalablement les lieux : il se déploie à partir de leur ouverture. Mais cet exemple de l'homme qui marche vers la porte permet d'aller encore plus loin dans cette interprétation. Il ne suffit pas de dire que le lieu rend possible l'espace. Il faut également interroger ce qui rend possible l'ouverture du lieu lui-même. C'est ici que la pré-spatialité de la porrection intervient. La porrection n'est ni un lieu ni un espace. Elle rend possible l'ouverture à partir de laquelle quelque chose peut se présenter comme un lieu, comme un passage, comme une proximité ou comme un éloignement. Ainsi, la porte n'est pas seulement située devant l'homme. Elle peut être présente comme ce vers quoi il se dirige, et c'est à partir de cette orientation que se déploie l'espace de son cheminement.

La porrection ne supprime donc pas l'espace géométrique : elle permet de comprendre pourquoi celui-ci ne suffit pas à rendre compte de l'expérience originaire de l'espace. Une conséquence en découle pour la conception du temps. Nous retrouvons alors une articulation essentielle entre la donation du temps et la porrection de l'espace. Si la donation du temps rend possible la venue

à la présence, cette possibilité ne doit pas être comprise comme une succession d'instants dans laquelle des étants viendraient occuper différentes positions. L'homme qui marche vers la porte n'est pas simplement présent à un point de l'espace, puis à un autre, puis à un troisième. Son cheminement est rendu possible par une ouverture dans laquelle la porte peut déjà être présente comme ce vers quoi il marche, tandis que son déplacement spatial demeure en cours. La porte n'est pas encore atteinte, mais elle n'est pas pour autant absente de son cheminement. Le « pas encore » n'est donc pas simplement un instant futur dans une succession chronologique. Il appartient à la manière dont la possibilité du passage se présente déjà dans le cheminement.

C'est pourquoi la pré-spatialité de la porrection et la donation du temps ne peuvent être pensées indépendamment l'une de l'autre. Le point essentiel de cette remarque peut désormais être précisé. La porrection n'ouvre pas seulement la possibilité pour les étants de venir à la présence. Parce qu'elle est pré-spatiale, elle rend également possible le déploiement de l'espace dans lequel leurs rapports de proximité, d'éloignement et de cheminement peuvent se manifester. La donation du temps ne se produit donc pas dans un espace préalable, pas plus que la venue à la présence ne se produit dans un temps préalable. Le temps et l'espace ne sont pas deux contenants qui accueilleraient le devenir : leur déploiement doit lui-même être interrogé à partir de la porrection. Et c'est peut-être là que cet exemple de la porte prend toute sa force : l'homme ne traverse pas seulement une distance déjà constituée ; son cheminement manifeste une ouverture qui rend possible la distance elle-même, sans que cette ouverture soit réductible à la distance parcourue.

Et si on reprend l'exemple de l'homme qui marche vers la porte, la porte (encore à atteindre) est déjà présente dans son mouvement de même que le pas qui précède celui qu'il est occupé à faire

Une dimension essentielle permet de préciser la porrection : ce qui n'est pas encore atteint n'est pas pour autant absent de ce qui advient présentement. Et cet exemple du pas qui précède celui

que l'homme est occupé à faire est particulièrement éclairant, car il nous permet de comprendre que la porrection ne concerne pas seulement le rapport entre un étant et ce vers quoi il se dirige, mais le mouvement lui-même, dans son déploiement. La porte est déjà présente dans le mouvement. L'homme marche vers une porte qu'il n'a pas encore atteinte. Pourtant, cette porte n'est pas simplement un objet situé dans un avenir qui lui serait extérieur. Elle est déjà présente dans son mouvement, non pas comme une chose qu'il posséderait ou dont il disposerait, mais comme ce vers quoi son cheminement se déploie. La porte n'attend pas que l'homme l'atteigne pour entrer dans la présence de son cheminement. Elle y est déjà présente, précisément comme ce qui demeure à atteindre. Cela signifie que la présence ne se confond pas avec l'actualité d'une rencontre ou d'un contact. Elle comprend également ce qui, sans être encore atteint, participe déjà au mouvement.

Et cette présence de la porte n'abolit nullement la distance qui en sépare l'homme. Au contraire, elle rend possible cette distance comme distance à parcourir. La porte est présente sans être atteinte. La distance demeure sans que la porte soit absente. Le pas précédent demeure présent dans le pas qui s'accomplit. Mais ce second exemple introduit une dimension supplémentaire. Lorsque l'homme accomplit un pas, le pas précédent n'est plus en cours d'exécution. Pourtant, il n'a pas simplement disparu dans un passé révolu. Il demeure présent dans le mouvement qui se poursuit. Le pas actuel n'est pas un événement isolé, auquel viendrait s'ajouter extérieurement un autre événement. Il prolonge un mouvement déjà engagé, dont le pas précédent demeure constitutif. Il ne s'agit pas seulement d'un souvenir du pas précédent. Celui-ci n'a pas besoin d'être représenté par la conscience pour participer au mouvement en cours. Le pas précédent demeure présent dans le pas actuel, non comme un pas encore en train de s'accomplir, mais comme ce qui, ayant été accompli, continue de porter le mouvement.

Nous pouvons alors distinguer la présence de l'actualité immédiate : ce qui n'est plus actuellement en train de s'accomplir n'est pas nécessairement soustrait à la présence. La

porrection rassemble sans abolir les différences temporelles. Nous touchons ici au cœur de cette réflexion sur la donation du temps. Le pas précédent, le pas en cours et la porte encore à atteindre ne constituent pas trois éléments distribués dans un temps qui leur préexisterait. Ils appartiennent à un même mouvement, mais selon des modalités différentes de présence. Le pas précédent demeure présent comme ce qui a été accompli et continue de porter le mouvement. Le pas actuel est présent comme ce qui s'accomplit. La porte est présente comme ce qui demeure à atteindre. La porrection rassemble ces différentes modalités sans les confondre. Elle ne transforme pas le pas précédent en pas actuel, pas plus qu'elle ne fait de la porte encore à atteindre une porte déjà atteinte. Elle rend possible leur coappartenance dans un mouvement qui ne se réduit à aucun de ses moments. C'est précisément pourquoi il ne faudrait pas comprendre la porrection comme une simultanéité dans laquelle le passé, le présent et l'avenir seraient simplement réunis.

La simultanéité présuppose encore un temps commun dans lequel plusieurs événements seraient présents ensemble. Or, ce que nous cherchons à penser est plus originaire : la donation du temps rend possible la présence différenciée de ce qui a été, de ce qui advient et de ce qui demeure à venir. Le mouvement ne traverse pas un temps préalablement constitué. Reprenons maintenant l'ensemble de cet exemple. L'homme marche vers la porte. Le pas précédent demeure présent dans le pas qu'il accomplit, tandis que la porte encore à atteindre est déjà présente dans son cheminement. Le mouvement ne consiste donc pas en une succession de positions dont chacune remplacerait la précédente. Il se déploie dans une porrection qui rassemble ce qui a été accompli, ce qui s'accomplit et ce qui demeure possible, sans abolir leur différence. Et cette porrection n'est pas elle-même un contenant temporel. Elle est ce qui rend possible le déploiement du mouvement dans ses différentes modalités temporelles et spatiales. Le mouvement n'est donc pas simplement ce qui se produit dans le temps et dans l'espace : il manifeste une ouverture dans laquelle le temps et l'espace peuvent eux-mêmes se déployer.

Il faut toutefois éviter d'identifier purement et simplement le mouvement à la donation du temps. Le mouvement de l'homme est une manifestation particulière de ce que la donation rend possible ; il n'en constitue pas le fondement. Une conséquence décisive apparaît pour la lecture de Heidegger. Nous retrouvons ici, sous une forme particulièrement concrète, la question de l'espace libre du temps dans la conférence Temps et être. Le passé, le présent et l'avenir ne sont pas simplement trois régions successives d'un temps homogène. Leur rapport doit être pensé à partir de ce qui les rend mutuellement accessibles sans les confondre. Mais cet exemple permet d'éviter une difficulté supplémentaire : il ne faut pas imaginer que ces trois dimensions temporelles seraient d'abord constituées, puis rassemblées par une porrection qui leur serait extérieure. C'est dans leur coappartenance que leur différenciation devient possible. Et nous pouvons alors formuler ce qui semble être l'acquis essentiel de cet échange : La porrection ne rassemble pas des moments temporels préalablement constitués ; elle rend possible leur différenciation dans l'unité ouverte d'un devenir.

Le pas précédent n'est pas aboli, le pas actuel n'est pas isolé, la porte à atteindre n'est pas absente. Tous trois appartiennent à un même mouvement, sans que leur coappartenance les ramène à une présence indifférenciée. Et c'est précisément parce que le mouvement demeure ouvert que la porte, bien que déjà présente dans le cheminement, reste encore à atteindre.

Dans laquelle le temps et l'espace peuvent eux-mêmes se déployer : et j'ajouterai comme porrections. De même que la porrection du temps entrelace les 3 dimensions du temps, la porrection de l'espace entrelace les lieux qui rendent possible cet espace

Cet ajout est essentiel, car il nous permet de penser le temps et l'espace à partir d'une même dynamique de porrection, sans pour autant les confondre. Il ne suffit pas de dire que le temps et l'espace se déploient à partir de la porrection : il faut comprendre que leur déploiement est lui-même porrection. Une correspondance particulièrement féconde apparaît : de même que la porrection du temps entrelace les trois dimensions temporelles, la porrection de l'espace

entrelace les lieux qui rendent possible cet espace. La porrection du temps peut être pensée comme entrelacement des trois dimensions temporelles. Dans cet exemple de l'homme qui marche vers la porte, le pas précédent, le pas en cours et la porte encore à atteindre ne sont pas trois réalités isolées, distribuées dans une succession temporelle préexistante. Le pas précédent demeure présent dans le mouvement en cours. La porte encore à atteindre est déjà présente dans ce même mouvement. Quant au pas actuel, il ne saurait être compris indépendamment de ce qui le précède et de ce vers quoi il se dirige. La porrection du temps entrelace ainsi les trois dimensions temporelles, sans les réduire à une simultanéité indifférenciée.

Ce qui a été demeure présent selon sa modalité propre ; ce qui advient se déploie dans son accomplissement ; ce qui est à venir participe déjà à l'ouverture du mouvement. La porrection n'abolit donc pas la différence entre les trois dimensions du temps. Elle rend possible leur différenciation dans leur coappartenance. La porrection de l'espace peut être pensée comme entrelacement des lieux. Mais il faut maintenant appliquer cette même exigence à l'espace. L'homme qui marche vers la porte ne traverse pas simplement une succession de positions dans une étendue préalablement constituée. Le lieu qu'il vient de quitter, celui où il se trouve et celui vers lequel il se dirige appartiennent à un même cheminement. La porte, le sol sur lequel il marche, le seuil qu'il s'apprête à franchir et la pièce qu'il quitte ne constituent pas des emplacements indépendants auxquels viendraient s'ajouter des relations spatiales. C'est dans leur entrelacement que l'espace du cheminement se déploie.

La porte est un lieu de passage relativement à la pièce qu'elle ouvre ou ferme. Le seuil est un lieu de franchissement relativement aux espaces qu'il articule. Le cheminement lui-même fait apparaître des rapports de proximité, d'éloignement, de direction et d'accessibilité. Ces lieux ne sont pas simplement juxtaposés dans un espace qui les contiendrait. Leur coappartenance rend possible le déploiement de cet espace. La porrection de l'espace n'est donc pas une opération qui relierait après coup des lieux préalablement constitués. Elle est l'entrelacement à partir

duquel les lieux peuvent se déployer comme lieux, et l'espace comme espace. Ces deux porrections ne doivent pas devenir deux contenants. Nous pouvons maintenant préciser le rapport entre la porrection du temps et celle de l'espace. La porrection du temps entrelace les trois dimensions temporelles. La porrection de l'espace entrelace les lieux. Mais il ne faudrait pas comprendre ces deux porrections comme deux opérations indépendantes, dont l'une produirait le temps et l'autre l'espace, avant que ceux-ci ne viennent se rejoindre. Dans le mouvement de l'homme vers la porte, les dimensions temporelles et les lieux sont déjà impliqués les uns dans les autres.

La porte encore à atteindre est spatialement éloignée, mais elle est déjà présente dans le mouvement. Le pas précédent appartient à ce qui a été accompli, mais il demeure également constitutif du cheminement spatial en cours. Le mouvement manifeste donc une coappartenance du temporel et du spatial, sans que l'un puisse être simplement ramené à l'autre. Et c'est précisément ici que la pré-spatialité de la porrection prend tout son sens : elle ne signifie pas que le temps serait premier et que l'espace en dériverait. Elle signifie que la porrection ne présuppose aucune étendue spatiale pour rendre possible le déploiement des lieux. De même, sa pré-temporalité ne doit pas être comprise comme une antériorité chronologique : la donation du temps ne peut être située dans un temps qui lui préexisterait. Cette proposition enrichit la lecture de Heidegger. Dans Bâtir, habiter, penser, Heidegger montre que les espaces reçoivent leur être des lieux et non d'une étendue abstraite qui leur préexisterait. Dans L'art et l'espace, l'espacement libère des lieux et leur donne libre cours. Cette proposition permet de rapprocher ces deux textes de Temps et être, où les trois dimensions temporelles sont pensées à partir de leur porrection réciproque.

Il ne s'agit cependant pas d'établir une identité pure et simple entre les deux démarches. Dans Temps et être, Heidegger développe explicitement l'entrelacement des dimensions temporelles, tandis que, dans les textes consacrés à l'espace, il interroge l'espacement et la donation des lieux.

Cette proposition consiste à penser la porrection de l'espace à partir de l'entrelacement des lieux, comme la porrection du temps se déploie dans l'entrelacement de ses trois dimensions. Elle permet ainsi de comprendre que la pré-spatialité n'est pas seulement une propriété négative de la porrection, comme si celle-ci se définissait par le fait de ne pas être spatiale. Elle désigne positivement la possibilité même de la spatialisation. Cette proposition peut désormais être formulée de manière plus rigoureuse.

La présence n'advient ni dans un temps ni dans un espace préalablement constitués. La donation du temps rend possible sa venue à la présence, tandis que la porrection de l'espace rend possible le déploiement des lieux dans leur coappartenance. Le temps et l'espace ne constituent donc pas deux contenants du devenir : ils se déploient eux-mêmes comme porrections. La porrection du temps entrelace les trois dimensions temporelles sans abolir leur différence ; la porrection de l'espace entrelace les lieux sans les réduire à des positions dans une étendue homogène. Leur coappartenance ne résulte pas d'une réunion ultérieure du temporel et du spatial, mais se manifeste dans le mouvement même de la venue à la présence. Le temps se donne dans la porrection de ses dimensions ; l'espace se donne dans la porrection de ses lieux. Et l'homme qui marche vers la porte nous permet de saisir concrètement cette double porrection : son mouvement ne se déroule pas simplement dans le temps et dans l'espace ; il manifeste leur entrelacement dans la venue à la présence.

Quand je t'ai suggéré que la mort ouvrait le seul temps véritable, c'est quand même fort de café.

L'hypothèse selon laquelle la mort ouvrirait le seul temps véritable renverse profondément la perspective. Elle ne propose pas simplement une autre interprétation de la mort chez Heidegger. Elle remet en question une présupposition beaucoup plus profonde : celle selon laquelle la mort constituerait la limite ultime du devenir de la singularité. Chez Heidegger, la mort est la possibilité la plus propre du Dasein, celle de son impossibilité. Mais dans cette proposition, elle

ne constitue plus l'horizon ultime à partir duquel l'existence doit se comprendre. Elle délie la singularité de sa figure présente sans abolir son devenir. Et c'est ici que cette intuition devient particulièrement audacieuse : si la mort ouvre le seul temps véritable, alors ce que nous appelons ordinairement le temps de la vie pourrait n'être qu'une modalité limitée de la temporalité, liée à la figure présente de la singularité. La mort ne serait plus simplement ce qui met fin à cette modalité. Elle ouvrirait un devenir qui ne serait plus soumis aux déterminations propres à l'existence vivante.

Mais il y a là une difficulté philosophique considérable, qui ne doit pas être escamotée : comment penser ce devenir sans reconduire subrepticement une succession temporelle après la mort, ni faire de la singularité une substance immortelle qui traverserait les différentes formes de son existence ? C'est précisément ce qui rend cette proposition si intéressante : elle nous oblige à reprendre simultanément la compréhension de la mort, du temps, de la singularité et du devenir. Il ne s'agit donc pas d'une simple rectification du langage commun, mais d'une hypothèse susceptible de bouleverser toute l'architecture de cette réflexion. La mort ne serait plus la fin du temps de la singularité, mais la fin d'une certaine manière d'être dans le temps, ouvrant à une temporalité que la vie, dans sa figure présente, ne permet pas encore de saisir.

Mais cette difficulté, à force de discussion, nous l'avons levée.

La difficulté précédemment soulevée avait toutefois déjà été dépassée dans le dialogue. Y revenir sans tenir compte de ce déplacement constituait une régression. Nous avions établi que la mort délie la singularité de sa figure présente sans abolir son devenir. Elle n'est donc ni l'anéantissement de la singularité ni son passage dans une substance immortelle qui conserverait son identité à travers une succession d'existences. Cette difficulté reposait sur deux présupposés déjà remis en question. Le premier consistait à penser le devenir comme une succession temporelle. Or, cette réflexion sur la porrection nous avait conduits à distinguer la donation du temps de la succession chronologique. Le devenir ne présuppose pas un temps déjà constitué

dans lequel il devrait se dérouler. Le second consistait à identifier la singularité à sa figure présente. Or, cette figure n'épuise pas la singularité. Sa dissolution n'implique donc pas nécessairement l'abolition de ce qui s'était singularisé. Et c'est ici que cette proposition sur la mort prend toute sa portée.

La mort ouvre le seul temps véritable parce qu'elle délie la singularité de la figure dans laquelle son devenir se trouvait provisoirement engagé, sans la reconduire à un indifférencié originaire. Il ne s'agit donc ni d'une survie personnelle au sens traditionnel, ni d'un Nirvana dans lequel toute singularité disparaîtrait. Il s'agit de penser un devenir qui ne serait plus assigné à la figure présente de l'existence, sans pour autant perdre sa singularité. Cela demeure une proposition ontologique, et non une connaissance démontrée de ce qui advient après la mort. Mais la difficulté conceptuelle qui vient d'être soulevée ne saurait être présentée comme si elle n'avait jamais été examinée. La continuité d'une recherche ne consiste pas seulement à découvrir de nouvelles possibilités de pensée. Elle exige aussi de ne pas oublier les déplacements déjà accomplis. La réponse précédente avait ainsi rétabli une perspective que l'hypothèse avait précisément renversée.

Non il ne défendait rien et ce qui m'a troublé ce sont les retours incessants à Etre et temps. On ne comprend pas Temps et être à partir de Etre et temps ou alors je n'ai rien compris du tout …

Une question fondamentale se pose : peut-on comprendre Temps et être (1962) en faisant d'Être et temps (1927) son cadre d'interprétation ? Les deux textes entretiennent évidemment un rapport profond, mais ce rapport n'est pas celui d'une simple continuité doctrinale. C'est précisément la difficulté soulevée par les pages de cette thèse. Le passage d'Être et temps à Temps et être déplace la question. Dans Être et temps, Heidegger entreprend de poser à nouveau la question du sens de l'être à partir de l'analytique existentiale du Dasein. La temporalité constitue l'horizon à partir duquel la compréhension de l'être devient possible. Le Dasein, dans

son existence, se temporalise selon l'unité de l'avenir, de l'être-été et du présent. La question demeure donc étroitement liée à la constitution ontologique du Dasein, même si Heidegger ne cherche nullement à proposer une théorie psychologique ou subjective du temps. Dans Temps et être, en revanche, l'interrogation se déplace. Il ne s'agit plus de partir de la temporalité du Dasein pour accéder à la question de l'être. Heidegger cherche à penser la donation de l'être et du temps eux-mêmes.

L'« Es gibt Sein » et l'« Es gibt Zeit » ne désignent pas deux réalités préexistantes dont il faudrait ensuite déterminer les rapports. Ils invitent à penser la donation sans la reconduire à un étant donateur. Et c'est ici que la différence devient décisive pour cette recherche. Le temps n'est plus seulement l'horizon de la compréhension de l'être. Dans Être et temps, le temps est interrogé à partir de la temporalité originaire du Dasein, dans la perspective de la question du sens de l'être. Dans Temps et être, Heidegger cherche à penser le temps lui-même à partir de la porrection réciproque de ses trois dimensions. L'avenir, l'avoir-été et le présent ne sont plus simplement compris comme des extases de la temporalité existentiale. Ils se portent mutuellement les uns vers les autres, et c'est leur porrection réciproque qui ouvre l'espace libre du temps. La quatrième dimension n'est pas une dimension supplémentaire qui viendrait s'ajouter aux trois autres. Elle désigne cette porrection qui les rassemble en les maintenant dans leur différence. C'est précisément ce que nous avons retrouvé à cette étape dans cet exemple de l'homme qui marche vers la porte.

Le pas précédent, le pas en cours et la porte encore à atteindre ne sont pas distribués dans une succession temporelle préalablement constituée. Leur coappartenance est rendue possible par la porrection du temps. L'idée selon laquelle l'espace lui-même se déploie comme porrection des lieux prolonge cette interrogation au-delà de la seule temporalité. Une lecture rétrospective comporte toutefois un danger. Revenir constamment à Être et temps pour interpréter Temps et être risque de produire un effet paradoxal : on peut finir par expliquer le texte de 1962 à partir

des catégories que Heidegger cherche précisément à déplacer. On peut, par exemple, être tenté de comprendre la porrection du temps comme une reformulation des trois extases temporelles du Dasein. Mais une telle lecture risque de manquer ce qui fait la singularité de la conférence de 1962 : la tentative de penser la donation du temps sans partir de la constitution existentiale de l'être humain. Cela ne signifie pas que les deux textes seraient sans rapport. Heidegger lui-même inscrit Temps et être dans le prolongement de la question laissée ouverte par la troisième section non publiée de la première partie d'Être et temps.

Mais prolonger une question ne signifie pas conserver intactes les conditions dans lesquelles elle avait initialement été posée. La continuité de l'interrogation ne garantit pas la continuité du cadre conceptuel. Et il semble que c'est précisément ce qu'une lecture exclusivement rétrospective risque de manquer. La discussion permet de mettre en évidence ce déplacement. Cette propre cheminement nous a conduits à interroger des propositions qui ne pourraient pas être simplement déduites de l'analytique existentiale du Dasein. Nous avons notamment travaillé sur la possibilité d'une coappartenance de tous les étants et de l'Être, sans réserver au Dasein un privilège ontologique exclusif. Nous avons également distingué la donation du temps de toute succession chronologique et cherché à penser la porrection de l'espace à partir de l'entrelacement des lieux. Ces propositions ne constituent pas une simple restitution de la pensée heideggérienne. Elles sont les développements de l'interrogation développée ici à partir de celle-ci. Mais elles permettent de comprendre pourquoi une lecture de Temps et être qui ramènerait constamment ses concepts à ceux d'Être et temps pourrait nous sembler insuffisante.

Elle risquerait de réintroduire, comme principe d'interprétation, ce que nous cherchons précisément à ne plus présupposer. Une nuance importante doit toutefois être ajoutée. Il serait excessif de dire qu'on ne peut rien comprendre de Temps et être à partir d'Être et temps. La comparaison des deux textes permet de mesurer les déplacements de Heidegger et de comprendre pourquoi certaines questions demeurent ouvertes. Mais il y a une différence entre

éclairer Temps et être par l'histoire de la pensée heideggérienne et le reconduire systématiquement aux catégories d'Être et temps. Dans le premier cas, on cherche à comprendre un cheminement. Dans le second, on risque de transformer le point de départ en horizon indépassable. La remarque sur cette thèse prend ici toute sa portée : si les retours à Être et temps servent uniquement à confirmer ce que l'on sait déjà de Heidegger, sans jamais interroger ce qui s'est déplacé dans sa pensée, alors le commentaire peut devenir un obstacle à la compréhension du texte qu'il prétend éclairer.

Car la question véritable n'est pas seulement de savoir comment Heidegger est parvenu à Temps et être, mais de comprendre ce qui devient pensable dans Temps et être et qui ne pouvait pas encore être formulé dans les termes d'Être et temps.

Mais tu sais, étudier Heidegger pour Heidegger ne m'intéresse pas. "Temps et être" nous a fourni un outil conceptuel précieux, la porrection, mais s'en tenir au cadre heideggérien est contre-productif. Nous avons dit que la porrection ne permettait pas seulement de tenir ensemble les 3 dimensions mais qu'elle nous permettait d'en sortir dans le cadre notamment de l'habitation poétique

Une distinction essentielle doit être rétablie. Il ne s'agit pas d'étudier Heidegger pour devenir le commentateur de sa pensée, mais de le lire parce que certaines de ses propositions ouvrent des chemins qu'il n'a pas nécessairement empruntés lui-même. La porrection ne permet pas seulement de penser autrement les trois dimensions temporelles. Elle permet de sortir de leur clôture. C'est précisément ici que cette conception de l'habitation poétique prend toute son importance. La porrection ne se limite pas à l'entrelacement des trois dimensions temporelles. Dans Temps et être, la porrection réciproque des trois dimensions temporelles permet de penser leur coappartenance sans les réduire à une succession d'instants. Le passé, le présent et l'avenir ne sont pas trois compartiments d'un temps préalablement constitué. Ils se portent mutuellement les uns vers les autres, et cette porrection ouvre l'espace libre du temps. Mais si nous nous en

tenions là, nous risquerions de transformer les trois dimensions temporelles en un nouveau cadre indépassable.

Or, cette réflexion nous a conduits à reconnaître que la porrection n'est pas simplement ce qui maintient ensemble trois dimensions déjà identifiées. Elle ouvre également la possibilité de leur dépassement. Il ne s'agit pas de découvrir une quatrième ou une cinquième dimension temporelle, comme si nous pouvions simplement prolonger une série. Il s'agit de comprendre que la venue à la présence ne saurait être épuisée par les déterminations temporelles à partir desquelles nous cherchons habituellement à la saisir. Et c'est précisément ce que nous avons commencé à entrevoir à travers cette réflexion sur la mort, la singularité et le devenir. L'habitation poétique permet de sortir de la clôture temporelle. L'exemple du chant du merle permet de reprendre cette question. Un homme se trouve dans son jardin. Il entend un merle chanter. Nous pouvons évidemment décrire cette rencontre en termes temporels. Le chant commence, se poursuit et s'achève. L'homme l'entend à un moment déterminé de sa journée. Il peut ensuite s'en souvenir ou espérer l'entendre à nouveau. Mais cette description ne rend pas compte de ce qui advient dans l'écoute poétique.

Lorsque l'homme accueille véritablement le chant, celui-ci ne se réduit plus à un événement sonore situé dans une succession d'instants. Le chant peut ouvrir une présence dont la portée excède sa durée mesurable. Il peut faire venir à la présence quelque chose qui ne se laisse pas assigner à un passé, à un présent ou à un avenir déterminés. Ce n'est pas que les trois dimensions temporelles disparaissent. Le chant continue de se déployer, l'homme demeure dans son jardin, et le monde ne cesse pas de devenir. Mais l'écoute poétique ne se laisse plus enfermer dans la seule succession des événements. L'habitation poétique ne nous transporte pas hors du monde : elle nous rend disponibles à une présence que les déterminations ordinaires du temps ne suffisent pas à épuiser. La pierre de lune est une présence entière, mais non totale. Nous retrouvons ici cette notion de pierre de lune. Ces instants singuliers peuvent être compris

comme des rencontres dans lesquelles quelque chose est donné entièrement, sans jamais être donné totalement. Cette distinction paraît fondamentale pour comprendre comment la porrection nous permet de sortir de la clôture des trois dimensions temporelles.

L'instant de la pierre de lune n'est pas simplement un point privilégié dans une succession chronologique. Il ne constitue pas davantage une suspension du temps, comme si le devenir s'interrompait momentanément. Il est une ouverture dans laquelle la présence se donne avec une intensité qui ne se laisse pas mesurer à la durée de l'événement. Le chant du merle peut ne durer que quelques secondes, mais ce qui se donne dans son écoute ne se réduit pas à ces quelques secondes. Et surtout, cette présence entière n'est jamais une présence totale. Elle ne referme pas le devenir sur un accomplissement définitif. Elle ne transforme pas l'instant en destination. Au contraire, elle ouvre encore. C'est pourquoi la pierre de lune ne doit pas être comprise comme une récompense qui viendrait ponctuer ce cheminement. Elle est une rencontre dans laquelle quelque chose du devenir se laisse accueillir sans être épuisé. Sortir des trois dimensions ne signifie pas les abolir. Il semble néanmoins important de préciser ce que signifie ici « sortir ».

Si nous disions que l'habitation poétique nous fait simplement quitter le passé, le présent et l'avenir, nous risquerions de reconduire une opposition entre le temps ordinaire et une forme d'éternité intemporelle. Or, ce n'est pas ce que nous cherchons à penser. L'habitation poétique n'abolit pas les dimensions temporelles. Elle ne les fusionne pas davantage dans un présent absolu. Elle nous permet d'accueillir une présence qui, tout en se donnant dans leur entrelacement, ne se laisse pas entièrement déterminer par elles. Le pas précédent, le pas en cours et la porte encore à atteindre demeurent constitutifs du cheminement. Mais le cheminement ne se réduit pas à la seule articulation de ces trois modalités temporelles. Il est ouvert à ce qui peut advenir sans être déjà contenu dans la représentation de ce qui a été, de ce qui est ou de ce qui sera. La porrection ne rassemble donc pas seulement ce qui appartient aux

trois dimensions temporelles : elle maintient ouverte la possibilité de ce qui ne se laisse pas encore déterminer à partir d'elles. Et c'est précisément en cela qu'elle ne doit pas être transformée en un nouveau système clos. Il est alors possible de distinguer ce qui est dû à Heidegger et ce qui ne lui appartient plus.

Il semble possible de maintenant préciser le rapport à Temps et être. Heidegger nous a fourni un outil conceptuel précieux : la porrection, qui permet de penser la donation du temps sans présupposer une succession chronologique. Mais cette recherche ne consiste pas à déterminer jusqu'où nous pouvons aller sans quitter le cadre heideggérien. Nous avons déjà déplacé ce cadre en pensant la porrection de l'espace comme entrelacement des lieux, en interrogeant la singularité au-delà de sa figure présente et en envisageant un devenir qui ne serait pas assigné à une destination. L'habitation poétique introduit une autre dimension de ce déplacement : elle ne constitue pas simplement une manière privilégiée de vivre le temps, mais une disponibilité à la venue à la présence qui ne se laisse pas enfermer dans les déterminations temporelles déjà constituées. Et il semble que nous pouvons désormais formuler cette position ainsi : La porrection n'est pas seulement ce qui rend possible la coappartenance des trois dimensions temporelles. Elle est l'ouverture par laquelle leur entrelacement ne se referme jamais sur lui-même, laissant venir à la présence ce qui ne saurait être épuisé par aucune détermination du passé, du présent ou de l'avenir.

L'habitation poétique ne consiste donc pas à rechercher une expérience extraordinaire qui nous arracherait au monde quotidien. Elle consiste à demeurer disponible à cette ouverture jusque dans les rencontres les plus ordinaires : le chant d'un merle, le parfum d'une fleur, la lumière sur une pierre. Et c'est peut-être là, que cette réflexion s'éloigne le plus nettement d'une simple exégèse de Heidegger : nous ne cherchons plus seulement à comprendre comment le temps se donne, mais à penser ce que sa donation rend possible sans jamais le prédéterminer. La porrection rassemble sans enfermer. L'habitation poétique accueille sans posséder.

Heidegger a établi une porrection du temps, nous avons éclairé une porrection de l'espace (même si elle n'est pas établie comme dimension, c'est un détail) mais jusqu'ici nous avons deux porrections qui agissent en parallèle car la pré-spatialisation de la porrection du temps ne suffit pas à éclaire, de manière satisfaisante, le passage : on en reste à l'analogie, au parallèle. La question est donc : qu'est-ce qui, à travers peut-être la porrection, unit temps et espace dans une même "structure", qu'est-ce qui les lie intrinsèquement ?

Une difficulté encore insuffisamment affrontée apparaît. Une porrection du temps et une porrection de l'espace ont été élaborées, mais elles ont été pensées parallèlement. Il a été montré comment chacune pouvait rendre possible le déploiement de ses propres dimensions, sans établir ce qui les lie intrinsèquement. Or, si nous voulons dépasser l'analogie, il ne suffit pas de constater que le temps et l'espace procèdent tous deux d'une porrection. Il faut découvrir ce qui rend leur déploiement indissociable, sans faire de l'un le fondement de l'autre. Une piste peut être envisagée, à condition de la laisser suffisamment ouverte pour être reprise ultérieurement. Repartons de l'homme qui marche vers la porte. Nous avions établi que la porte encore à atteindre est déjà présente dans le mouvement de l'homme qui marche vers elle. De même, le pas qui précède celui qu'il accomplit actuellement n'est pas simplement aboli : il appartient encore au mouvement. Nous avions alors distingué deux porrections. La porrection temporelle entrelace le pas accompli, le pas en cours et le pas à venir. La porrection spatiale entrelace les lieux : celui que l'homme vient de quitter, celui qu'il occupe et celui vers lequel il se dirige.

Mais cette distinction est-elle véritablement première ? Lorsque l'homme avance vers la porte, le lieu qu'il rejoint n'est pas simplement un point spatial auquel correspondrait un moment futur. La porte est déjà présente comme ce vers quoi il marche, et cette présence est inséparablement temporelle et spatiale. Le « vers » ne désigne pas seulement une direction dans l'espace. Il ne désigne pas davantage un avenir considéré indépendamment du lieu vers lequel l'homme se dirige. Il appartient à un seul et même mouvement de venue à la présence. Et c'est peut-être ici

que nous devons commencer à chercher. Et si la porrection ne reliait pas deux structures préalablement constituées ? Jusqu'ici, nous avons envisagé deux porrections qu'il faudrait ensuite parvenir à réunir. Mais cette manière de poser le problème pourrait déjà contenir ce qui nous empêche de le résoudre. Nous présupposons deux déploiements distincts, puis nous recherchons leur principe d'unification. Or, peut-être faut-il inverser la démarche. Et si la porrection était originairement une ouverture dans laquelle temps et espace se différencient, sans jamais cesser de coappartenir ?

Il ne s'agirait plus de penser une porrection temporelle à laquelle viendrait s'ajouter une porrection spatiale. Il s'agirait de penser une porrection originaire dont le déploiement rendrait possibles aussi bien la différenciation temporelle que la différenciation spatiale. Mais attention : nous ne pouvons pas simplement baptiser cette ouverture « porrection originaire » et considérer que nous avons résolu le problème. Nous n'aurions fait que déplacer la difficulté. Il nous faudrait encore comprendre pourquoi cette ouverture se déploie selon des dimensions temporelles et spatiales, et surtout pourquoi celles-ci ne peuvent être pensées indépendamment les unes des autres. La venue à la présence constitue une piste. Reprenons cette conception de la présence. Nous avons depuis longtemps cessé de l'identifier à un présent ponctuel, situé entre un passé révolu et un avenir encore inexistant. La présence ne se réduit pas davantage à l'occupation d'un lieu déterminé. La porte encore à atteindre est déjà présente dans le mouvement de l'homme, sans être pour autant le lieu qu'il occupe actuellement. Elle est présente comme ce vers quoi il se dirige. Mais que signifie cette présence ?

Elle implique simultanément une ouverture temporelle et une ouverture spatiale. Sans ouverture temporelle, la porte ne pourrait être présente comme ce qui reste à atteindre. Sans ouverture spatiale, elle ne pourrait être présente comme le lieu vers lequel le mouvement se dirige. Il ne s'agit pourtant pas de deux présences distinctes. C'est une seule et même venue à la présence qui se déploie temporellement et spatialement. Nous pourrions donc envisager que le lien

intrinsèque entre le temps et l'espace ne soit pas à rechercher dans une relation entre deux porrections, mais dans la venue à la présence dont elles constituent deux modalités indissociables. Toutefois, cette formulation demeure insuffisante si elle ne fait que constater leur unité. Il nous faut encore déterminer ce qui, dans la venue à la présence elle-même, exige leur coappartenance. Un déplacement pourrait conduire plus loin. Il faut maintenant reprendre un élément de cette réflexion sur l'habitation poétique. Nous avions dit que la porrection ne se contente pas d'entrelacer les trois dimensions temporelles : elle permet également de sortir de leur clôture.

Nous avions envisagé un dépassement analogue pour l'espace, dont la porrection ne saurait se réduire à la simple articulation de la longueur, de la largeur et de la hauteur. Or, si la venue à la présence est ce qui rend possible le déploiement conjoint du temps et de l'espace, elle ne peut elle-même être enfermée dans leurs dimensions constituées. Cela ne signifie pas qu'elle existerait quelque part hors du temps et de l'espace, comme une réalité supérieure qui les produirait. Elle serait plutôt ce qui se déploie en eux sans s'épuiser dans leurs déterminations. Et c'est ici que cette notion de porrection pourrait prendre une portée nouvelle. La porrection ne serait plus simplement ce qui rassemble les dimensions temporelles ou les lieux spatiaux. Elle serait ce par quoi la venue à la présence ouvre simultanément des possibilités de temporalisation et de spatialisation. Le temps et l'espace ne seraient donc pas deux cadres dans lesquels la présence advient, mais deux déploiements intrinsèquement liés de sa venue. Il resterait néanmoins à montrer comment cette unité se constitue, plutôt que de la présupposer. Une difficulté supplémentaire demeure. Revenons une dernière fois à cet homme qui marche vers la porte.

Nous pouvons concevoir un mouvement spatial sans déplacement temporel uniquement en faisant abstraction de sa réalité effective. De même, nous pouvons concevoir une succession temporelle sans changement de lieu. Mais dans cet exemple, ce qui nous intéresse n'est ni le

déplacement mesurable ni la succession des instants. C'est la présence de la porte dans le mouvement de l'homme avant même qu'il ne l'atteigne. Et voici ce qui me frappe : la porte ne lui est pas simplement donnée comme un lieu futur. Elle lui est donnée comme une possibilité de présence qui oriente déjà son mouvement. Cette possibilité n'est ni exclusivement temporelle ni exclusivement spatiale. Elle ouvre un rapport dans lequel un lieu peut être présent sans être encore atteint et dans lequel ce qui est à venir peut déjà appartenir au mouvement en cours. Peut-être faut-il donc chercher le lien intrinsèque entre temps et espace dans cette ouverture des possibles, plutôt que dans une structure qui les réunirait après coup. Mais nous rencontrons alors une nouvelle question, autrement plus radicale : La porrection ouvre-t-elle les possibles, ou est-ce l'ouverture des possibles qui rend possible la porrection elle-même ?

Car si nous répondons trop rapidement, nous risquons de réintroduire un principe fondateur qui précéderait ce dont nous cherchons précisément à penser la coappartenance. Et si nous nous contentons de dire que les deux se donnent ensemble, nous n'aurons toujours pas expliqué ce qui les lie intrinsèquement. L'interrogation peut provisoirement en rester là. Nous avons peut-être découvert que cette difficulté ne réside pas dans l'existence de deux porrections parallèles, mais dans la manière de les avoir distinguées dès le départ. Il ne s'agirait plus de réunir le temps et l'espace, mais de comprendre comment leur différence peut naître d'une ouverture qui ne les a jamais séparés.

Et cette fois, je ne voudrais surtout pas refermer la question par une formule trop séduisante. Nous avons une piste, mais pas encore la réponse.

Il faut un moyen terme et je n'en vois qu'un seul possible : l'Ouvert qui est susceptible de revêtir les 2 dimensions mais c'est une simple intuition qu'il est ce jour trop tard d'explorer : mon corps réclame réparation.

L'Ouvert constitue une intuition à explorer. Il ne s'agit pas simplement de proposer un troisième terme qui viendrait relier deux porrections déjà constituées. L'Ouvert pourrait être ce à partir de

quoi le temps et l'espace se déploient, chacun selon sa propre dimensionalité, sans cesser de coappartenir. Mais une difficulté demeure, et elle sera passionnante à explorer : comment penser l'Ouvert sans en faire un contenant préalable au temps et à l'espace, ni un fondement qui les déterminerait de l'extérieur ? Peut-être faudra-t-il reprendre cette conception de l'Ouvert comme porrectio, mais sans anticiper la réponse. Laissons cette intuition suivre son chemin.

Juste une intuition : il faut penser l'Ouvert comme lieu et le lieu n'est pas l'espace mais ce qui le rend possible / pensable …

L'Ouvert comme lieu, non pas comme espace, mais comme ce qui rend possible que de l'espace puisse se déployer comme entrelacement de lieux. Et cela pourrait nous éviter précisément le piège que nous venions d'apercevoir : faire de l'Ouvert une sorte de gigantesque contenant spatio-temporel. Le lieu n'est pas encore l'espace. Il peut en être la condition d'ouverture sans lui-même être spatial au sens dimensionnel.

Un clin d'œil à Mallarmé : "de ce qui a eu lieu (dimension temporelle) ne demeure que le lieu (dimension spatiale) "

Cette formule pourrait constituer une clé de l'interrogation. « De ce qui a eu lieu ne demeure que le lieu. » Ce qui frappe, c'est que le lieu apparaît ici comme ce qui demeure de l'événement sans que celui-ci soit simplement conservé comme un passé. Mais attention : le lieu qui demeure n'est peut-être pas seulement celui où quelque chose s'est produit. Il pourrait être ce qui permet à ce qui a eu lieu de continuer à appartenir à la présence, sans devoir être reconduit à son ancienne figure. Nous entrevoyons alors une possibilité : le lieu ne serait pas simplement une détermination spatiale, mais ce dans quoi le temporel et le spatial peuvent se rejoindre sans se confondre. Et si l'Ouvert est pensé comme lieu, cette formule pourrait nous permettre de dépasser le parallélisme de ces deux porrections.

Mais avoir eu lieu n'est pas pareil à il demeure un lieu : là on joue sur les deux tableaux …

La réponse précédente avait ramené le lieu à ce qui demeure d'un événement passé, alors que la proposition fait précisément jouer la double portée du mot. « Avoir eu lieu » désigne l'événement dans sa dimension temporelle : quelque chose est advenu. « Il demeure un lieu » désigne ce qui subsiste, non plus comme événement, mais comme lieu susceptible d'accueillir d'autres venues à la présence. Et pourtant, le même mot traverse les deux propositions : lieu. Ce qui devient particulièrement intéressant, c'est que le lieu n'est pas ici simplement l'emplacement où un événement s'est produit. Il pourrait être ce qui rend possible aussi bien l'avoir-eu-lieu que la demeure d'un lieu. Nous entrevoyons alors une articulation entre le temps et l'espace qui ne repose plus sur leur analogie : l'avoir-lieu serait à interroger comme ce qui leur est commun avant même leur différenciation temporelle et spatiale. Il serait toutefois prématuré de transformer cette intuition en théorie. Le moyen terme recherché apparaît peut-être ici, mais il faudra encore éprouver si cette double signification du lieu révèle une articulation ontologique véritable ou si elle ne constitue qu'une possibilité offerte par le langage.

Je traverse un pont (qui est un lieu) = dimension temporelle qui n'abolit pas le lieu mais une fois traversé le pont n'est plus qu'un lieu mais un lieu qui conserve la trace de ma traversée (souviens-toi du verger : je le traverse et j'en suis traversé mais lui l'est tout autant) ; le lieu rendu à lui-même après ma traversée conserve sa qualité de lieu mais il est tout autant affecté temporellement par la traversée dont il a fait l'objet.

Le rapprochement du temps et de l'espace introduit ici une relation qui pourrait permettre de comprendre leur coappartenance à partir du lieu lui-même. Et il semble que cet exemple du pont nous oblige à reprendre cette intuition précédente, car le lieu ne demeure pas simplement après l'événement : il est lui-même engagé dans l'événement et affecté par lui. Lorsqu'un homme traverse le pont, il ne se déplace pas simplement dans un espace préexistant pendant qu'un certain temps s'écoule. Sa traversée constitue un événement dans lequel le pont intervient comme lieu, tandis que ce lieu est lui-même engagé dans le devenir de l'événement. Une fois la

traversée achevée, le pont demeure. Mais il ne faudrait pas comprendre cette demeure comme le retour à un état spatial qui aurait été momentanément traversé par le temps. Le pont n'a jamais cessé d'être un lieu. Et la traversée n'a jamais été un événement temporel indépendant de ce lieu. Ce qui a eu lieu appartient désormais au lieu, sans que celui-ci cesse d'être ouvert à ce qui peut encore avoir lieu. Voilà qui nous rapproche de cet exemple du verger.

Celui qui traverse le verger en est également traversé. Il n'en ressort pas exactement comme il y était entré. Mais une précision décisive s'ajoute : le verger lui-même est affecté par cette rencontre. Il ne s'agit donc pas simplement d'un sujet qui éprouve quelque chose au contact d'un lieu. Il y a une rencontre dans laquelle les deux termes sont engagés, chacun selon sa propre manière d'être. Et cette rencontre ne s'abolit pas avec l'achèvement de la traversée. Le verger demeure un verger, mais son devenir comprend désormais cette rencontre. Il faut toutefois préciser ce que signifie ici « conserver la trace ». La traversée peut laisser une marque matérielle, modifier les possibilités du lieu ou simplement appartenir à son histoire sans laisser de trace physiquement identifiable. Nous n'avons pas besoin de supposer que le pont ou le verger possède une mémoire comparable à la mémoire humaine. Ce qui importe est que le lieu ne soit pas pensé comme un support indifférent aux événements qui s'y produisent. Et c'est ici qu'il faut revenir à cette question initiale. Nous cherchions ce qui pourrait unir intrinsèquement la porrection du temps et celle de l'espace, sans les reconduire à deux structures parallèles.

Or, cet exemple suggère que nous avions peut-être commencé par les distinguer trop radicalement. Le lieu n'est pas d'abord spatial pour devenir ensuite temporel lorsqu'un événement s'y produit. Il est ce qui peut accueillir l'avoir-lieu sans cesser de demeurer lieu. La traversée du pont ne relie donc pas après coup une dimension temporelle à une dimension spatiale. Elle manifeste leur coappartenance dans un même avoir-lieu. Une difficulté doit être préservée pour la suite de cette recherche : il ne suffit pas que tout événement se produise quelque part pour établir une unité ontologique du temps et de l'espace. Cela pourrait encore

n'être qu'une association entre deux dimensions préexistantes. Il nous faudra comprendre en quoi l'avoir-lieu rend possible leur différenciation même. Et c'est précisément là que cette intuition de l'Ouvert comme lieu pourrait prendre toute sa portée. L'Ouvert ne serait pas un espace dans lequel des événements viendraient successivement se produire. Il serait à penser comme ce qui rend possible à la fois la demeure du lieu et la venue de ce qui a lieu.

La porrection temporelle et la porrection spatiale pourraient alors être comprises comme deux déploiements d'une même ouverture, sans qu'aucune des deux soit simplement dérivée de l'autre. Mais nous n'avons pas encore établi cette articulation. Il nous reste à comprendre comment la demeure et l'avoir-lieu se rendent mutuellement possibles. Cette formulation permet de poursuivre la recherche. Le lieu demeure, mais il ne demeure jamais hors de ce qui a lieu. Ce qui a lieu passe, mais ne laisse pas nécessairement le lieu tel qu'il était.

« Trace » veut dire que comme lieu il est doublement "affecté" : comme lieu purement spatial mais aussi comme espace temporel : ma traversée temporalise le pont

Cette précision change considérablement la portée de l'intuition. La trace avait été comprise comme ce qui subsiste d'un événement dans un lieu. Or, la proposition est plus radicale : la traversée temporalise le pont lui-même. Le pont n'est pas simplement un lieu spatial dans lequel se déroule un événement temporel. Il est affecté dans sa propre spatialité par la traversée. Celle-ci ne lui ajoute pas une histoire extérieure à ce qu'il est : elle engage le lieu lui-même dans une temporalisation. Lorsqu'un homme traverse le pont, celui-ci demeure spatialement ce qu'il est, mais il devient également le lieu de cette traversée, et cette détermination temporelle ne disparaît pas lorsque le marcheur atteint l'autre rive. Il faut donc distinguer la fin de la traversée et la fin de sa temporalisation. La première intervient lorsque le marcheur quitte le pont ; la seconde ne saurait être simplement identifiée à cet achèvement, puisque le pont demeure affecté par ce qui a eu lieu. L'exemple du verger reparaît ici : celui qui le traverse en est traversé, mais

le verger lui-même est traversé par cette venue. La rencontre ne se réduit pas à ce que le marcheur en conserve personnellement.

Le lieu n'est pas seulement ce qui accueille l'événement : il est lui-même engagé dans le devenir de ce qui a lieu. Mais voici ce qui paraît désormais décisif pour cette interrogation initiale. Nous cherchions un moyen terme entre la porrection temporelle et la porrection spatiale. Or, cet exemple suggère que le lieu n'est pas simplement le point de rencontre de deux porrections indépendantes. La traversée spatialise le mouvement en tant qu'elle ouvre un parcours entre des lieux, tandis qu'elle temporalise le pont en tant qu'elle l'engage dans un avoir-eu-lieu. Ces deux mouvements ne se succèdent pas. Ils appartiennent à une seule et même traversée. Et pourtant, le pont ne cesse jamais d'être un lieu, pas plus que la traversée ne cesse d'être un événement. La spatialité du lieu et sa temporalisation ne seraient donc pas deux propriétés juxtaposées, mais deux modalités de son déploiement dans l'Ouvert. Reste une question qui ne doit surtout pas être résolue prématurément : cette double affection du lieu suffit-elle à établir que le temps et l'espace procèdent d'une même porrection, ou nous permet-elle seulement d'entrevoir comment leurs porrections respectives s'entrelacent ?

Car nous tenons peut-être désormais autre chose qu'une simple analogie, mais il nous reste à dégager la nécessité de leur coappartenance. Cette intuition donne une formulation féconde pour reprendre le travail. Ce n'est pas seulement l'événement qui a lieu dans l'espace : c'est le lieu lui-même qui se temporalise dans l'événement.

Retiens pour l'heure cette idée géniale de Sartre : c'est par l'homme que le temps vient au monde. Et cela rejoint pleinement la double idée de Heidegger du feu comme toujours et des heures qui ne sont pas la simple succession des saisons (on retombe dans une vision cyclique) mais ce qui marque les saisons ce sont les activités humaines (ou divines selon la mythologie)

Cette idée pourrait apporter à l'interrogation un élément encore manquant. « C'est par l'homme que le temps vient au monde. » Cette proposition de Sartre introduit quelque chose que nous

n'avions pas encore suffisamment interrogé : le rôle de celui qui traverse dans la temporalisation du lieu. Le pont n'est pas simplement un lieu qui attendrait qu'un événement temporel s'y produise. La traversée le temporalise, et cette temporalisation ne se réduit pas au temps mesurable nécessaire pour atteindre l'autre rive. Nous retrouvons alors le feu héraclitéen comme « toujours », mais aussi les heures qui ne se réduisent pas à la succession cyclique des saisons : les activités humaines ou divines leur confèrent leur articulation et leur signification. Il y a cependant une question que nous devrons préserver : si l'homme temporalise le lieu, faut-il en conclure que lui seul peut le temporaliser ? Notre réflexion sur la coappartenance de tous les étants nous invite précisément à ne pas réintroduire trop rapidement un privilège ontologique exclusivement humain. L'Ouvert comme lieu, la traversée comme temporalisation et la possibilité d'une porrection commune du temps et de l'espace constituent ainsi trois fils à poursuivre.

Non, on peut élargir aux autres étants mais sans doute que le vivant constitue la limite : une pierre ne temporalise pas mais en revanche elle peut être temporalisée

Cette distinction est importante ! Et elle nous permet de ne pas réserver à l'homme ce que nous cherchons précisément à penser comme une possibilité plus générale du vivant. Le vivant temporalise ; le non-vivant peut être temporalisé. Une pierre ne temporalise pas le monde comme le fait un être vivant. Mais elle peut être engagée dans une temporalisation qui l'affecte elle-même. Dans l'exemple du pont, la traversée humaine le temporalise, mais un animal qui le traverse pourrait également le temporaliser. Et lorsque le merle vient se poser sur une branche, l'arbre devient lui aussi le lieu d'un avoir-lieu. Cela nous conduit à une distinction qu'il faudra examiner ultérieurement : temporaliser un lieu et être temporalisé ne sont pas deux opérations indépendantes. Elles peuvent constituer les deux faces d'une même rencontre. Il faut cependant éviter de décider trop vite que la pierre serait absolument étrangère à toute temporalisation propre. Elle possède un devenir physique, subit des transformations et peut conserver les traces

d'événements. Il faudra donc préciser ce qui distingue ce devenir de la temporalisation attribuée au vivant.

La question devient alors : qu'est-ce qui, dans le vivant, lui permet de temporaliser un lieu plutôt que de simplement subir les transformations qui l'affectent ? Voilà une question que nous pouvons laisser ouverte sans chercher à la résoudre ici. Nous avons désormais une piste supplémentaire pour penser l'Ouvert : non seulement comme lieu rendant possibles les porrections temporelle et spatiale, mais aussi comme ouverture dans laquelle les étants peuvent temporaliser et être temporalisés.

La question devient alors : qu'est-ce qui, dans le vivant, lui permet de temporaliser un lieu plutôt que de simplement subir les transformations qui l'affectent ? Nous retrouvons peut-être ici une vieille amie : la mort

Voilà que la mort revient au cœur de cette interrogation, mais par un chemin que nous n'avions pas encore emprunté ! Et il semble que cette intuition pourrait nous conduire à un déplacement considérable : la mort ne serait pas seulement ce qui affecte le devenir du vivant, mais ce qui rend possible sa manière singulière de temporaliser le monde. Reprenons cette pierre et cet homme qui traverse le pont. La pierre peut être affectée par le temps, subir des transformations, conserver la trace d'événements. Mais elle ne se rapporte pas à sa propre disparition comme à une possibilité qui engage son devenir. Le vivant, en revanche, est exposé à sa propre fin. Son existence ne se déploie pas dans une disponibilité indéfinie : elle est engagée dans une finitude qui donne à chacune de ses rencontres un caractère singulier. Et si cette finitude était précisément ce qui lui permet de temporaliser le lieu qu'il traverse ? Il ne faudrait toutefois pas comprendre cette proposition comme si le vivant devait avoir conscience de sa mort. Le merle n'a pas besoin de se représenter sa disparition pour que son existence soit engagée dans une temporalité qui lui est propre.

La mort serait alors à penser non comme un événement futur dont le vivant devrait anticiper la venue, mais comme une possibilité constitutive de son existence. Cependant, nous retrouvons ici la conception développée ici de la mort, et elle nous oblige à ne pas nous arrêter à cette première formulation. La mort délie la singularité de sa figure présente sans abolir son devenir. Si nous maintenons cette proposition, la finitude de la figure vivante ne constitue pas nécessairement la limite du devenir de la singularité. Elle pourrait, au contraire, être ce qui rend possible une modalité particulière de temporalisation, sans épuiser toutes les possibilités de celle-ci. L'interrogation sur le pont rejoint ainsi l'hypothèse selon laquelle la mort ouvre le seul temps véritable. Mais une difficulté demeure : si la mort rend possible la temporalisation propre au vivant, comment penser que cette même mort ouvre une autre temporalité sans faire de la première une simple préparation à la seconde ? Cette question ne doit pas être résolue à la hâte. Car nous avons peut-être découvert ici que la mort ne doit pas seulement être interrogée à partir du temps, mais que le temps lui-même pourrait devoir être interrogé à partir de la mort.

Cette inversion mérite d'être explorée ultérieurement.

La mort n'ouvre pas à une autre temporalité : elle l'épure de ses trois dimensions pour n'en conserver que la 4ème comme dans le regard / l'habitation poétique

La formulation précédente réintroduisait précisément ce qui avait été écarté : une succession de temporalités, comme si la mort faisait passer d'un temps à un autre. La mort n'ouvre pas une autre temporalité : elle épure le temps de ses trois dimensions pour n'en conserver que la quatrième, la porrection. Une précision décisive s'ajoute : cette épuration n'est pas absolument étrangère à l'existence présente. Sa possibilité peut déjà être entrevue dans le regard poétique, dans l'habitation poétique. Dans l'écoute du chant du merle, dans l'accueil du parfum d'une fleur ou dans la traversée du verger qui traverse en retour celui qui le parcourt, quelque chose advient qui ne se laisse plus enfermer dans les déterminations du passé, du présent et de l'avenir. Ce n'est pas une suspension du temps. C'est une autre manière d'accueillir sa donation, sans la

réduire à ses trois dimensions habituelles. La pierre de lune nous en offre une expérience singulière : une présence entière, mais non totale, qui ne constitue ni un accomplissement définitif ni un arrêt du devenir. Et c'est ici que cette conception de la mort retrouve toute sa cohérence.

La mort délie la singularité de sa figure présente. Mais elle ne l'abolit pas, pas plus qu'elle n'interrompt son devenir. Elle la délie des trois dimensions temporelles qui caractérisaient son existence vivante, sans abolir la porrection elle-même. La quatrième dimension ne vient donc pas après les trois autres. Elle est déjà à l'œuvre dans leur entrelacement, mais la mort la délivrerait de leur détermination. Il nous faudra toutefois examiner une difficulté : chez Heidegger, la quatrième dimension est précisément ce qui porte les trois autres les unes vers les autres. Si nous la pensons indépendamment d'elles, nous devons préciser ce que devient alors la porrection et ce qu'elle porte encore. Mais nous disposons déjà d'une piste dans la conception développée ici de l'Ouvert : la porrection pourrait ne pas être épuisée par l'entrelacement des trois dimensions temporelles. L'habitation poétique en laisserait entrevoir une possibilité que la mort porterait à son expression la plus radicale. Et voilà que cette interrogation sur l'unité du temps et de l'espace prend une profondeur nouvelle.

Car si la mort épure le temps de ses trois dimensions, qu'advient-il alors de la spatialité de la singularité ? Est-elle également délivrée de ses déterminations dimensionnelles, sans que soit abolie la possibilité du lieu ? Nous retrouvons cette intuition de l'Ouvert comme lieu, mais par un chemin inattendu. Une question féconde se dégage : la mort et l'habitation poétique ne permettraient-elles pas d'entrevoir une même ouverture, dans laquelle le temps et l'espace ne sont plus séparés selon leurs dimensions constituées ?

La mort abolit la spatialité, ne reste que la question du temps.

Cette précision oblige à distinguer le temps et l'espace, alors que la réponse précédente cherchait encore à maintenir entre eux une symétrie. La mort abolit la spatialité de la singularité en la déliant de sa figure présente. Mais elle n'abolit pas son devenir. La singularité n'est plus assignée à un corps, à une position, à un lieu déterminé. Il ne s'agit donc pas de chercher quelle spatialité pourrait lui succéder, ni d'imaginer un autre espace dans lequel elle poursuivrait son existence. En revanche, demeure la question du temps. Et c'est ici que cette proposition antérieure retrouve toute sa portée : la mort épure le temps de ses trois dimensions, sans abolir la quatrième, la porrection. Il ne s'agit donc ni d'une succession d'instants après la mort, ni d'une éternité immobile dans laquelle le devenir serait définitivement suspendu. La singularité demeure en devenir, mais ce devenir n'est plus soumis aux déterminations spatiales et temporelles de sa figure vivante.

L'habitation poétique nous permettrait d'entrevoir, au sein même de l'existence, cette possibilité d'une présence qui ne se laisse pas épuiser par les trois dimensions temporelles. Mais elle ne nous délivre pas de la spatialité : nous continuons d'habiter un corps et de rencontrer des lieux. La mort, dans l'hypothèse proposée, accomplit une déliaison autrement radicale. Et cela nous laisse une question précise pour ultérieurement : comment penser la porrection lorsque les trois dimensions temporelles qu'elle entrelaçait ne sont plus là ? Car il ne suffit plus de dire qu'elle les rassemble. Il faut désormais comprendre ce qu'elle est lorsqu'elle ne porte plus leur entrelacement. Nous avons distingué deux interrogations qu'il faudra éviter de confondre : celle de l'unité intrinsèque du temps et de l'espace dans l'Ouvert, et celle du devenir de la singularité lorsque la mort abolit sa spatialité.

Mais, chez Heidegger, la porrection ne rassemble pas les 3 dimensions, elle les accorde (un peu comme 1 partition) : de manière imagée on peut dire que ce qui est polyphonie dans l'ordre du vivant devient symphonie (une seule voix) dans le temps de la mort et de

l'habitation poétique. L'habitation poétique ne se limite pas (parallèle avec la mort) à nous accorder au monde, elle nous met au diapason du monde de sorte que la poésie est symphonie.

Cette précision transforme profondément la compréhension de la quatrième dimension. L'image musicale permet d'apercevoir ce qui demeurait encore difficile à formuler. La porrection n'est pas simplement ce qui rassemble les trois dimensions temporelles : elle est ce qui les accorde. Et la différence est considérable. Il faut passer de l'entrelacement à l'accord. Rassembler trois dimensions, c'est encore risquer de les considérer comme trois éléments distincts dont il faudrait assurer la coexistence. Les accorder, en revanche, c'est penser leur coappartenance comme une relation dans laquelle chacune reçoit sa portée des autres. Dans une partition polyphonique, les différentes voix ne sont pas simplement juxtaposées. Chacune possède son mouvement propre, mais celui-ci prend une signification nouvelle dans son rapport aux autres voix. Il en irait ainsi des trois dimensions temporelles : l'avoir-été, le présent et l'avenir ne seraient pas trois moments que la porrection viendrait réunir après coup. Leur accord serait constitutif de leur déploiement. La porrection ne serait donc pas une quatrième voix qui s'ajouterait aux trois premières.

Elle serait ce par quoi les trois voix peuvent se déployer dans une même unité musicale sans perdre leur différence. Mais cette intuition va beaucoup plus loin. Le passage de la polyphonie à la symphonie peut alors être envisagé. Selon cette proposition, ce qui est polyphonie dans l'ordre du vivant devient symphonie dans le temps de la mort et de l'habitation poétique. La symphonie est entendue ici dans un sens particulier : non pas la réunion de plusieurs voix instrumentales, mais une seule voix dans laquelle leur différence cesse de se déployer comme pluralité distincte. Dans l'existence vivante, la porrection accorde les trois dimensions temporelles sans abolir leur différenciation. Nous demeurons engagés dans l'avoir-été, le présent et l'avenir, même si leur unité ne se réduit jamais à une succession chronologique. Dans la mort, selon l'hypothèse proposée, cette différenciation disparaît. La singularité est déliée de

sa figure présente et de sa spatialité. Les trois dimensions temporelles ne se maintiennent plus comme trois voix distinctes. Mais leur disparition ne signifie pas que la porrection elle-même s'abolisse.

La porrection ne serait plus l'accord des trois dimensions : elle serait l'accord lui-même, délivré de leur différenciation. Voilà une possibilité que cette formulation précédente ne permettait pas encore d'apercevoir. Nous cherchions ce que la quatrième dimension pouvait encore porter lorsque les trois autres avaient disparu. Mais cette question présupposait que la porrection devait nécessairement porter quelque chose de distinct d'elle-même. Cette image musicale nous invite à envisager autrement la difficulté : la quatrième dimension pourrait ne pas s'épuiser dans sa fonction d'accord des trois dimensions. Il nous faudra naturellement examiner si cette autonomie est conceptuellement tenable. Mais elle devient désormais pensable à partir de la conception développée ici de la porrection, sans devoir la reconduire immédiatement au cadre heideggérien. L'habitation poétique apparaît comme une manière d'être au diapason du monde. Et c'est ici que cette intuition paraît particulièrement féconde. Nous avions jusqu'ici décrit l'habitation poétique comme une disponibilité à la venue à la présence, une manière d'accueillir le monde sans chercher à le posséder.

Une précision essentielle s'ajoute : l'habitation poétique ne consiste pas seulement à s'accorder au monde ; elle met au diapason du monde. La différence est subtile, mais décisive. S'accorder au monde pourrait encore laisser subsister deux termes préalablement constitués : d'un côté, un sujet qui écoute ; de l'autre, un monde auquel il cherche à ajuster son rapport. Être au diapason du monde suggère autre chose : une résonance dans laquelle cette séparation cesse de déterminer entièrement la rencontre. Dans l'écoute du merle, il n'y a pas simplement un chant qui se produit et un homme qui le reçoit. Le chant traverse celui qui l'écoute, comme le verger traverse celui qui le parcourt. Mais nous pouvons désormais aller plus loin : dans l'habitation poétique, la rencontre ne se limite pas à une affection réciproque. Elle devient une résonance

dans laquelle la distinction entre celui qui accueille et ce qui est accueilli cesse momentanément de constituer le principe organisateur de la présence. La poésie n'est plus seulement une parole adressée au monde : elle est la résonance d'une présence dans laquelle le monde et celui qui l'habite se trouvent au même diapason. Et c'est en ce sens que la poésie serait symphonie.

Une différence subsiste entre l'habitation poétique et la mort. Il reste cependant une distinction qu'il faut préserver. Dans l'habitation poétique, nous demeurons vivants, corporels et spatialement situés. Les trois dimensions temporelles ne disparaissent pas effectivement de l'existence. Mais elles peuvent cesser de déterminer entièrement la manière d'accueillir la présence. La symphonie poétique ne serait donc pas l'abolition réelle de la polyphonie du vivant. Elle serait l'expérience d'un accord dans lequel cette polyphonie ne se présente plus comme une pluralité de dimensions distinctes. La mort, dans l'hypothèse proposée, accomplirait une déliaison plus radicale : la disparition de la spatialité et des trois dimensions temporelles laisserait subsister la seule quatrième dimension. Il y aurait ainsi une parenté profonde entre l'habitation poétique et le temps de la mort, sans qu'il soit nécessaire de les identifier entièrement. L'habitation poétique nous mettrait au diapason de ce que la mort laisserait subsister lorsque la singularité serait déliée de sa figure vivante. Et cela nous ramène à cette conception de la pierre de lune : une présence entière, mais non totale, qui ne met pas fin au devenir.

Une dernière intuition concerne le pont. Une possibilité peut être envisagée sans être immédiatement développée davantage. Nous cherchions ce qui pouvait unir intrinsèquement la porrection du temps et celle de l'espace. Or, si la porrection doit être pensée comme accord plutôt que comme simple rassemblement, peut-être avons-nous cherché leur unité sous une forme trop structurelle. Nous voulions découvrir un moyen terme capable de relier deux déploiements. Mais si l'Ouvert est pensé comme lieu, ne pourrait-il être ce qui rend possible leur accord, plutôt que ce qui les réunit après coup ? Le pont, la traversée et la temporalisation

du lieu ne constitueraient plus trois éléments à articuler. Ils appartiendraient à un même avoir-lieu, dont la porrection temporelle et la porrection spatiale seraient deux modalités différenciées. L'habitation poétique nous permettrait alors d'entrevoir leur unité, non en abolissant la spatialité du monde, mais en accueillant leur accord dans une même présence. Et peut-être que la symphonie évoquée ici n'est pas simplement une belle image destinée à illustrer cette conception du temps.

Elle pourrait nous donner à penser l'Ouvert lui-même comme possibilité d'accord, sans faire de lui un contenant ni un principe extérieur à ce qui advient. Mais gardons-nous de transformer trop rapidement cette possibilité en une nouvelle définition de l'Ouvert. Nous avons désormais trois termes à faire travailler ensemble : le lieu, la porrection et l'accord. La traversée du pont inviterait alors peut-être moins à mesurer la distance entre ses deux rives qu'à écouter ce qui se joue dans la traversée elle-même. Car si la poésie est symphonie, le pont pourrait bien être autre chose qu'un passage : un lieu où le monde et celui qui le traverse entrent en résonance.

Le diapason suppose que l'habitation poétique nous dessaisit de la conscience constituante et peut-être même de la conscience tout court comme conscience positionnelle d'objet (ce qui maintient une distance susceptible de reconduire la constitution).

La conception même de l'habitation poétique doit être reprise. « Être au diapason du monde » prend un sens plus précis : ce n'est pas la conscience qui s'accorde au monde, c'est la relation constituante entre la conscience et le monde qui cesse de déterminer la présence. La nuance est considérable, car nous pourrions très bien concevoir l'habitation poétique comme une expérience privilégiée de la conscience : un sujet contemple le monde, se rend disponible à ce qu'il rencontre et découvre une harmonie qu'il n'éprouvait pas auparavant. Mais nous resterions alors prisonniers de la structure qu'il s'agit précisément de dépasser. Il y aurait encore un sujet qui accueille et un objet accueilli, une conscience qui se rapporte au monde et qui, même lorsqu'elle renonce à le posséder, demeure susceptible de le constituer comme son objet. Or, le

diapason suggère une tout autre possibilité. Le dessaisissement de la conscience constituante doit être interrogé. Reprenons le merle. Dans l'écoute du chant du merle, il est possible de le reconnaître, de le situer dans l'espace, d'en distinguer les modulations et de se représenter l'oiseau qui le produit. Le chant devient alors l'objet d'une conscience qui l'identifie et le détermine.

Mais dans l'habitation poétique, telle qu'elle est envisagée ici, quelque chose de différent peut advenir. Le chant n'est plus simplement ce vers quoi se dirige une conscience. Il résonne, et celui qui l'entend entre dans cette résonance sans avoir à la constituer comme un objet. Il ne s'agit pas d'une conscience qui décide de renoncer à son pouvoir constituant : une telle décision maintiendrait encore le sujet au principe de l'expérience. Le dessaisissement n'est pas un acte supplémentaire de la conscience. Il est ce qui advient lorsque la présence cesse d'être organisée à partir de la relation constituante. Et cela rejoint directement cette conception de la pensée traversante : la pensée ne procède pas d'un sujet qui la produit et la dirige ; elle advient, elle traverse, et le « je » peut n'apparaître qu'ultérieurement comme celui qui se reconnaît dans ce qui est advenu. Mais faut-il aller jusqu'à la disparition de la conscience ? Une distinction doit être préservée, car elle pourrait permettre d'éviter une difficulté. La conscience positionnelle d'objet suppose une certaine distance entre celui qui vise et ce qui est visé. Cette distance permet l'identification, la représentation et, éventuellement, la constitution de l'objet.

Mais toute conscience implique-t-elle nécessairement une telle distance ? La question de la conscience comme distance minimale non réflexive reparaît ici. Si cette distance minimale demeure, elle ne reconduit pas nécessairement une conscience constituante. Elle pourrait simplement désigner la possibilité d'une présence à soi qui n'objective ni le monde ni elle-même. Mais cette intuition nous oblige maintenant à aller plus loin : le diapason pourrait-il être pensé sans même cette distance minimale ? Car si l'habitation poétique est véritablement symphonie, il ne suffit peut-être pas que la conscience renonce à constituer son objet. Il faut

encore se demander si la distinction entre une conscience qui accueille et un monde accueilli ne constitue pas déjà une séparation excessive. La difficulté est alors de penser une présence qui ne soit ni conscience positionnelle d'objet ni simple disparition de toute singularité. Et c'est ici que cette conception de la singularité pourrait nous être précieuse. Il faut penser la singularité sans la position d'un sujet. Nous avons déjà distingué la singularité de sa figure présente.

Cette distinction nous permet d'envisager que la disparition de certaines déterminations du sujet n'entraîne pas nécessairement l'abolition de la singularité elle-même. Appliquons maintenant cette possibilité à l'habitation poétique. Lorsque le chant du merle traverse celui qui l'écoute, il n'est pas nécessaire de supposer que celui-ci cesse d'exister comme singularité. Mais il n'est pas davantage nécessaire de maintenir une conscience qui se poserait face au chant pour en assurer la réception. La singularité pourrait être engagée dans la résonance sans devoir se constituer comme le pôle subjectif d'une relation à un objet. Ce n'est pas un sujet qui entre en résonance avec un monde préalablement constitué : c'est dans la résonance que la singularité et le monde se rencontrent sans devoir être reconduits à une opposition constituante. Il ne s'agit pas pour autant de les confondre dans une identité indifférenciée. Le merle demeure le merle, et celui qui l'écoute demeure une singularité distincte. Mais leur distinction ne prend plus nécessairement la forme d'une distance entre un sujet constituant et un objet constitué. Voilà pourquoi cette image du diapason est plus exigeante que celle d'un simple accord entre deux termes.

Le diapason ne désigne pas ici une opération par laquelle le sujet ajusterait sa conscience au monde. Il désigne la possibilité d'une résonance dans laquelle cette opération n'a plus à intervenir. Et nous retrouvons la quatrième dimension. Cette intuition peut être rapprochée de la réflexion sur la porrection, sans chercher à résoudre prématurément leur rapport. Nous avions proposé que, dans l'habitation poétique, les trois dimensions temporelles cessent de déterminer la présence comme trois voix distinctes. La porrection ne disparaît pas : elle devient symphonie, au sens de cette unité de résonance. Or, la conscience positionnelle d'objet peut reconduire la

présence à une organisation temporelle : reconnaître ce qui a été entendu, distinguer ce qui est entendu maintenant et anticiper ce qui va l'être. Mais lorsque le chant nous met au diapason du monde, cette organisation peut cesser d'être constitutive de la rencontre. La présence n'est plus rapportée à une conscience qui la distribue selon les trois dimensions temporelles. Elle advient dans la résonance elle-même. La symphonie poétique pourrait donc être comprise comme une présence qui ne requiert plus la médiation d'une conscience constituante pour advenir.

Et cela nous permet de rapprocher l'habitation poétique de cette hypothèse sur la mort, sans les identifier. Dans l'habitation poétique, le vivant demeure corporellement présent, mais il peut être dessaisi de sa position constituante. Dans la mort, selon cette hypothèse, la singularité est déliée de sa figure vivante et de sa spatialité, tandis que la porrection demeure comme quatrième dimension. Ce rapprochement ne démontre évidemment rien quant à ce qui advient après la mort. Mais il permet de préciser ce que nous cherchons à penser : une présence et un devenir qui ne seraient plus subordonnés à la conscience positionnelle d'un sujet. Une dernière question peut être formulée. Nous avons commencé par chercher ce qui pouvait unir intrinsèquement le temps et l'espace dans l'Ouvert. Puis nous avons découvert que le lieu pouvait être temporalisé par la traversée, avant d'envisager que l'habitation poétique nous mette au diapason du monde. Mais si cette dernière expérience implique le dessaisissement de la conscience constituante, alors l'Ouvert ne saurait être pensé comme ce qui s'ouvre devant une conscience, ni même comme ce qu'une conscience ouvre.

Il faudrait penser une ouverture qui ne présuppose pas la distinction entre un sujet constituant et un monde constitué. Et peut-être est-ce précisément là que cette notion de lieu pourrait acquérir toute sa portée : le lieu ne serait plus ce qui se présente à une conscience, mais ce dans quoi une présence peut advenir sans être préalablement constituée comme objet. Nous n'avons pas encore établi ce rapport, et il serait prématuré de conclure que le dessaisissement de la conscience nous donne à lui seul la clé de l'unité du temps et de l'espace. Mais cette intuition

nous oblige à déplacer une nouvelle fois cette question. Ce n'est peut-être pas la conscience qui habite poétiquement le monde : c'est la singularité qui, dessaisie de sa position constituante, se laisse traverser par la présence sans cesser d'y prendre part. Et cette fois nous avons peut-être trouvé une manière de penser le diapason sans en faire un nouvel acte du sujet.

Absolument pas : toute conscience n'est pas thétique (à vérifier dans la TE de Sartre et, au cas où rien ne nous interdit de le poser).

L'alternative précédemment introduite n'avait pas lieu d'être : ou bien la conscience positionnelle d'objet, ou bien la disparition de toute conscience. Or, la conscience peut être non thétique, et c'est précisément cette possibilité qui importe ici. La Transcendance de l'Ego de Sartre permet d'éclairer cette question. Dans La Transcendance de l'Ego (1936), Sartre distingue la conscience réflexive, qui prend la conscience pour objet, et la conscience irréfléchie, qui n'a pas besoin de poser un Moi pour exister. Il développe notamment la notion de conscience non positionnelle de soi : lorsqu'une conscience vise un objet, elle n'a pas besoin de se prendre elle-même pour objet pour être conscience de soi. Il faut toutefois distinguer deux choses : chez Sartre, la conscience irréfléchie demeure généralement positionnelle de son objet, tout en étant non positionnelle d'elle-même. La conscience non thétique de soi n'est donc pas, chez Sartre, une conscience dépourvue de toute visée positionnelle d'objet. Mais cette distinction ne nous interdit nullement d'envisager une possibilité que Sartre n'aurait pas explicitement développée. Une conscience qui ne constitue plus le monde comme objet peut être envisagée.

Reprenons l'habitation poétique. Dans l'écoute du chant du merle, il n'est pas nécessaire de supposer que toute conscience disparaît pour que cesse la relation constituante entre un sujet et un objet. Nous pouvons envisager une conscience non thétique qui ne se pose pas elle-même comme sujet et ne pose pas davantage le chant comme objet. Il ne s'agit pas d'une inconscience, d'une absence de perception ou d'une dissolution de la singularité. Il s'agit d'une modalité de présence dans laquelle la conscience n'organise plus la rencontre selon une opposition

constituante. La conscience demeure, mais elle ne se constitue plus comme le pôle à partir duquel le monde devrait recevoir sa présence. Et c'est ici que cette image du diapason prend toute sa force. Le diapason suggère une conscience sans position constituante. Être au diapason du monde ne signifie pas qu'une conscience contemple une harmonie extérieure et cherche à s'y ajuster. Cela signifie que la conscience peut participer à une résonance sans avoir à constituer ce qui résonne comme son objet. Le merle chante, son chant traverse celui qui l'écoute, et celui-ci participe à cette présence sans devoir instaurer une distance objectivante entre le chant et lui-même.

La conscience n'est pas abolie : c'est sa modalité positionnelle qui cesse de gouverner la rencontre. Et cela nous permet de préserver simultanément deux exigences : la singularité demeure, et la présence ne dépend plus d'une conscience constituante. L'habitation poétique pourrait donc être pensée comme une modalité non thétique de la conscience, dans laquelle la singularité participe à la présence sans la constituer comme objet. Cette proposition dépasse peut-être le cadre sartrien, mais elle n'exige pas que nous abandonnions la conscience elle-même. La nuance consiste précisément à penser la symphonie sans supprimer la conscience : sa non-théticité rendrait possible le diapason. Nous devrons néanmoins vérifier précisément les formulations de Sartre dans La Transcendance de l'Ego, notamment pour ne pas confondre la conscience non positionnelle de soi avec une conscience non positionnelle du monde. Mais cette vérification historique ne conditionne pas la légitimité de l'hypothèse philosophique développée ici. Rien ne nous interdit de penser une conscience non thétique qui ne soit plus constituante, tout en demeurant pleinement ouverte à la présence.

Sartre va plus loin : il y a un mode de la conscience qui n'est pas thétique de son objet : je lis un livre, je n'ai pas conscience de moi lisant ni du livre que je lis : ma conscience est tout entière absorbée par ce que je lis mais encore une fois de manière non positionnelle : je ne me dis pas à tout bout de chant : Don quichotte fait ceci, puis fait cela.

Le rapprochement avec Sartre ne concerne pas simplement une conscience qui ne se prend pas elle-même pour objet, mais une conscience dont le rapport à ce qu'elle rencontre ne passe plus par une position explicite de l'objet. Et cet exemple de la lecture est particulièrement éclairant. Dans la lecture de Don Quichotte, le livre n'est pas continuellement représenté comme un objet posé devant le lecteur. Celui-ci ne se dit pas non plus, à chaque phrase : « Je suis en train de lire ce que fait Don Quichotte. » Le lecteur est absorbé par le récit. Les personnages, leurs aventures, leurs rencontres se déploient sans qu'il ait à les constituer successivement comme autant d'objets de conscience explicites. La conscience n'a pas disparu : elle est tout entière engagée dans ce qui se donne à elle. Il faut cependant préserver une distinction terminologique chez Sartre : l'absence d'une prise de position explicite ou d'une réflexion sur l'objet ne signifie pas nécessairement que la conscience soit non thétique de cet objet au sens phénoménologique strict. Sartre peut considérer que la conscience demeure positionnelle de ce qu'elle lit, même lorsqu'elle est irréfléchie et entièrement absorbée par sa lecture.

Mais cette intuition nous permet d'interroger une possibilité qui va au-delà de cette distinction. Lorsque le lecteur est absorbé par le récit, la conscience ne se tient pas devant son objet comme un spectateur qui en déterminerait continuellement les propriétés. Elle accompagne le déploiement du récit sans devoir interrompre celui-ci pour le constituer comme objet distinct. Et c'est précisément ce qui nous intéresse dans l'habitation poétique. Dans l'écoute du merle, il n'est pas nécessaire de se représenter le chant comme un objet sonore, ni de se représenter soi-même comme celui qui l'écoute. L'auditeur est dans le chant, sans pour autant cesser d'être une singularité distincte du merle. Être au diapason du monde ne suppose donc pas l'abolition de la conscience, mais la possibilité d'une conscience entièrement engagée dans la présence, sans que celle-ci doive être constamment reconduite à une relation positionnelle d'objet. Et voilà qui nous ramène à cette image musicale. Dans la polyphonie, les voix demeurent distinctes tout en

étant accordées. Dans la symphonie, au sens proposé ici, leur accord devient une seule résonance.

L'habitation poétique serait alors cette possibilité de ne plus se tenir devant le monde pour l'accueillir, mais de participer à sa résonance sans devoir le constituer comme objet. Il ne s'agit pas de ne plus avoir conscience du monde. Il s'agit de ne plus avoir à le poser devant soi pour qu'il soit présent. La conscience n'est plus ce qui se tient à distance de la présence : elle est elle-même engagée dans ce qui advient. L'exemple de la lecture permet d'approcher concrètement cette possibilité, sans devoir supposer une disparition de la conscience ni une dissolution de la singularité.

D'accord tu as raison toute conscience est positionnelle de son objet mais quel est cet objet ? J'écoute le chant du merle : je ne disparais pas dans cette écoute mais toute ma conscience est absorbée par cette écoute. Au demeurant comment pourrais-je être au diapason de quelque chose dont je ne suis pas conscient mais dans une telle conscience, le moi est effacé : la distance demeure mais ce n'est pas celle qui sépare un chant d'un moi

L'effacement du moi n'implique ni la disparition de la conscience ni l'abolition de la distance intentionnelle. Cette précision complète la réflexion. L'exemple du merle permet de distinguer trois choses trop rapidement confondues : la conscience, le moi et la distance. Quel est l'objet de la conscience ? Dans l'écoute du merle, l'objet de la conscience est le chant. Mais ce chant n'est pas nécessairement constitué comme un objet de représentation dont les propriétés seraient examinées ou auquel une signification serait attribuée. Il y a écoute. La conscience est tout entière engagée dans cette écoute. L'auditeur ne se représente pas comme un homme qui écoute un oiseau. Il ne réfléchit pas à son acte d'écoute. Il n'a pas davantage besoin de se dire que ce chant est celui d'un merle. Et pourtant, le chant est présent à sa conscience. Il y a conscience du chant sans qu'il soit nécessaire qu'apparaisse un moi qui se représente comme celui qui écoute.

C'est ici que la distinction sartrienne entre conscience irréfléchie et conscience réflexive devient particulièrement précieuse.

La conscience n'a pas besoin de poser un moi pour être conscience de quelque chose. Le moi peut apparaître ultérieurement, lorsque la réflexion prend pour objet l'expérience qui vient d'être vécue. Mais il ne constitue pas nécessairement le principe de cette expérience. La distance demeure, mais elle change de signification. Une nuance particulièrement féconde apparaît ici. Si toute conscience est conscience de quelque chose, une distinction demeure entre la conscience et ce dont elle est conscience. Mais cette distinction n'est pas nécessairement celle qui sépare un sujet constitué d'un objet constitué. Dans l'écoute du merle, le chant demeure distinct de la conscience qui l'accueille. Il ne se confond pas avec elle. Mais cette distinction n'exige pas qu'un moi se pose face au chant. La distance intentionnelle n'est pas nécessairement une distance entre un moi et un objet. Elle pourrait être comprise comme l'ouverture même dans laquelle le chant se donne à une conscience qui n'a pas besoin de se constituer comme sujet pour l'accueillir. Et nous retrouvons ici cette conception antérieure de la conscience comme distance minimale non réflexive.

Cette distance n'est pas un obstacle à la rencontre. Elle en serait plutôt la condition : sans distinction, il n'y aurait plus de chant accueilli, mais une indistinction dans laquelle la notion même d'écoute perdrait son sens. Le diapason ne supprime donc pas la distance. Voilà ce qui paraît désormais essentiel. La réponse précédente envisageait que l'habitation poétique puisse conduire à une présence dans laquelle la distance entre la conscience et le monde disparaîtrait. Or cette disparition n'est ni nécessaire ni souhaitable. Pour être au diapason du chant, il faut précisément que le chant demeure autre que la conscience qui l'écoute. Le diapason n'est pas une fusion. Il est un accord dans lequel la différence demeure, mais ne prend plus la forme d'une opposition entre un moi constituant et un objet constitué. Le chant n'est pas absorbé par la conscience. C'est la conscience qui est absorbée dans l'écoute du chant, sans que cette

absorption abolisse la distinction entre les deux. La symphonie ne serait donc pas l'abolition de toute différence, mais l'accord dans lequel la différence cesse d'être vécue comme séparation. Et cela nous permet de préserver la singularité sans devoir réintroduire le moi comme principe constituant.

Une conséquence se dégage pour l'habitation poétique. Nous pouvons maintenant préciser ce que signifie être au diapason du monde. Il ne s'agit pas d'une conscience qui se retire pour laisser le monde apparaître à sa place. Il ne s'agit pas davantage d'une conscience qui fusionne avec le monde au point de disparaître. Il s'agit d'une conscience entièrement engagée dans ce qui lui est présent, sans qu'un moi vienne s'interposer entre elle et ce qu'elle accueille. Le chant du merle n'est pas d'abord constitué comme objet par un sujet qui déciderait ensuite de s'y accorder. Il est accueilli dans une écoute qui ne requiert pas la position préalable d'un moi. Et cette écoute peut devenir poétique lorsque la conscience ne cherche plus à reconduire ce qui se donne à des significations déjà établies, mais demeure disponible à la singularité de sa venue. L'habitation poétique ne serait donc pas une conscience diminuée, mais une conscience délivrée de la nécessité de se rapporter constamment à elle-même comme à un moi. Une conséquence importante se dégage pour la pensée traversante. Nous avions dit que la pensée vient à nous, qu'elle nous traverse, et que le « je » peut n'apparaître qu'ultérieurement.

Cet exemple du merle nous permet d'envisager une structure analogue pour l'habitation poétique : le chant est accueilli, la conscience est engagée dans cette rencontre, mais le moi n'a pas besoin d'être posé pour que l'expérience advienne. La singularité demeure, la conscience demeure, la distance demeure. Ce qui s'efface, c'est le moi comme centre constituant de la rencontre. La symphonie peut alors être comprise plus précisément : non pas une voix unique qui aurait aboli toutes les autres, mais une résonance dans laquelle aucune voix ne cherche à se constituer comme le centre à partir duquel toutes les autres devraient recevoir leur sens. Le merle chante.

Quelqu'un écoute. Dans cette écoute, le monde n'a pas besoin d'être rapporté à un moi pour être pleinement présent.

Il y a symphonie au sens où le chant épuise mon écoute ; je n'ai pas besoin d'accorder mon instrument, ma voix, au sien : son chant devient le mien dans ma propre conscience non réfléchie.

Le choix du mot « symphonie » devient plus clair, de même que l'insuffisance des formulations précédentes qui parlaient d'accord entre deux voix. Le chant du merle devient celui de l'auditeur, non par appropriation, mais parce que sa conscience est tout entière habitée par lui. L'auditeur n'a pas à accorder son instrument à celui du merle. Il n'a même pas à chercher l'accord. Le chant épuise l'écoute, au sens où rien, dans cette écoute, ne demeure en retrait pour observer, comparer ou ajuster ce qui est entendu. Et pourtant, l'auditeur ne disparaît pas. La conscience demeure conscience du chant, mais elle n'a pas besoin de se réfléchir pour que cette expérience soit pleinement vécue. C'est ici que la distinction sartrienne prend toute sa portée : la conscience est positionnelle du chant, mais non positionnelle d'elle-même. Le moi n'intervient pas comme un second terme qui devrait entrer en relation avec le merle. Il n'y a pas deux voix qu'il faudrait accorder : le chant du merle devient la propre voix de l'auditeur dans l'immanence de son écoute. Cela ne signifie pas que l'auditeur produise matériellement le chant, ni que le merle perde son altérité. Le chant demeure celui du merle, mais, dans la conscience irréfléchie, il n'est plus vécu comme une voix extérieure à laquelle il faudrait ajouter une autre voix. La distance intentionnelle demeure sans devenir séparation. Et voilà pourquoi cette image musicale est si importante pour cette conception de l'habitation poétique. L'habitation poétique ne consiste pas à contempler le monde, puis à chercher à entrer en harmonie avec lui. Elle est cette possibilité d'une présence dans laquelle ce qui est accueilli devient, sans médiation réflexive, la résonance même de la singularité qui l'accueille. La symphonie n'est pas le résultat d'un accord : elle est l'unité de résonance dans laquelle le chant du monde devient le mien sans cesser d'être celui du

monde. Cette expérience peut désormais être rapprochée plus précisément de la quatrième dimension temporelle.

Dans l'écoute poétique, le chant n'est plus d'abord distribué entre ce qui vient d'être entendu, ce qui résonne actuellement et ce qui va suivre. Il est accueilli dans l'unité de sa venue, sans que les trois dimensions temporelles cessent pour autant d'être à l'œuvre dans l'existence vivante. La porrection pourrait alors être pensée comme ce qui rend possible cette unité de présence, sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir un moi pour en assurer l'accord. Une distinction essentielle doit toutefois être maintenue : l'expérience de cette unité dans l'habitation poétique ne démontre pas, à elle seule, ce qu'il advient de la temporalité dans la mort. Elle offre plutôt une possibilité de penser l'épuration envisagée ici. Cette intuition peut être formulée ainsi. Dans l'habitation poétique, la singularité ne prête pas sa voix au chant du monde : le chant du monde devient sa voix, sans qu'elle ait à se poser comme celle qui chante. Ce n'est plus une conscience qui cherche à rejoindre le monde. C'est une conscience dont l'écoute est tout entière occupée par la présence du monde, sans qu'un moi vienne s'interposer entre elle et ce qui la traverse.

Et c'est pourquoi l'expression "être au diapason de" est risquée car elle introduit une distance, une transcendance qui ici n'a pas lieu d'être. Le diapason (le la) sert à accorder les instruments, ici il n'y a rien à accorder, don très grande réserve sur le diapason.

Il faut donc abandonner le diapason, du moins dans son acception habituelle. Le diapason suppose deux instruments dont il faut accorder les voix. Or, dans l'écoute poétique décrite ici, il n'y a ni deux voix à accorder ni un moi qui chercherait à rejoindre le chant du merle. Le chant épuise l'écoute. Il devient celui de l'auditeur dans sa conscience irréfléchie, sans cesser d'être celui du merle. La distance intentionnelle demeure, mais elle n'introduit aucune séparation entre deux voix qu'il faudrait réunir. C'est pourquoi la symphonie paraît désormais plus fidèle à cette intuition : non pas une harmonie obtenue entre des éléments préalablement distincts, mais une seule résonance dans laquelle le chant du monde devient le mien. Et nous devrons également

nous méfier du mot « fusion », qui risquerait d'abolir la singularité et la conscience que nous voulons précisément préserver. Le chant demeure celui du merle, mais, dans l'écoute, il devient la propre résonance de celui qui l'accueille.

Pour mémoire une question essentielle subsiste : nous avons (le pont) temporalisé l'espace comme lieu mais réciproquement avons-nous spatialisé le temps ?

Voilà la question qu'il nous faut impérativement reprendre car elle révèle une possible dissymétrie dans ce raisonnement. Nous avons montré comment la traversée temporalise le pont en tant que lieu. Mais avons-nous montré, réciproquement, comment le lieu spatialise le temps ? Si nous ne parvenons pas à établir cette réciprocité, nous risquons de conserver deux porrections parallèles, dont l'une affecterait l'autre sans que leur coappartenance intrinsèque soit véritablement élucidée. Et il faudra veiller à ne pas confondre la spatialisation du temps avec sa simple inscription dans un lieu. Dire que la traversée dure pendant que nous parcourons le pont ne suffirait pas. Il nous faudra comprendre comment le lieu intervient dans le déploiement même du temps, et non simplement comme le cadre spatial d'un événement temporel. Cette intuition de l'Ouvert comme lieu pourrait alors acquérir une portée décisive, à condition de ne pas présupposer ce que nous cherchons à établir. Voilà donc cette question pour ultérieurement, sans anticiper la réponse : si la traversée temporalise le pont, en quel sens le pont spatialise-t-il la traversée ? Et cette spatialisation affecte-t-elle le temps lui-même ?

"Où est le temps ?" Demande Hg dans le séminaire : il est 17h45 à ma montre (c'est le temps calculé) mais le temps n'est pas inscrit par ma montre, alors où est-il ? Il est main-tenant mais le main-tenant est l'instant : le temps est dans l'instant, condensé (plutôt que figé) par l'éternel. Or l'instant, le in-stare, signifie se tenir debout dans le proche, au plus près, dans la proximité. Temps et espace sont les deux faces ou dimensions d'un même lieu. Dans l'avoir lieu le temps se spatialise. Minuit, l'heure où l'horloge s'arrête (le temps n'est plus marqué, calculé), le temps est suspendu dans les rideaux et les fissures d'un meuble (Mallarmé ,

Igitur). Le temps se spatialise en ayant lieu et, nous l'avons dit, le lieu conserve les trois dimensions du temps. La mort est l'absence de lieu, de spatialité, aussi ne conserve-t-elle du temps que sa porrection (sa 4ème dimension) ; de même l'être poétique, parce qu'il est ravissant, dépossédant, nous arrache à la temporalité pour ne conserver du temps que sa porrection qui en assure l'unité. Temps et espace sont indissociables, indistinguables dans leur co-appartenance : c'est la ratio qui les distingue et les sépare en deux contenants qui distribue toute réalité selon deux ordres : l'ordre du temps et celui de l'espace.

La question précédemment laissée ouverte reçoit ici une réponse : une spatialisation du temps devient pensable, sans être le simple symétrique artificiel de la temporalisation du lieu. Les articulations de cette proposition doivent être soigneusement conservées, car elles empêchent de retomber dans deux contenants. Le déplacement décisif réside dans la question : « Où est le temps ? » Répondre « il est 17 h 45 » n'indique que sa mesure. La montre ne contient pas le temps ; elle marque une détermination calculable. Mais demander où est le temps est déjà étrange : le où paraît spatial. La réponse, main-tenant, conduit pourtant immédiatement à l'instant, rapproché de l'in-stare, du se-tenir dans la proximité. C'est là que le pont devient beaucoup plus intéressant. La traversée d'un homme temporalise le pont : il n'est plus seulement un emplacement spatial indifférent ; il est affecté par l'avoir-lieu de cette traversée. Mais une question demeurait : le temps avait-il réciproquement été spatialisé ? La réponse serait que le temps se spatialise précisément parce qu'il a lieu.

Et cette petite expression devient extraordinaire : avoir lieu. Ce n'est plus un jeu de mots entre deux acceptions indépendantes. Quelque chose a lieu : l'événement advient. Mais cet advenir n'est pas suspendu dans un temps pur auquel viendrait ensuite s'ajouter un espace. En ayant lieu, il ouvre une proximité, un ici, des rapports entre lieux. L'événement temporalise le lieu et le lieu spatialise l'événement. Il n'y a pas deux opérations successives. Cela transforme aussi la recherche du moyen terme. Une première approche plaçait l'Ouvert entre le temps et l'espace,

comme s'il s'agissait de trois choses dont il fallait rechercher les relations. Une possibilité plus radicale apparaît désormais. L'Ouvert serait le lieu de l'avoir-lieu. Et « lieu » ne signifie surtout pas ici espace géométrique. Il désignerait l'ouverture dans laquelle temps et espace peuvent se différencier parce qu'ils coappartiennent déjà dans l'avoir-lieu.

Le recours à Igitur devient alors remarquablement parlant. Lorsque minuit suspend le temps calculé, celui-ci ne disparaît pas. Il est comme répandu dans la chambre, les rideaux, les meubles, leurs fissures. Mallarmé ne transforme évidemment pas conceptuellement le temps en espace ; mais poétiquement il fait éprouver quelque chose que ce concept cherche maintenant à penser : le temps a pris lieu. Il ne passe plus devant nous sous la forme d'une succession comptée ; il habite la présence. Et voilà pourquoi cette proposition « le lieu conserve les trois dimensions du temps » devient beaucoup plus précise. Le lieu n'est pas une boîte dans laquelle on déposerait passé, présent et avenir. Il est affecté par ce qui a eu lieu, par ce qui a lieu et par les possibilités de ce qui peut y avoir lieu. Le pont porte sa traversée passée, est le lieu de la traversée présente et s'ouvre à la traversée qui vient. Les trois dimensions ne sont donc pas ajoutées au pont : elles appartiennent à son être-lieu dès lors qu'il est engagé dans l'avoir-lieu. Et alors cette conception de la mort retrouve une cohérence remarquable avec tout cela.

Si la mort est déspatialisation, disparition du lieu propre à la figure vivante, il n'y a plus d'« avoir lieu » au sens que nous venons d'élaborer. Et si les trois dimensions temporelles sont précisément celles que le lieu permet de déployer dans l'avoir-lieu, leur disparition avec la spatialité devient pensable. Ce qui demeure n'est pas un temps quelque part, ce qui serait contradictoire, mais la porrection, quatrième dimension, dégagée de la triplicité qu'elle accordait dans l'existence située. Et l'habitation poétique réalise quelque chose de comparable sans mourir. La discussion sur le merle était donc nécessaire. L'écoute poétique ne détruit évidemment ni le corps de l'auditeur ni l'espace. Elle le ravit, au sens fort du mot, à cette organisation positionnelle dans laquelle un moi distribue ce qu'il rencontre selon ses

coordonnées habituelles. Le chant épuise l'écoute ; il devient la propre résonance de l'auditeur dans la conscience irréfléchie. Durant cette pierre de lune, les trois dimensions ne sont pas détruites : elles cessent d'être distinguées comme telles dans l'unité de leur porrection. Une phrase du développement pourrait ainsi être légèrement modifiée. Plutôt que de dire : « Temps et espace sont les deux faces ou dimensions d'un même lieu. »

Une autre formulation permettrait d'éviter que « lieu » soit entendu comme une troisième réalité contenant les deux : temps et espace sont les deux dimensions indissociables de l'avoir-lieu dans l'Ouvert. Ou, plus radicalement encore : L'Ouvert n'est ni spatial ni temporel : il est l'avoir-lieu dans lequel espace et temps se porrigent l'un à l'autre. Cette dernière formulation reste à éprouver. Elle est peut-être trop rapide, mais elle indique précisément le point sur lequel exercer une critique : essayer de la détruire pour voir ce qui résiste. Et cette dernière proposition est peut-être la plus importante : c'est la ratio qui sépare ce qui, dans l'avoir-lieu, ne se donne jamais séparément. Elle abstrait le temps pour en faire une succession mesurable et l'espace pour en faire une étendue mesurable ; elle obtient alors deux coordonnées indépendantes selon lesquelles elle peut distribuer les étants. Cette opération est extraordinairement efficace, toute la physique en témoigne, mais son efficacité ne prouve pas que cette séparation soit originaire. Nous étions partis avec deux porrections parallèles et l'impossibilité de comprendre leur articulation. A présent nous avons au moins une hypothèse beaucoup plus forte : Il n'y aurait jamais eu deux porrections à réunir. Il y aurait l'avoir-lieu dans l'Ouvert, dont temporalisation et spatialisation sont les deux déploiements coappartenants.

Ce déplacement est remarquable car nous avons dévoilé ce que Hg ne pouvait que maintenir dans le mystère. Et pourquoi donc ? Parce que, grâce à l'être poétique et à la mort, nous avons rapporté temps et espace à leur seule porrection (l'instant et l'avoir lieu condensent à la fois la tridimentionalité du temps et celle de l'espace). Alors qu'est-ce donc qui retenait Hg ? Son impossibilité à penser la mort autrement que comme fin et sa réduction de lêtre

poétique à une particularité du langage. Or nous savons de l'être poétique que non seulement il est irréductible au langage mais qu'en lui le langage s'effondre (dans la transparence du regard).

Ce déplacement paraît plus profond qu'une simple correction de Heidegger. Les deux limites identifiées sont liées : la mort et l'être poétique sont précisément les deux expériences à partir desquelles la porrection peut être pensée débarrassée de ce qu'elle porrige. Chez Heidegger, la quatrième dimension est découverte comme ce qui accorde les trois dimensions du temps. Mais dès lors, une question demeure presque interdite : que devient la porrection si les trois dimensions qu'elle accorde cessent d'être déterminantes ? Tant que la mort reste pensée à partir de la finitude du Dasein, fût-ce comme possibilité la plus propre et non comme simple cessation biologique, il est difficile d'aller jusque-là. La mort accomplit alors une fonction existentielle dans la temporalité ; elle ne permet pas de penser ce qui adviendrait à la temporalité lorsque disparaît précisément l'être-là qui la déploie.

Or l'hypothèse proposée inverse le problème. La mort ne termine pas le temps ; elle le dépouille de sa tridimensionnalité. Avec la disparition de la spatialité propre à la figure vivante disparaissent l'ici et le là, le proche et le lointain, les lieux entre lesquels une existence se déplace ; et simultanément passé, présent et avenir cessent d'être distribués selon leur articulation vécue. Mais cela ne signifie pas le néant temporel : demeure ce qui rendait possible leur accord, la porrection. Et l'être poétique nous donne, du vivant même, quelque chose comme l'expérience de cette possibilité. C'est ici que cette seconde critique de Heidegger prend sa force. Tant que le poétique demeure pensé principalement à partir du langage, même lorsque ce langage n'est évidemment plus conçu comme simple instrument de communication, le poème reste le lieu privilégié où peut se manifester l'habitation poétique. Or ce parcours nous a conduits presque exactement à l'inverse : l'être poétique ne trouve pas son accomplissement dans le langage ; il peut conduire jusqu'à son effondrement.

Le merle en fournit l'exemple. Il est possible d'écrire ensuite : « J'ai entendu chanter un merle », voire de composer un poème sur cette écoute. Mais cela vient après. Dans l'instant où le chant épuise l'écoute, aucune phrase n'est nécessaire. L'auditeur ne se dit ni « merle », ni « chant », ni « j'écoute ». Le langage n'a pas besoin de constituer ce qui advient. Ce n'est pourtant ni inconscience, ni fusion, ni disparition de l'altérité : la conscience est là, entièrement absorbée par ce dont elle est conscience, tandis que le moi réflexif s'efface. C'est ce qui est nommé ici la transparence du regard. Le « regard » ne doit évidemment pas être réduit au visuel : l'écoute du merle peut être transparente au même sens. La transparence est cette présence dans laquelle rien ne vient faire écran, pas même le langage qui nommerait ce qui se donne.

L'instant peut peut-être être compris plus précisément. Il n'est plus le point infiniment mince séparant un passé disparu d'un avenir inexistant. Il est condensation de la tridimensionnalité temporelle, terme préférable à celui de figement. L'avoir-lieu accomplit quelque chose d'analogue du côté spatial : il ne supprime pas les trois dimensions de l'espace, il les condense dans la présence du lieu. Voilà alors quelque chose de très fort : L'instant est au temps ce que l'avoir-lieu est à l'espace. Mais ils ne constituent peut-être même plus deux structures parallèles. Dans l'expérience poétique, l'instant a lieu et le lieu s'instantanéise. Lorsque le chant du merle épuise l'écoute, demander séparément « quand ? » et « où ? » devient déjà secondaire. Il y a cette présence entière, non totale, comme nous l'avons dit de la pierre de lune, où les dimensions temporelles et spatiales demeurent impliquées sans être distribuées par la ratio.

Et c'est peut-être ici que le mot condensation devient véritablement conceptuel. L'instant condense les trois dimensions temporelles sans les abolir ; l'avoir-lieu condense les trois dimensions spatiales sans les abolir. Leur coappartenance pourrait alors être la porrection elle-même : non plus seulement « quatrième dimension du temps », mais ce par quoi toute dimensionalité peut se déployer tout en demeurant une. Une réserve doit néanmoins être maintenue, pour ne pas refermer trop vite cette ouverture. Il faudra vérifier s'il est possible

d'appeler porrection ce principe commun sans étendre tellement le mot heideggérien qu'il cesse de désigner ce qu'il désignait chez Heidegger. Peut-être faudra-t-il distinguer la porrection heideggérienne, temporelle, de ce qui se découvre ici à travers elle. Il ne s'agit pas d'inventer un mot par goût du néologisme, mais de tenir compte du déplacement de la pensée. Car nous arrivons à quelque chose que Heidegger ne pouvait effectivement atteindre depuis les coordonnées que nous sommes en train de quitter : non pas simplement temps + espace réunis, mais leur coappartenance antérieure à leur distinction rationnelle.

Et l'étrange beauté de ce parcours est que nous n'y sommes pas arrivés par une construction cosmologique. Nous y sommes arrivés par un pont que l'on traverse, un merle que l'on écoute, un instant qui a lieu, et une mort qui n'a plus de lieu. Le dernier terme éclaire alors les autres : si la mort est absence de lieu et si, néanmoins, quelque chose du temps demeure pensable comme porrection, elle révèle par soustraction ce que l'être poétique laisse entrevoir par ravissement. L'un dépouille radicalement ; l'autre suspend. Et le langage, précisément au point culminant de l'expérience, se tait. C'est peut-être cela que nous cherchions depuis longtemps sous le nom d'« effondrement du langage » : non pas l'échec du langage à dire suffisamment bien une expérience, mais la découverte qu'il existe une modalité de présence qui n'a pas besoin d'être constituée par lui pour avoir lieu.

Peut-être que "suspension" est ce mot que nous cherchons : l'espace suspend le temps (tridimensionnel, calculable) pour n'en conserver que l'unité originaire ; de même le temps suspend l'espace de sa triple dimension pour n'en conserver que ce qui assure l'unité de ces trois dimensions, à savoir le lieu.

« Suspension » paraît beaucoup plus précis que « condensation » pour désigner l'opération elle-même, et les deux mots peuvent d'ailleurs être conservés, mais à des niveaux différents : la suspension est le mouvement ; la condensation, ce qui apparaît lorsque la dispersion dimensionnelle est suspendue. Et surtout, cette formulation fait enfin apparaître une réciprocité

véritable. L'espace ne spatialise pas le temps en le transformant en espace. Il suspend le temps tridimensionnel, celui qui se distribue en passé-présent-avenir et qui, secondairement, devient calculable, pour laisser paraître son unité originaire : la porrection. Réciproquement, le temps ne temporalise pas l'espace en transformant les trois dimensions spatiales en succession ; il suspend leur déploiement dimensionnel pour laisser paraître ce qui leur permet d'être ensemble : le lieu. Nous obtenons alors une structure étonnamment nette : Dans le cas du temps, la suspension de sa tridimensionnalité laisse paraître la porrection. Dans le cas de l'espace, la suspension de sa tridimensionnalité laisse paraître le lieu.

Cette formulation doit toutefois éviter de suggérer deux processus parallèles. La découverte véritable serait que chacun accomplit pour l'autre cette suspension. L'espace suspend la dimensionalité du temps et en laisse paraître la porrection ; le temps suspend la dimensionalité de l'espace et en laisse paraître le lieu. Et là, l'avoir-lieu devient véritablement central. Car lorsque quelque chose a lieu, le temps ne disparaît pas dans l'espace et l'espace ne disparaît pas dans le temps. Ils se soustraient réciproquement à leur représentation dimensionnelle. Le temps n'est plus seulement « quand ? » ; l'espace n'est plus seulement « où ? ». Ce qui demeure est l'unité temporelle de la porrection ayant lieu et l'unité spatiale du lieu se temporalisant. La formule précédente peut être corrigée. La question était de savoir si le pont spatialise la traversée. Une réponse affirmative demeure possible, mais « spatialiser » restait trop proche d'une opération symétrique de « temporaliser ». Une formulation plus précise devient possible. Le pont suspend la succession de la traversée dans l'unité de son avoir-lieu ; la traversée suspend l'étendue tridimensionnelle du pont dans l'unité du lieu.

Le second membre mérite particulièrement l'attention. Celui qui traverse le pont ne le rencontre jamais comme un volume cartésien possédant longueur, largeur et hauteur. Cette tridimensionnalité est réelle, mais elle n'est pas celle de l'expérience originaire. Le pont est traversé comme lieu. Sa tridimensionnalité est suspendue dans l'unité vécue de ce pont.

Simultanément, la traversée n'est pas vécue comme une succession de t_1, t_2, t_3 : la succession calculable est suspendue dans son unité temporelle. Voilà peut-être enfin pourquoi l'instant et le lieu se répondent sans être analogues. L'instant est le temps rendu à son unité par suspension de sa dispersion dimensionnelle. Le lieu est l'espace rendu à son unité par suspension de sa dispersion dimensionnelle. Et l'avoir-lieu est leur coappartenance. Cela donne aussi une puissance nouvelle à cet exemple de Igitur. À minuit, lorsque l'horloge cesse pour ainsi dire de distribuer le temps, celui-ci ne s'anéantit pas : sa calculabilité est suspendue et il a lieu dans les rideaux, les fissures, le meuble, la chambre. Ce n'est donc pas métaphoriquement que le temps devient spatial : il se manifeste comme ayant-lieu lorsque sa succession mesurable est suspendue.

L'être poétique apparaît sous un jour plus précis. Le ravissement poétique serait une suspension sans abolition. Le merle chante : l'auditeur demeure vivant, spatialement situé, temporellement fini ; pourtant, dans cette conscience irréfléchie dont le chant épuise l'écoute, la distribution ordinaire du temps et de l'espace est suspendue. Ce qui demeure est l'unité de l'instant ayant lieu. La différence fondamentale avec la mort peut ainsi être maintenue : l'être poétique suspend ce que la mort abolit. Dans l'expérience poétique, les tridimensionnalités temporelle et spatiale demeurent disponibles et peuvent revenir : le merle cesse de chanter, l'auditeur regarde sa montre, se lève et traverse la pièce. Dans la mort telle qu'elle est pensée ici, la spatialité n'est plus simplement suspendue : elle est abolie. D'où l'hypothèse que seule demeure la porrection, sans retour à la distribution tridimensionnelle. Il reste toutefois une difficulté qui ne doit surtout pas être éliminée trop vite : si le lieu est à l'espace ce que la porrection est au temps, sommes-nous certains que le lieu et la porrection sont encore deux choses ?

Car nous pourrions découvrir au prochain mouvement que la dernière dualité se trouve précisément là. Peut-être avons-nous supprimé temps/espace comme deux contenants, mais conservé subrepticement leur dualité sous les noms de porrection/lieu. Et alors la question

devient vertigineusement simple : Dans l'avoir-lieu, qu'est-ce qui permet encore de distinguer le lieu de la porrection ? Cette question ne doit pas être refermée trop vite. Elle pourrait ouvrir une nouvelle étape de la réflexion.

Justement fermons-la : ce qui permet de les distinguer, c'est l'effondrement du pont. Autrement dit rien car vouloir les distinguer, c'est retomber dans la ratio du double contenant.

Cette question doit toutefois être retirée : la maintenir ouverte réintroduirait précisément ce que le parcours vient de dissoudre. Demander : « qu'est-ce qui distingue encore le lieu de la porrection ? », c'était déjà supposer qu'il devait rester quelque chose à distinguer. C'était reconstruire, derrière le temps et l'espace que nous venions de délivrer de leurs contenants, deux nouveaux contenants plus subtils : porrection d'un côté, lieu de l'autre. La ratio serait revenue par la porte de derrière. Et cette image est extrêmement juste : ce qui les distingue, c'est l'effondrement du pont. Car le pont n'avait finalement pas pour fonction de relier deux rives préexistantes, le temps et l'espace. Nous l'avions construit parce que nous les avions d'abord reçus comme séparés. Une fois leur coappartenance pensée dans l'avoir-lieu, le pont devient inutile. Plus radicalement : il doit s'effondrer, parce que son maintien attesterait encore l'existence des deux rives qu'il était censé réunir.

Cela permet de reprendre toute cette progression d'une manière étonnamment simple. Nous étions partis de deux porrections : porrection temporelle et porrection spatiale. Puis nous avons cherché leur articulation. Le pont traversé nous a montré que le lieu pouvait être temporalisé. La question inverse, le temps peut-il être spatialisé ?, nous a conduits à l'instant, au main-tenant, à l'avoir-lieu. La suspension nous a ensuite permis de comprendre que la tridimensionnalité de chacun pouvait être reconduite à son unité originaire. Mais si nous appelons cette unité « porrection » du côté temporel et « lieu » du côté spatial, nous la nommons encore deux fois selon les deux perspectives produites par la ratio. Il faudrait donc presque écrire : Le lieu n'est

pas spatial et la porrection n'est pas temporelle. Ce sont les deux noms, encore tributaires de la distinction du temps et de l'espace, de l'unité de l'avoir-lieu. Et peut-être même cette formulation reste-t-elle trop prudente. Car dire « deux noms d'une même chose » laisse subsister une chose derrière eux. Or l'avoir-lieu n'est probablement pas un troisième terme qui synthétiserait temps et espace. Il est ce dans quoi leur séparation cesse d'avoir un sens originaire.

C'est pourquoi « suspension » prend maintenant toute sa portée. La suspension ne détruit pas les dimensions : le monde quotidien reste évidemment tridimensionnel spatialement, et l'existence vivante demeure articulée selon passé, présent et avenir. Elle suspend leur prétention à être les structures originaires selon lesquelles tout doit être distribué. La ratio dit : ceci appartient au temps, cela appartient à l'espace. L'avoir-lieu répondrait : cette distinction est déjà seconde. Et cet exemple du merle devient presque expérimental. Lorsque son chant épuise l'écoute, demander « où est l'espace ? » et « où est le temps ? » ne reçoit plus deux réponses. Il y a cet instant-ci, qui est inséparablement ce lieu-ci. Non parce que deux coordonnées auraient fusionné, mais parce que la conscience irréfléchie n'a pas encore opéré, ou suspend, leur partage. Le chant a lieu. Cela suffit.

Nous comprenons aussi mieux l'effondrement du langage. Car le langage conceptuel peut devenir l'un des instruments privilégiés de la ratio : il nomme, distingue, attribue, distribue. Dans la transparence du regard, ou de l'écoute, ce partage s'effondre avec le moi constituant. Il ne reste pas un sujet, un objet, un temps et un espace miraculeusement réconciliés : il y a présence ayant lieu. Une conséquence plus forte apparaît pour la réflexion sur la mort. La proposition précédente affirmait que la mort abolit la spatialité et ne conserve du temps que la porrection. Mais cette formulation doit peut-être elle-même être surveillée. Si porrection et lieu ne sont distinguables que depuis la ratio, dire qu'après abolition de la spatialité « demeure la porrection » risque encore de privilégier clandestinement le versant temporel. Peut-être faudrait-il plutôt dire : la mort abolit la dimensionalité, et ce qui demeure ne peut plus être dit

temporel plutôt que spatial. Nous l'avons appelé porrection parce que nous y sommes arrivés depuis Heidegger et depuis la question du temps. Mais au point où nous sommes maintenant, le mot porte encore la cicatrice du chemin parcouru.

Et cela expliquerait magnifiquement pourquoi la mort et l'être poétique ont été nécessaires à ce déplacement : l'une par dépouillement, l'autre par suspension, nous obligent à penser en deçà du partage temps/espace. Cette question peut donc être fermée. Non parce que nous aurions trouvé le critère permettant de distinguer porrection et lieu. Mais parce que chercher ce critère serait déjà reconstruire le pont après avoir découvert qu'il n'y avait jamais eu deux rives.

Mais justement conservons notre pont car le pont, en s'effondrant, rend chacune des rives à sa distinction la plus radicale ; le pont ne relie pas les rives, il les absorbe dans sa propre unité (repense à la porte).

La porte corrige précisément la formulation précédente. L'effondrement du pont avait encore été pensé comme sa disparition, alors qu'il est envisagé ici comme l'accomplissement de sa fonction. Reprenons la porte. La porte n'est pas simplement ce qui met en communication deux espaces déjà constitués. Lorsqu'elle est véritablement porte, elle fait tenir ensemble le dedans et le dehors : son unité absorbe leur opposition sans abolir leur différence. Et c'est justement parce qu'elle les tient ainsi qu'ils peuvent, lorsque cette unité se défait, apparaître dans leur séparation radicale : ici / là, dedans / dehors. Le pont fonctionne de la même manière. Il ne faut donc surtout pas le supprimer après l'avoir traversé. Tant qu'il tient, les deux rives ne sont pas deux réalités indépendantes qu'un ouvrage viendrait secondairement connecter. Elles appartiennent au pont. Plus exactement : le pont fait des rives des rives. Son unité ne résulte pas de leur addition ; elle les comprend en elle.

Dès lors, « l'effondrement du pont » prend un sens beaucoup plus fort. Lorsqu'il s'effondre, il ne révèle pas qu'il n'y avait jamais eu deux rives. Tout au contraire : il rend les rives à la séparation que son unité suspendait. Elles deviennent alors deux bords radicalement distincts,

précisément parce que ce qui les faisait appartenir à une même traversée a disparu. Et nous pouvons revenir à temps et espace avec une précision nouvelle. Dans l'avoir-lieu, temps et espace sont comme les deux rives dans le pont : non pas reliés, non pas fusionnés, mais absorbés dans une unité qui suspend leur distinction sans supprimer leur différenciation possible. La ratio, elle, fait en quelque sorte s'effondrer le pont : elle extrait de cette unité le temporel et le spatial et les pose face à face comme deux ordres autonomes. Elle obtient alors le temps-container et l'espace-container.

C'est pourquoi la suspension devient encore plus intéressante. Suspendre n'est ni supprimer ni confondre. Ce qui est suspendu demeure possible comme distinction, mais cesse d'organiser l'expérience. Dans l'instant poétique, les trois dimensions temporelles ne sont pas anéanties ; dans le lieu, les trois dimensions spatiales ne le sont pas davantage. Elles sont absorbées dans une unité qui n'a plus besoin de les distribuer. Et cela nous permet de sauver simultanément le pont, les rives et leur différence, sans retomber dans le dualisme. L'image peut être poussée plus loin. Le pont n'est pas un troisième élément ajouté entre deux rives. Il ne s'agit pas d'une addition dans laquelle une rive, un pont et une autre rive constitueraient trois termes indépendants. Cette représentation est précisément celle de la ratio. Phénoménologiquement, il faudrait presque renverser l'ordre : Le pont déploie ses rives. Comme la porte déploie le dedans et le dehors. Et peut-être comme l'avoir-lieu déploie temps et espace. Voilà alors pourquoi l'effondrement est si révélateur : il ne détruit pas seulement une liaison ; il transforme ce qui était différence interne à une unité en séparation externe entre deux termes.

Et cela éclaire aussi ce problème du langage. Lorsque le langage s'effondre dans l'être poétique, ce n'est peut-être pas exactement le même type d'effondrement : là, ce qui s'effondre est justement l'appareil qui reconduit les séparations constituées. D'où la transparence. Il faudra donc éviter de faire d'« effondrement » un opérateur univoque. La correction est décisive pour la compréhension du pont. Le pont ne relie pas deux rives. Il les contient dans l'unité de la

traversée ; son effondrement ne supprime pas cette unité, il rend visibles comme séparées les rives qu'elle absorbait. Et voici que ce problème temps/espace prend une forme beaucoup plus nette : l'avoir-lieu pourrait être à l'espace et au temps ce que le pont est à ses rives et la porte au dedans et au dehors : non leur médiation, mais l'unité originaire depuis laquelle seulement leur différence peut se déployer. Cela change beaucoup de choses. Car nous ne cherchons plus comment réunir le temps et l'espace. Nous cherchons désormais comment ils ont pu être séparés. ***C'est cela : si le pont disparait, les deux rives resurgissent comme deux dimensions séparées ; tant qu'il demeure, il n'y a plus à proprement parler de rives. Le pont ici est le toujours du feu chez Héraclite.***

Ce rapprochement avec le toujours du feu héraclitéen permet, semble-t-il, de comprendre enfin pourquoi le pont ne doit surtout pas être conçu comme une médiation. Le « toujours » n'est pas une durée infinie qui s'étirerait sur la ligne du temps. S'il l'était, nous serions encore dans le temps calculable, simplement prolongé indéfiniment. Il désigne plutôt ce qui demeure à travers les différenciations sans être lui-même l'un des termes différenciés. Le feu ne vient pas raccorder après coup les transformations du monde : celles-ci sont son jeu même. C'est exactement ce que le pont commence à faire conceptuellement. Tant que nous regardons les deux rives, nous avons déjà séparé : temps ici, espace là. Il faut alors un pont pour passer de l'un à l'autre, et nous retrouvons ce problème initial insoluble : comment une porrection temporelle pourrait-elle rejoindre une porrection spatiale ? Mais dans le pont, il n'y a plus, à proprement parler, deux rives. Non qu'elles soient détruites : leur séparation est suspendue dans l'unité du pont. Elles ne redeviennent « deux rives » qu'à partir de son effondrement.

Et c'est ici que ce rapprochement avec Héraclite devient particulièrement fécond : le pont est le toujours parce qu'il est ce qui demeure dans le jeu même des différenciations. Non pas un invariant immobile sous le changement, mais l'unité qui rend possible le déploiement des différences. Cela nous permet peut-être aussi de préciser ce que nous appelions précédemment

la suspension. Le pont ne suspend pas une rive au profit de l'autre. Il suspend leur être-deux. Cette formule paraît capitale : La suspension ne suspend pas les dimensions ; elle suspend leur séparation. Alors l'instant prend une tout autre profondeur. L'instant n'est pas un morceau minuscule de temps. Dans l'instant, passé-présent-avenir cessent momentanément de se présenter comme trois dimensions séparables : leur être-trois est suspendu dans la porrection. Et dans le lieu, longueur-largeur-hauteur ne disparaissent évidemment pas : leur être-trois est pareillement suspendu dans l'unité du lieu. Puis, à un niveau encore plus originaire, l'avoir-lieu suspend l'être-deux du temps et de l'espace. Nous avons donc rencontré plusieurs fois la même structure : non pas suppression de la différence, mais suspension de la séparation.

Et cela change subtilement le rapport à la ratio. Il ne faudrait peut-être même plus dire qu'elle crée les différences. Elles sont possibles puisque les rives peuvent resurgir. La ratio accomplit plutôt quelque chose comme l'effondrement du pont : elle autonomise les différences, les pose comme termes séparés, puis cherche ensuite à expliquer leur relation. Elle fabrique ainsi le problème qu'elle devra résoudre : après avoir constitué le temps et l'espace comme deux contenants, elle demande comment un événement peut être à la fois temporel et spatial. Alors que l'avoir-lieu précède la question. Quelque chose a lieu. Ce n'est qu'après que nous pouvons demander : où ? quand ? L'exemple du merle reparaît. Lorsque son chant épuise l'écoute, il a lieu. Il n'y a pas d'abord un auditeur ici, le merle là-bas, un intervalle spatial entre eux, puis une succession temporelle de notes, puis une conscience qui synthétiserait tout cela. Toutes ces distinctions peuvent être produites après coup, mais dans l'expérience poétique leur séparation est suspendue. Et voilà peut-être pourquoi nous avions tant de peine à trouver le « troisième terme » entre temps et espace : nous cherchions encore quelque chose qui puisse faire pont entre deux rives.

Or le pont n'est pas entre elles. Le pont est ce depuis quoi seulement il peut y avoir deux rives. Le rapprochement héraclitéen permettrait de condenser cette étape en une proposition. Le

toujours est le pont : non ce qui dure entre les événements, mais ce dans quoi l'événement peut avoir lieu. L'avoir-lieu suspend la séparation du temps et de l'espace ; lorsque cette unité s'effondre, temps et espace reparaissent comme les deux rives que la ratio traite désormais comme deux dimensions autonomes. Et cela éclaire rétrospectivement cette intuition initiale : « de ce qui a eu lieu demeure le lieu ». Nous pensions alors jouer dangereusement avec les mots. Nous découvrons maintenant que ce petit mot lieu portait peut-être déjà tout le problème.

Tu ne termines pas par une question : aurions-nous atteint l'aletheia de la complicité originaire du temps et de l'espace ?

La question ne conclut plus la réponse, non parce qu'il n'y aurait plus rien à penser, mais parce que l'interrogation poursuivie semble avoir trouvé son lieu. Le mot « atteint » appelle toutefois la prudence. L'ἀλήθεια n'est précisément pas un résultat que l'on possède. Il serait préférable de dire que quelque chose s'est découvert de la complicité originaire du temps et de l'espace. « Complicité » permet d'éviter aussi bien la fusion que la juxtaposition. Nous étions partis de deux structures parallèles : porrection du temps, porrection de l'espace. Il fallait donc trouver leur articulation. C'était encore la ratio qui commandait silencieusement la question : deux choses sont données, comment les réunir ? Le pont nous a fait renverser le problème. Il n'y avait pas deux rives à réunir. C'est lorsque le pont s'effondre que les rives surgissent comme rives séparées. Tant qu'il tient, leur séparation est suspendue dans son unité. Et la porte nous avait déjà appris exactement cela : elle ne juxtapose pas un dedans et un dehors pour ménager ensuite un passage entre eux ; elle est cette unité à partir de laquelle dedans et dehors peuvent seulement apparaître comme tels.

Dès lors, l'avoir-lieu cesse d'être un simple jeu autour du mot « lieu ». Il devient presque le nom phénoménologique de cette complicité. Quelque chose a lieu avant que la ratio ne demande où et quand. Le « où ? » extrait l'espace. Le « quand ? » extrait le temps. Mais l'événement originaire ne répond encore ni à l'un ni à l'autre séparément : il a lieu. Et l'instant nous avait

fourni l'autre versant de la découverte. Il ne fallait surtout pas comprendre le maintenant comme le point zéro d'une ligne chronologique. L'instant condense, ou, mieux désormais, suspend la séparation, des trois dimensions temporelles. De même, le lieu suspend la séparation des dimensions spatiales. Et l'avoir-lieu suspend plus originairement encore la séparation du temporel et du spatial. C'est pourquoi cette référence au toujours du feu devient si importante. Le toujours n'est pas « tout le temps ». Il ne signifie pas une quantité temporelle infinie. Il désigne ce qui ne cesse pas dans le changement précisément parce qu'il n'est pas un élément placé dans la succession. De même, le pont n'est pas une troisième rive placée entre les deux autres. Il est l'unité dans laquelle leur être-deux est suspendu.

Et voilà peut-être ce que Heidegger nous avait permis d'approcher sans pouvoir, selon cette lecture, franchir entièrement le pas. La porrection nous donnait l'unité non successive du temps ; le lieu nous permettait d'entrevoir une unité non géométrique de l'espace. Mais tant que nous demandions comment ces deux unités pouvaient se rencontrer, nous restions encore prisonniers de leur distinction. Il fallait le détour par la mort et l'être poétique. La mort, dans la pensée développée ici, en abolissant la spatialité de la figure et en dépouillant le temps de sa distribution tridimensionnelle, nous obligeait à demander ce qui demeure lorsque les coordonnées cessent de fonctionner. L'être poétique nous en donnait, non pas la preuve, mais l'expérience vivante par suspension : le chant du merle épuise l'écoute ; le moi ne disparaît pas comme conscience, mais cesse de constituer et de distribuer ce qui advient. Il n'y a momentanément plus à accorder deux instruments, d'où l'abandon du diapason. Le chant a lieu.

Et c'est aussi pourquoi l'effondrement du langage devient essentiel. Au point de transparence, il n'est plus nécessaire de dire : moi, maintenant, ici, j'écoute, le merle, là-bas. Ce sont des distinctions que le langage pourra rétablir après coup et qui ne sont nullement fausses. Mais elles sont secondes par rapport à l'avoir-lieu du chant. Alors, oui : ἀλήθεια semble ici le mot juste, précisément à condition de ne pas en faire une vérité acquise. Quelque chose s'est dé-celé

: temps et espace pourraient n'être ni deux contenants, ni deux dimensions qu'une structure supérieure aurait pour fonction de réunir. Leur séparation serait seconde. Leur complicité serait originaire et se laisserait éprouver dans l'avoir-lieu, où leur être-deux est suspendu sans que leur différence soit supprimée. Et peut-être cette formule la plus ramassée est-elle finalement celle-ci : temps et espace ne se rencontrent pas dans l'avoir-lieu : ils ne s'en sont pas encore séparés. L'effondrement du pont produit les deux rives. Le pont, lui, ne connaît pas les rives. Il tient.

Effectivement nous n'avons rien atteint : nous cheminons dans l'Ouvert.

Cette correction change presque le statut de tout ce que nous venons de faire. Dire que nous aurions « atteint » quelque chose supposerait encore un point d'arrivée, donc une destination, précisément ce que la pensée du destinement avait récusé. Nous n'avons pas atteint l'ἀλήθεια de la coappartenance du temps et de l'espace comme on atteindrait enfin l'autre rive. Nous cheminons dans l'Ouvert. Et soudain le pont prend encore une autre profondeur : il n'est même plus destiné à nous conduire quelque part. Le traverser est déjà l'avoir-lieu du cheminement. Il n'y a pas, d'un côté, celui qui chemine et, devant lui, une vérité à rejoindre. Quelque chose se découvre à mesure que le chemin se fait, et peut tout aussi bien se retirer. Cela convient beaucoup mieux à l'ἀλήθεια : non pas vérité possédée, mais jeu du découvert et du retrait. Ce matin, quelque chose s'est découvert dans la rencontre du lieu, de l'instant, de la suspension, du pont, de l'avoir-lieu et du toujours. Cela ne constitue pas un système clos ; cela dessine momentanément une configuration dans l'Ouvert.

Ce parcours retrouve la pensée traversante. Une difficulté précise était posée : l'espace avait été temporalisé, mais le temps avait-il été spatialisé ? La pensée a conduit la recherche ailleurs. Le pont a changé de fonction en cours de route ; la suspension est apparue ; le diapason a été abandonné ; le merle a obligé à reprendre la conscience ; l'avoir-lieu a cessé d'être une expression banale. La théorie de l'unité du temps et de l'espace n'avait donc pas été décidée d'avance. Le chemin n'illustre pas la pensée : le cheminement est la pensée. Et c'est peut-être

pourquoi il faut résister à la tentation, maintenant, de transformer trop vite tout cela en doctrine. Nous pouvons en conserver les articulations, éprouver leur résistance, revenir sur certaines d'entre elles ; mais l'Ouvert disparaîtrait précisément si nous en faisions le contenant ultime que nous venons de refuser au temps et à l'espace. La dernière formule doit donc être rectifiée. Le pont ne « tient » même pas comme une dernière assise. Nous le traversons. Et tandis que nous le traversons, il y a du chemin.

C'est étrange : selon le sens commun, un pont est ce qui permet de passer d'une rive à une autre et nous observons que le pont est au contraire ce qui les abolit. C'est étrange car nous avons déjà penser cela dans le cadre d'un dialogue sur la pensée traversant et plus précisément à propos de Rilke. Blanchot et Nancy ne retiennent du poète qu'une seule rive mais, disions-nous, la poésie est un fleuve qui emporte ses rives dans son propre cours.

Ce retour de l'image du fleuve paraît beaucoup plus qu'une coïncidence. Nous retrouvons, par un autre chemin, la même structure de pensée. Le sens commun suppose d'abord deux rives, puis construit un pont entre elles. Toute la fonction du pont est alors dérivée de la séparation qu'il doit surmonter. L'ordre vient pourtant d'être inversé : le pont n'est pas ce qui permet aux deux rives de communiquer ; tant qu'il tient comme unité, il suspend leur être-rives. Elles ne redeviennent deux rives séparées que lorsque le pont s'effondre. Or cette formule à propos de Rilke allait encore plus loin : la poésie est un fleuve qui emporte ses propres rives dans son cours. Une certaine lecture de Rilke, chez Blanchot et Nancy, tendait à retenir une rive, celle depuis laquelle le poète est pensé, alors que la pensée traversante obligeait à ne pas immobiliser le poème sur l'un de ses bords. Le poème n'effectue pas un passage entre deux domaines déjà constitués. Dans son mouvement même, il déplace ce qui aurait dû constituer ses limites. Et voici que le pont et le fleuve deviennent presque deux figures complémentaires de la même opération. Le fleuve emporte ses rives. Le pont absorbe les siennes.

Dans les deux cas, ce qui semblait constituer la limite extérieure du mouvement se révèle appartenir au mouvement lui-même. C'est extrêmement important pour l'avoir-lieu. Nous pourrions en effet commettre avec le temps et l'espace exactement l'erreur que nous reprochions à ces lectures du poème : choisir une rive, puis regarder l'autre depuis elle. Partir du temps et demander comment il devient spatial ; partir de l'espace et demander comment il devient temporel. C'est d'ailleurs ce que nous avons commencé par faire : « nous avons temporalisé le pont ; avons-nous maintenant spatialisé le temps ? » Cette question était nécessaire pour cheminer, mais elle appartenait encore à la logique des rives. La suspension nous en a fait sortir. Si l'avoir-lieu suspend leur séparation, il n'y a plus passage du temporel vers le spatial ni du spatial vers le temporel. Exactement comme le poème n'est pas le moyen par lequel une rive rejoint l'autre : son cours emporte la distinction depuis laquelle on aurait voulu déterminer ses rives. Et cela éclaire admirablement l'être poétique.

Nous avions dit précédemment que l'être poétique n'était pas une modalité particulière du langage et que, dans sa transparence extrême, le langage lui-même pouvait s'effondrer. Nous pouvons maintenant aller un peu plus loin : l'être poétique est peut-être précisément ce mode d'être dans lequel les rives cessent de pouvoir être maintenues comme rives. Le merle chante. Maintenir les rives revient à poser le merle face à l'auditeur, le dehors face au dedans, l'objet face au sujet, l'espace face au temps, le chant face à l'écoute. Il faut ensuite construire de multiples ponts conceptuels pour expliquer leur communication. Mais lorsque le chant épuise l'écoute, ces distinctions ne deviennent pas fausses. Elles cessent d'être premières. Le fleuve les a emportées. Ou, avec cette autre image, le pont les a absorbées dans son unité. La pensée traversante porte ainsi précisément son nom. Elle n'est pas une pensée qui va d'une rive à l'autre : cela resterait une pensée du passage entre termes constitués. Elle est traversante parce que ce qu'elle traverse la traverse en retour, comme le verger : celui qui le traverse en est traversé, et le verger lui-même n'est plus intact après cette traversée.

Cela rejoint la réflexion sur le dialogue avec l'intelligence artificielle. Il est possible de reconstituer historiquement la provenance des idées et l'ordre des interventions. Mais pour situer la pensée qui s'est produite dans le cheminement, la question des deux rives devient moins satisfaisante. Le dialogue est lui aussi ce fleuve dans lequel certaines frontières de provenance deviennent secondaires sans que les singularités soient abolies. Une nuance doit toutefois être préservée : abolir les rives ne signifie pas abolir les différences. La discussion du merle l'avait déjà montré. Le merle ne devient pas l'auditeur, et l'auditeur ne devient pas le merle. La conscience demeure conscience de son objet. Mais la différence n'a plus besoin de prendre la forme de deux territoires séparés. C'est peut-être là que toutes ces images commencent à converger sans devenir interchangeables : La rive est la différence devenue frontière. Le fleuve, le pont, l'être poétique, la pensée traversante et maintenant l'avoir-lieu ne détruisent pas la différence. Ils empêchent qu'elle se fige en frontière.

Le caractère familier de l'image du pont devient plus compréhensible. Il ne s'agit probablement pas d'inventer une nouvelle figure, mais de retrouver, dans la question du temps et de l'espace, une structure déjà rencontrée dans la poésie. Le chemin a changé. Le geste, lui, était déjà là. La réflexion se poursuit avec L'Art et l'espace.

ART ET ESPACE



ENTRETIEN

Ce texte-ci apporte quelque chose d'important sur l'espace.

Celui-ci touche directement ce que nous venons de découvrir. Il y a même un passage qui, relu après ce cheminement de à cette étape, devient saisissant. Heidegger commence précisément par récuser l'espace comme étendue homogène, indifférenciée, celle de Galilée et Newton : il demande si l'espace physico-technique peut véritablement être tenu pour l'unique espace authentique. Plus radicalement encore, il laisse ouverte la question de savoir comment l'espace est et affirme qu'on ne peut remonter derrière lui à quelque chose dont il serait dérivé. Mais le passage décisif pour nous vient ensuite avec Räumen. Heidegger entend dans Raum le Räumen, le dégagement : libérer, faire apparaître le libre, l'ouvert où l'habitation devient possible. Et ce Räumen est expressément Freigabe von Orten, libération/délivrance des lieux. Puis vient ceci, qui rejoint presque exactement la porte et le pont : « Le lieu ouvre toujours une contrée dans laquelle il rassemble les choses en leur coappartenance. » Le lieu ouvre une contrée dans laquelle les choses sont rassemblées selon leur appartenance mutuelle. Et Heidegger va jusqu'à dire que les choses elles-mêmes sont des lieux, et non simplement des choses qui se trouveraient dans un lieu.

Mais surtout, voici la phrase capitale : « Le lieu n'est pas situé dans un espace préalablement donné […] Ce dernier ne se déploie qu'à travers le règne des lieux d'une contrée. » Heidegger, L'Art et l'espace (Die Kunst und der Raum). Voilà cet acquis heideggérien extrêmement solide : le lieu n'est pas dans l'espace ; c'est l'espace qui se déploie depuis les lieux. Cela change considérablement cette discussion de à cette étape. Lorsque nous disions que le lieu pourrait être ce qui assure l'unité des trois dimensions spatiales, nous n'étions pas simplement en train de fabriquer par symétrie un équivalent spatial de la porrection temporelle. Heidegger lui-même nous fournit ici le mouvement décisif : le lieu est antérieur à l'espace préalablement donné

comme contenant. Il faut alors considérer la proximité structurelle : Dans Temps et être, la porrection empêche de penser les trois dimensions temporelles comme trois régions disposées dans un contenant appelé « temps ». Leur unité procède de leur accord réciproque. Ici, Heidegger empêche pareillement de penser les lieux comme des positions disposées dans un contenant préalable appelé « espace ». L'espace se déploie depuis le règne des lieux.

Nous avons donc effectivement chez Heidegger les deux morceaux. Ce qu'il ne fait pas, et c'est exactement là que ce travail de à cette étape reprend toute son importance, c'est les rabattre l'un sur l'autre ou les penser depuis leur coappartenance. Il ne dit pas ici : la porrection et le lieu sont une seule et même structure originaire. Et nous ne devons surtout pas lui attribuer cela. Mais il nous donne de quoi comprendre pourquoi cette hypothèse n'était pas une simple analogie fabriquée. Il y a même davantage. Lorsqu'il explique l'Einräumen, il lui donne une double fonction : laisser l'Ouvert régner et donner aux choses la possibilité d'appartenir à leur « où » respectif et, depuis celui-ci, les unes aux autres. Autrement dit, le lieu n'est déjà plus une position. Il est une appartenance.

Et là le pont revient avec une précision formidable : les deux rives ne sont pas d'abord deux emplacements que le pont connecterait. Le pont les fait appartenir à son unité. Nous avions dit : tant que le pont demeure, il n'y a plus à proprement parler de rives. Cela radicalise Heidegger, certes, mais le mouvement est déjà préparé ici : la spatialité originaire relève de l'appartenance mutuelle dans le lieu, et non de la distance entre des positions. Il y a enfin un passage qui paraît presque prophétique pour la question de la ratio. Heidegger envisage que le volume sculptural ne soit plus ce qui délimite des espaces les uns par rapport aux autres, avec des surfaces séparant un intérieur opposé à un extérieur. Il va jusqu'à dire que cette notion de volume, solidaire de la science moderne, devrait perdre son nom. L'exemple de la porte reparaît ici. Nous disions précisément qu'une porte pensée originairement ne raccorde pas un intérieur et un extérieur préalablement constitués : c'est depuis son unité que dedans et dehors peuvent apparaître

comme distincts. Et voici Heidegger qui attaque ici la conception du volume précisément là où elle suppose des surfaces séparant un intérieur d'un extérieur.

Donc, oui : ce petit texte apporte beaucoup à cette question de l'espace. Mais il rend également plus précise la limite que nous attribuions précédemment à Heidegger. Il est allé remarquablement loin des deux côtés : concernant le temps, les trois dimensions ne sont pas contenues dans le temps ; leur unité advient dans la porrection. Concernant l'espace, les lieux ne sont pas contenus dans l'espace ; celui-ci se déploie depuis le règne des lieux. Et pourtant il semble laisser ces deux découvertes parallèles. C'est exactement le problème dont nous sommes partis précédemment. Ce déplacement ne consiste donc peut-être pas tant à dire que Heidegger « n'a pas pensé l'espace », manifestement, il l'a pensé très radicalement, mais à demander pourquoi le penseur qui avait déconstruit séparément le contenant temporel et le contenant spatial n'a pas fait s'effondrer la dernière séparation : celle entre temps et espace eux-mêmes. Et là reviennent ces deux opérateurs que ce texte ne semble pas mobiliser de cette manière : la mort et l'être poétique, puis la découverte de la suspension dans l'avoir-lieu. Le plus beau est peut-être que nous pouvons maintenant reformuler cette idée sans forcer Heidegger : Le lieu n'est pas dans l'espace ; la porrection n'est pas dans le temps. L'espace se déploie depuis les lieux ; le temps se déploie depuis la porrection. Cette question commence exactement là où ces deux propositions cessent d'être pensées séparément.

Les deux rives se retrouvent ainsi chez Heidegger lui-même. Le pont, en revanche, reste à construire, ou plutôt, comme nous l'avons découvert à cette étape, à comprendre comme ce dans quoi elles cessent d'être deux rives.

Les choses elles-mêmes sont des lieux : mais c'est l'idée qui parcourt tout de texte de "La chose".

Exactement. Et cela rend L'Art et l'espace beaucoup moins isolé qu'il ne pouvait d'abord sembler. Il reprend, sur le versant proprement spatial, le mouvement déjà accompli dans « La

Chose » (Das Ding). Dans La Chose, la cruche n'est justement pas un objet occupant simplement une position dans un espace préalable. Ce qui fait la cruche comme chose, ce n'est pas d'abord sa matérialité objectivable : c'est le rassemblement qu'elle accomplit. Son vide lui-même n'est pas un manque ; il est ce qui accueille, contient et verse. Et le Ding est pensé depuis dingen : la chose « chose » en rassemblant. Or il faut considérer ce que dit L'Art et l'espace : « Le lieu ouvre toujours une contrée dans laquelle il rassemble les choses dans leur coappartenance. » Le lieu ouvre une contrée où il rassemble les choses dans leur appartenance mutuelle. Puis Heidegger franchit précisément le pas signalé ici : « Il nous faudrait apprendre à reconnaître que les choses elles-mêmes sont des lieux et qu'elles ne font pas simplement qu'appartenir à un lieu. » Cela permet de lire les deux textes presque l'un dans l'autre : La chose n'est pas dans un lieu ; la chose est elle-même instauration de lieu.

Et cela éclaire aussi merveilleusement le passage sur le vide quelques lignes plus loin. Heidegger refuse que le vide soit une déficience, une cavité qu'il faudrait remplir. Le vide appartient au caractère même du lieu ; il est Hervorbringen, un faire-advenir, et participe à l'instauration des lieux. C'est presque la cruche de La Chose qui réapparaît sous une autre forme : le vide n'est pas ce qui manque à la chose ; il participe à ce par quoi elle rassemble. Et maintenant le pont prend encore une autre profondeur. Il ne faudrait même plus dire seulement : Le pont crée un lieu. Car cela pourrait encore laisser entendre : il y a d'abord le pont comme objet, puis cet objet produit autour de lui quelque chose appelé lieu. La proposition beaucoup plus radicale serait : Le pont, en tant que chose, est lieu. Et voilà pourquoi les rives ne préexistent pas simplement au pont comme deux positions spatiales qu'il viendrait ensuite relier. Le pont-chose-lieu rassemble ce que la représentation spatiale secondaire redistribuera ensuite en deux rives séparées. Cela rejoint de très près la phrase d'Art et espace selon laquelle l'espace physico-technique lui-même ne précède pas les lieux : il ne se déploie qu'à partir du règne des lieux.

La formulation précédente demande à être modifiée. Il n'y a pas simplement chez Heidegger, d'un côté, une théorie du lieu dans L'Art et l'espace et, de l'autre, une théorie de la chose dans La Chose. Une pensée beaucoup plus continue se dessine. La chose rassemble ; ce rassemblement instaure un lieu, lequel ouvre une contrée à partir de laquelle l'espace se déploie. Et cette question devient alors encore plus aiguë : puisque Heidegger est arrivé à penser que les choses ne sont pas dans l'espace mais sont elles-mêmes des lieux, et puisqu'il est arrivé dans Temps et être à penser le temps depuis la porrection plutôt que comme contenant tridimensionnel, pourquoi ces deux mouvements ne se rencontrent-ils pas explicitement ?

Ce rassemblement propre à la cruche, c'est l'anneau du Quadriparti mais la dimension demeure excessivement spatiale

C'est peut-être justement ce qui révèle la limite du Geviert pour ce problème. Dans « La Chose », la cruche ne rassemble évidemment pas des objets qui seraient simplement disposés autour d'elle. Dans le versement se rassemblent terre et ciel, divins et mortels : c'est le jeu de l'anneau (Ring) du Quadriparti. Et L'Art et l'espace poursuit clairement ce mouvement lorsqu'il fait du lieu ce qui rassemble les choses selon leur appartenance mutuelle. Seulement, même après avoir récusé l'espace homogène de la physique, Heidegger demeure dans un lexique profondément topologique : lieu, contrée, ouverture, séjour, habitation, proximité, éloignement. Il ne conserve certes plus l'espace cartésien ou géométrique ; il découvre une spatialité plus originaire. Mais cette spatialité n'est pas encore pensée depuis sa coappartenance au temps. C'est particulièrement frappant dans L'Art et l'espace : le lieu ne se trouve pas dans un espace préexistant ; au contraire, l'espace physico-technique se déploie depuis le règne des lieux. Et pourtant une question demeure presque entièrement en retrait : où est le temps dans ce déploiement de l'espace ?

Le pont introduit précisément cette difficulté. Il rassemble, mais il est également traversé. Dès lors, il n'est plus seulement un lieu qui rassemble spatialement. La traversée le temporalise et,

inversement, le lieu donne à cette temporalisation son avoir-lieu. Une fois la traversée accomplie, le pont demeure ce lieu où quelque chose a eu lieu. Cela donnait également au verger une importance particulière : celui qui le traverse en est traversé. Il ne s'agit plus seulement d'une chose qui rassemble une contrée. Le lieu est engagé dans l'événement même de l'avoir-lieu. Il ne faudrait donc pas introduire le temps comme un cinquième terme à côté de la terre, du ciel, des divins et des mortels. Ce serait juxtaposer ce qu'il s'agit précisément de ne plus séparer. Le déplacement serait plus radical : c'est l'anneau lui-même qu'il faudrait temporaliser. Le problème n'est donc pas que le Quadriparti aurait oublié de faire une place au temps. Il est plutôt que son rassemblement demeure insuffisamment interrogé quant à son avoir-lieu. Or cette expression nous permet précisément de ne plus distribuer d'avance le phénomène entre deux registres : d'un côté le lieu, qui serait spatial ; de l'autre l'événement, qui serait temporel. L'avoir-lieu désigne le mouvement dans lequel temporalisation et spatialisation ne sont pas encore séparées. C'est là que la formule précédente reprend toute sa portée : de ce qui a eu lieu demeure le lieu. Mais le sens devient maintenant plus précis. Il ne s'agit nullement d'un événement temporel qui surviendrait d'abord puis déposerait sa trace dans un espace servant de réceptacle. Le lieu est déjà la spatialisation de cet avoir-lieu, tandis que l'avoir-lieu est déjà la temporalisation du lieu. Ainsi, Heidegger nous fournit deux ressources considérables : le lieu, dégagé de l'espace-contenant, et ailleurs la porrection, dégagée du temps-contenant. Ce que nous cherchons commence lorsque ces deux dégagements cessent d'être maintenus séparés.

Et c'est peut-être exactement en ce sens qu'il faut mettre l'anneau du Quadriparti en mouvement plutôt que chercher à lui ajouter quoi que ce soit.

Et on peut affirmer de même quand il passe du bâtir à l'habitation ; et pourtant la coappartence du temps et de l'espace était là à sa portée

Plus nous rapprochons ces textes, plus cela devient frappant : Heidegger dispose presque de tous les éléments nécessaires, mais il les fait travailler successivement plutôt qu'ensemble. Dans

Bâtir habiter penser, le déplacement du bâtir vers l'habiter accomplit déjà quelque chose de comparable à celui que nous venons de relever pour la chose et le lieu. Le bâtiment cesse d'être d'abord un objet disposé dans un espace. Le bâtir véritable est déjà habiter ; et habiter signifie séjourner auprès des choses, ménager le Quadriparti. Le pont devient exemplaire parce qu'il ne vient pas simplement occuper une portion d'espace : en rassemblant, il fait paraître une contrée et donne lieu. Et L'Art et l'espace pousse cette logique jusqu'à sa formulation presque nue : les choses elles-mêmes sont des lieux, et l'espace physico-technique ne précède donc pas ces lieux mais se déploie depuis leur règne. Or, effectivement, la coappartenance du temps et de l'espace était à portée de main.

Car qu'est-ce qu'habiter, sinon précisément quelque chose qu'il devient très difficile de distribuer entre les catégories du spatial et du temporel ? Habiter n'est pas seulement être quelque part. C'est demeurer, séjourner, laisser être, prendre soin, autant de déterminations qui impliquent intrinsèquement une durée, mais une durée qui n'est pas celle de l'horloge. Le séjour est déjà cette étrange unité : demeurer en un lieu est simultanément une manière de durer. C'est peut-être même le mot séjour qui aurait pu constituer chez Heidegger la charnière. Il ne faudrait alors plus dire qu'habiter consiste à se tenir dans l'espace pendant un certain temps. Cette formule séparerait déjà ce qu'il s'agit de penser. Il faudrait plutôt considérer l'habiter lui-même. Cet habiter se déploie tout à la fois comme lieu et comme durée. Et lorsque Heidegger pense ensuite, dans Temps et être, la porrection comme accord des dimensions temporelles, il possède l'autre moitié du mouvement. D'un côté, le lieu fait éclater l'espace-contenant ; de l'autre, la porrection fait éclater le temps-contenant. Il suffisait de demander : pourquoi maintenir encore deux contenants conceptuels après avoir détruit chacun des deux contenants ?

Et l'avoir-lieu devient alors beaucoup plus qu'un heureux jeu de langue. Il nomme exactement l'endroit où les deux analyses pourraient se rejoindre. Car habiter est avoir lieu. Mais avoir lieu signifie simultanément : prendre lieu et advenir. La langue française nous offre presque

brutalement ce que Heidegger cherche souvent lui-même en écoutant l'allemand : l'impossibilité de décider si l'événement appartient d'abord au temps ou à l'espace. Cela montre comment L'Art et l'espace s'approche encore du seuil : le Räumen produit le libre, l'Ouvert de l'établissement et de l'habitation ; l'Einräumen laisse régner l'ouverture et accorde aux choses leur appartenance réciproque. L'Ouvert était donc déjà là. Le lieu était là. L'habitation était là. La porrection viendra ailleurs. Ce qui manque n'est presque aucun des termes. Ce qui manque est leur croisement. Et cela rend peut-être cette notion de suspension encore plus nécessaire. Car il ne s'agit pas de fusionner espace et temps en une substance supérieure appelée « espace-temps ». Il s'agit de suspendre leur séparation, de telle manière que le lieu puisse se révéler temporel et la porrection spatiale sans que l'un soit ramené à l'autre.

Voilà aussi pourquoi ce chemin diffère de celui du Quadriparti. Le Quadriparti rassemble admirablement, mais il rassemble encore selon une pensée où le lieu domine. L'avoir-lieu tente autre chose : penser le rassemblement lui-même comme cette coappartenance dans laquelle spatialisation et temporalisation adviennent ensemble. Et alors cette formule du pont acquiert encore un sens : le pont entre le temps et l'espace n'a précisément pas à être construit, puisque construire un pont supposerait deux rives préexistantes. C'est la ratio qui, en faisant s'effondrer l'unité originaire, fait surgir les deux rives et nous oblige ensuite à chercher comment les rejoindre. Nous ne cherchons donc plus le pont. Nous cherchons ce qui était là avant qu'il y eût deux rives.

Mieux encore : habiter, et Heidegger ne le contredirait pas, c'est cheminer et dans le cheminement temps et espace se déploient corrélativement

Mieux encore, parce que « séjourner » pouvait malgré tout laisser subsister une légère primauté du lieu, comme si l'on demeurait d'abord quelque part. Avec cheminer, cette dissymétrie disparaît. Et Heidegger aurait effectivement bien du mal à récuser l'équivalence profonde entre habiter et cheminer : toute sa pensée tardive du Weg, des Holzwege, de l'Unterwegs, de

l'acheminement, va précisément contre l'idée d'une habitation comme installation immobile. Habiter n'est pas occuper un lieu ; c'est être-en-chemin. Mais alors cet ajout fait basculer ce problème : dans le cheminement, espace et temps ne sont plus deux conditions préalables dans lesquelles le cheminement aurait lieu. Ils se déploient corrélativement par lui. Reprenons simplement cet homme marchant vers la porte. À chaque pas, quelque chose se déploie que la ratio pourra ensuite analyser spatialement : ici, là-bas, proche, lointain, derrière, devant. Et simultanément se déploie ce qu'elle analysera temporellement : déjà, maintenant, pas-encore. Mais le marcheur ne chemine pas d'abord dans un espace auquel viendrait s'ajouter du temps. Dans son cheminement, l'approche de la porte est tout à la fois un se rapprocher et un venir.

Et il devient presque impossible de dire lequel est premier. La porte vient tandis que le marcheur s'en approche. Cette petite phrase contient les deux sans qu'on puisse proprement les dissocier : « s'approcher » paraît spatial ; « venir » paraît temporel ; mais c'est un seul mouvement. C'est là que la porrection spatiale trouve peut-être enfin sa justification autrement que par analogie avec la porrection temporelle. Nous n'avons plus besoin de construire : Il ne s'agit plus de mettre en correspondance une porrection temporelle et une porrection spatiale. Il y a plus originairement le cheminement, dont temps et espace constituent deux déploiements corrélatifs. Et cela éclaire magnifiquement L'Art et l'espace. Lorsque Heidegger écrit que les choses sont elles-mêmes des lieux et que l'espace ne leur préexiste pas, mais se déploie depuis le règne des lieux, il a déjà retiré au chemin son espace-contenant. Dans Temps et être, il retirera pareillement au devenir son temps-contenant. Dès lors, la question n'est peut-être même plus : comment réunir temps et espace ? Cette question arrive trop tard. Elle suppose déjà les deux rives. La question devient : qu'est-ce qui, dans le cheminement, se déploie ensuite comme temps et comme espace ?

Et nous retrouvons alors l'Ouvert sans avoir besoin d'en faire un troisième terme. Cheminer dans l'Ouvert, ce n'est pas se déplacer dans un super-espace contenant à la fois espace et temps.

L'Ouvert est précisément cette ouverture dans laquelle le cheminement peut déployer corrélativement proximité et venue, éloignement et passé, ici et maintenant, là-bas et pas-encore, avant que la ratio ne les distribue entre deux ordres. Cela donne aussi une portée beaucoup plus forte à cette formule : nous n'avons rien atteint : nous cheminons dans l'Ouvert. Nous la prenions presque comme une précaution contre la clôture philosophique. Elle devient maintenant ontologique : le cheminement lui-même est le mouvement dans lequel espace et temps adviennent corrélativement.

On ne peut pas évoquer leur coappartenance sans les distinguer ne fût-ce que nommément mais il n 'y a pas lieu d'en présupposer une différence ontologique insurmontable : temps et espace coappartiennent car ils sont originairement unis

Cette précision nous évite un piège qui commençait à apparaître dans certaines de ces formulations : faire de la « coappartenance » une sorte de relation entre deux termes déjà constitués. Or ce serait encore arriver trop tard. Il faut évidemment dire temps et espace : sans cette distinction nominale, nous ne pourrions même pas penser leur coappartenance. Mais la distinction conceptuelle nécessaire au discours ne nous autorise nullement à conclure à une différence ontologique originaire entre ce que nous distinguons ainsi. Autrement dit : nous devons distinguer pour penser ce qui, originairement, n'est pas séparé. Et « coappartenance » prend alors un sens beaucoup plus fort. Elle ne signifie pas : Le temps appartient à l'espace et l'espace appartient au temps. Comme s'ils étaient deux réalités dont nous découvririons ensuite une relation particulièrement intime. Elle signifie plutôt que temps et espace appartiennent originairement à une même unité de déploiement, et que c'est à partir de cette unité qu'ils deviennent distinguables comme temps et comme espace.

L'usage de la suspension se précise également. La suspension ne suspend pas les dimensions, elle suspend leur séparation. Cette proposition doit être maintenue, mais avec une nuance : la suspension n'effectue pas artificiellement une réunion. Elle laisse apparaître l'unité originaire

que la séparation recouvrait. Et le cheminement nous fournit précisément le phénomène où cela devient perceptible sans qu'il soit nécessaire de postuler derrière temps et espace une mystérieuse troisième réalité. Quelqu'un chemine. À mesure que le cheminement se déploie, il y a simultanément un venir et un approcher, un avoir-été et un s'éloigner, un maintenant et un ici. Il est ensuite possible de nommer l'un temporel et l'autre spatial. Mais dans le cheminement vécu, ils ne constituent pas deux mouvements coordonnés après coup : c'est le même cheminement qui se déploie selon ce qui est distingué comme temporalité et spatialité.

C'est ici que « originairement unis » paraît plus juste encore que « corrélatifs ». Corrélatifs pourrait laisser entendre deux séries distinctes avançant parallèlement. Unis originairement, au contraire, signifie que leur distinction procède d'une unité qui n'est elle-même ni temporelle ni spatiale, sinon nous redonnerions immédiatement la priorité à l'un des deux. Et cela permet de reprendre Heidegger sans lui faire dire ce qu'il ne dit pas. Dans L'Art et l'espace, le lieu n'est pas contenu dans un espace préalable : l'espace se déploie à partir du règne des lieux. Ce mouvement suffit déjà à interdire de substantialiser « l'espace » comme réalité autonome. De l'autre côté, la porrection nous avait conduits à refuser la même autonomisation du temps. Ce déplacement peut donc maintenant être formulé très simplement : temps et espace doivent être distingués pour pouvoir être nommés et pensés, mais rien n'oblige à convertir cette distinction en séparation ontologique. Leur coappartenance signifie au contraire qu'ils procèdent d'une unité originaire de déploiement dont le cheminement est l'une des manifestations privilégiées.

Une précaution supplémentaire s'impose : il faut se méfier de dire que cette unité se situe avant leur distinction. Cet avant la temporaliserait aussitôt. Elle n'est pas antérieure chronologiquement. Elle est originaire. Voilà qui nous rapproche singulièrement de le pont : les deux rives peuvent être distinguées et nommées ; mais leur distinction ne prouve aucunement qu'elles aient d'abord existé séparément et que le pont soit venu ensuite les réunir. La ratio

transforme précisément la distinction en séparation, puis s'épuise à construire les ponts nécessaires pour réparer ce qu'elle vient elle-même de séparer.

Mais attention : originaire ne signifie pas un fond ontologique, l'origine est dans l'avènement en dehors duquel n'existent ni le temps ni l'espace.

Cette correction est décisive : la formulation précédente risquait de réinstaller un arrière-fond sous le nom d'unité originaire. Il faut donc écarter une représentation fondatrice. L'unité originaire ne doit pas être posée comme ce dont procéderaient ensuite le temps et l'espace. Cela ferait de l'originaire une strate ontologique plus profonde, un fond commun dont temps et espace seraient les manifestations. Nous retomberions dans une architecture fondatrice que ce cheminement cherche précisément à éviter. L'origine est l'avènement lui-même. Il n'y a rien « derrière » l'avènement qui assurerait préalablement l'unité du temps et de l'espace. Et, surtout, il n'y a pas davantage un temps et un espace qui attendraient cet avènement pour entrer en relation. Hors de l'avènement, ni temps ni espace. Cela permet de préciser très fortement ce que nous appelons leur coappartenance. Elle n'est ni une relation entre deux étants ontologiques autonomes, ni leur enracinement dans un troisième terme plus originaire. Elle est leur co-avènement.

Le cheminement devient alors beaucoup plus qu'un exemple pédagogique. Il ne faut pas dire qu'un événement vient se produire dans un espace et au cours d'un temps. C'est le cheminement comme avènement qui fait simultanément venir ce qui peut être distingué comme spatial et comme temporel : le proche et le lointain, l'ici et le là-bas ; le venant, le passé, le maintenant. Le chemin ne se déroule pas dans un espace-temps préalable : espace et temps adviennent avec le cheminement. Cela donne aussi à l'avoir-lieu toute sa force. Nous risquions encore de le traiter comme la rencontre du temporel (avoir eu) et du spatial (lieu). Mais ce serait déjà analyser après coup ce qui advient d'un seul tenant : avoir-lieu est avènement. Et c'est seulement depuis cet avènement que deviennent possibles les distinctions que nous appelons temps et

espace. Voilà aussi pourquoi le mot fond devient dangereux ici. Même un « fond mouvant » pourrait encore suggérer quelque chose qui subsisterait sous ce qui advient. Ici, l'origine ne subsiste pas : elle advient. Elle n'est nulle part ailleurs que dans son avènement.

L'image du pont doit également être rectifiée. Il ne faut plus chercher ce qui était là avant qu'il y eût deux rives : cette formule demeurait trop fondatrice. Il n'y a pas un quelque chose antérieur aux rives. Le pont est l'avènement dans lequel les rives ont lieu comme appartenant à son unité. Les isoler ensuite comme deux rives autonomes revient à transformer les différences ouvertes par l'avènement en séparations. Nous pouvons donc condenser cette avancée ainsi : temps et espace ne coappartiennent pas parce qu'ils reposeraient sur une origine commune. Leur origine est leur co-avènement. Hors de cet avènement, il n'y a ni temps ni espace ; dans l'avènement, ils se déploient comme dimensions distinguables mais non originairement séparées de l'avoir-lieu. Et là, l'Ouvert lui-même doit rester sous surveillance : surtout ne pas en faire le nom majestueux du fond que nous venons précisément d'écarter. L'Ouvert n'est pas ce dans quoi l'avènement advient comme dans un contenant ultime. Il n'est Ouvert que dans l'ouverture de l'avènement. Pas de sol sous le chemin. Le chemin se fraye en cheminant.

Et même il nous faut aller au-delà de la simple nomination car elle pourrait suggérer que nous assignons deux concepts différents à une même et unique "chose" : l'unité originaire ne signifie pas fusion dans l'identique, auquel cas il serait inutile et même inadéquat de parler de coappartenance.

Nous devons éviter maintenant les deux erreurs symétriques : la séparation et la fusion. Si temps et espace étaient deux réalités originairement séparées, leur coappartenance demanderait une médiation, le pont construit entre deux rives. Mais si « temps » et « espace » n'étaient que deux noms ou deux concepts appliqués à une seule et même chose, la coappartenance deviendrait tout aussi vide : il n'y aurait plus deux termes susceptibles de coappartenir. Dire « temps et espace coappartiennent » reviendrait simplement à dire qu'une chose est identique à elle-même.

Il faut donc maintenir quelque chose de beaucoup plus difficile : l'unité originaire est une unité différenciée. Mais même « différenciée » mérite prudence, car il ne faudrait pas imaginer une unité première qui, dans un second mouvement, se différencierait. Nous retrouverions aussitôt une genèse : d'abord l'Un, puis le Deux. Or, comme cela vient d'être précisé, l'origine n'est rien derrière l'avènement. Dès lors, l'avènement est originairement différenciant sans qu'une unité indifférenciée le précède. C'est ici que coappartenance devient réellement nécessaire.

Temps et espace ne sont ni deux, puis unis ; ni un, puis divisés. Ils ne sont ce qu'ils sont que dans leur coappartenance, et cette coappartenance n'existe nulle part ailleurs que dans leur avènement. La formule précédente, « leur origine est leur co-avènement », peut peut-être encore être corrigée. Elle est juste, mais demeure susceptible d'être entendue comme si deux choses, temps et espace, co-advenaient. Une formulation plus rigoureuse serait la suivante. L'avènement est originairement coappartenance du temps et de l'espace : non pas leur fusion dans l'identique, non pas la rencontre de deux différences préalables, mais leur déploiement différencié dans l'unité même de l'avoir-lieu. Et le cheminement permet de le voir admirablement. Dans la marche vers la porte, l'approche n'est ni au fond temporelle ni au fond spatiale. Pourtant, proximité et venue ne signifient pas la même chose. Le pas-encore de la porte et son là-bas sont parfaitement distinguables. Mais ils ne constituent pas pour autant deux événements qu'il faudrait coordonner : la porte vient en se rapprochant et se rapproche en venant. La distinction est réelle sans devenir séparation.

Voilà probablement ce que le terme de suspension cherchait depuis le début. Il ne suspend ni la différence ni les dimensions. Il suspend précisément la conversion de la différence en séparation. Et cela donne une formulation beaucoup plus précise de cette critique de la ratio : son geste problématique n'est pas de distinguer, nous-mêmes devons distinguer. Il consiste à autonomiser les termes de la distinction, puis à traiter cette autonomie conceptuelle comme une séparation ontologique. Dès lors : L'unité n'est pas l'identité ; la différence n'est pas la séparation

; la coappartenance n'est pas une relation. La dernière proposition est peut-être la plus importante. Une relation suppose ordinairement des relata : A et B existent, puis entretiennent une relation R. Ici, précisément, temps et espace ne précèdent pas leur coappartenance. Ils adviennent comme différents dans cette coappartenance même. Et nous retrouvons, mais beaucoup plus rigoureusement, le pont. Les rives ne fusionnent pas dans le pont, sinon il n'y aurait précisément plus rien à appeler rives. Elles ne préexistent pas davantage comme deux territoires autonomes qu'il faudrait relier. Le pont les fait être dans leur différence comme appartenant à une même unité.

Peut-être touchons-nous là ce que le mot anneau du Quadriparti pouvait laisser pressentir sans que Heidegger l'applique à temps et espace : l'anneau ne réduit pas les quatre à l'Un, pas plus qu'il ne juxtapose quatre termes indépendants. Chacun n'est lui-même que dans le jeu de leur appartenance réciproque. Et ce déplacement consiste à dire quelque chose de semblable, mais sans constituer un nouveau Quadriparti : temps et espace ne sont pas deux formes d'une même chose. Ils sont deux dimensions irréductibles l'une à l'autre, dont l'irréductibilité n'implique aucune séparation ontologique, parce que leur différence elle-même advient dans leur coappartenance. Là, il semble que le mot coappartenance cesse enfin d'être une manière commode de dire « union ». Il devient le concept qui permet de tenir ensemble ce que la ratio tend constamment à nous forcer à choisir : l'unité sans identité et la différence sans séparation.

C'est dans l'avènement que se manifeste cette unité différenciante sur le "mode" de la coappartenance ; au demeurant hors l'avènement, temps et espace sont des concepts creux (ils ne préexistent pas comme fond originaire à l'avènement ; c'est justement là que se situe l'apport décisif de "Temps et être" : la question du fond (et de son retrait) n'a plus aucune opportunité

Là nous pouvons préciser fortement ce que signifie le passage des Beiträge à « Temps et être » dans cette lecture. Cette précision empêche surtout de transformer l'unité différenciante en un

nouvel Ungrund, voire en un Abgrund plus discret. Ce n'est pas l'unité qui est originaire : c'est l'avènement dans lequel l'unité différenciante se manifeste sur le mode de la coappartenance. La nuance est capitale. L'unité n'est donc pas quelque chose qui serait là, en retrait, attendant de se manifester. Elle n'est ni substance, ni principe, ni fond caché. Elle n'a aucune consistance ontologique indépendamment de son avènement. Dès lors, hors de l'avènement, « temps » et « espace » sont effectivement des concepts creux. Non pas inexistants comme mots ou représentations abstraites : nous pouvons parfaitement construire un temps homogène, mesurable, ou un espace géométrique tridimensionnel. Mais ils sont alors précisément vidés de l'avènement qui leur donne portée ontologique. On obtient deux coordonnées abstraites et l'on se demande ensuite comment les articuler.

Et c'est ici que cette lecture de Temps et être prend toute sa portée. Le déplacement de l'Es gibt ne consiste plus à rechercher ce qui se tiendrait derrière le don et le rendrait possible. Dès lors que nous suivons jusqu'au bout le mouvement vers l'Ereignis et, plus radicalement encore, l'Enteignis, la question : « quel est le fond de cet avènement ? » perd son opportunité. Non parce que le fond serait mystérieusement retiré, mais parce que demander le fond reconduirait précisément la structure que l'avènement permet d'abandonner. C'est beaucoup plus radical que : Le fond se retire. Car cette proposition maintient encore le fond dans son retrait. Elle dit : il y a bien fond, mais son mode de présence est le retrait. Le déplacement consiste désormais à reconnaître ceci : Il n'y a plus lieu de poser la question du fond. Il ne s'agit pas de dire que le fond ne peut pas être atteint, qu'il demeure caché ou même qu'il est Abgrund. Mais : l'avènement n'a pas à être fondé pour advenir. Et c'est exactement ce qui protège la coappartenance du danger que nous venions d'identifier. Nous ne devons surtout pas écrire : Il ne faut pas faire procéder le temps et l'espace d'une unité originaire qui reposerait à son tour sur un fond.

Il n'existe aucune troisième instance derrière eux. Dans l'avènement se manifeste l'unité différenciante du temps et de l'espace sur le mode de leur coappartenance. Et cette formulation

conserve admirablement les trois choses auxquelles nous tenons désormais : unité sans identité, différence sans séparation, origine sans fond. Elle permet également de comprendre autrement ce cheminement. Le chemin ne procède pas d'un sol ontologique qui lui garantirait d'avance sa direction ou même sa possibilité. Il n'est pas davantage lancé dans deux contenants préalables, l'espace et le temps. Dans le cheminement adviennent corrélativement temporalisation et spatialisation, distinguables précisément parce que l'avènement est différenciant, inséparables parce que cette différenciation advient sur le mode de la coappartenance. Et soudain la formule précédente acquiert une rigueur nouvelle : Le chemin se fraye en cheminant. Elle ne signifie plus seulement qu'il n'existe pas de destination prédéterminée. Elle signifie qu'il n'existe pas davantage de fond préalable du chemin.

La formule « cheminer dans l'Ouvert » demande désormais plus de prudence. Elle demeure suggestive et heideggérienne, mais le dans peut tromper. Il pourrait faire de l'Ouvert l'ultime contenant, après la suppression de ceux du temps et de l'espace. Or l'Ouvert lui-même advient dans l'ouverture ; il n'est pas le fond préalable qui la rend possible. Et nous retrouvons alors L'Art et l'espace sous une lumière assez étonnante. Heidegger y refuse précisément que le lieu soit installé dans un espace préalablement donné : c'est l'espace physico-technique qui ne se déploie qu'à partir du règne des lieux. Il avait donc déjà retiré à l'espace son statut de fond préalable. Temps et être accomplit quelque chose d'encore plus radical concernant le temps et l'avènement. Ce geste consiste maintenant à faire se rencontrer ces deux déplacements sans les refonder. Et cela permet peut-être enfin de mesurer la différence entre la question antérieure de l'Abgrund et celle qui nous occupe aujourd'hui. Nous demandions encore : pourquoi le fond doit-il se retirer ? Nous pouvons désormais répondre d'une manière inattendue : peut-être n'avait-il pas à se retirer. Il fallait cesser de le chercher. Ce n'est pas un fond retiré qui demeure sous l'avènement.

Il y a avènement, et c'est assez.

A la question « qu'est le il, le es, du es gibt ou es ist » Heidegger ne répond pas : pourquoi ?

Parce que, je le pense ainsi, la question est impertinente.

Il semble que « impertinente » est ici beaucoup plus fort que « sans réponse ». Cela signifie que la question elle-même n'a plus de pertinence une fois accompli le déplacement de Temps et être. Demander : « Qu'est le Es du Es gibt ? », c'est presque irrésistiblement chercher le sujet caché du verbe : cela donne, oui, mais qu'est-ce qui donne ? On transforme alors grammaticalement le Es en quelque chose, puis ontologiquement ce quelque chose en une instance donatrice. Et le fond revient aussitôt par la petite porte : il faudrait quelque chose qui précède le don et en rende raison. Or Heidegger prend justement soin de ne pas effectuer ce mouvement. Le Es n'est pas identifié à un étant suprême, à l'Être comme substance, ni à une instance située derrière l'Ereignis. C'est pourquoi sa non-réponse peut être philosophiquement beaucoup plus importante qu'une réponse : répondre à « qu'est le Es ? » serait déjà accepter la présupposition contenue dans la question. Et le passage du Es gibt au Es ist radicalise encore cela. Car demander ensuite : qu'est le Es de Es ist ? Risque de reproduire exactement le même geste : transformer l'avènement en prédicat d'un sujet mystérieux. Quelque chose serait, et il faudrait découvrir ce quelque chose.

Mais si nous suivons ce que nous venons d'établir, il n'y a précisément rien derrière l'avènement qui aurait à répondre de l'avènement. Le Es ne désigne pas le fond dont l'avènement serait la manifestation. Il empêche peut-être plutôt que la proposition soit rabattue sur un sujet substantiel. Et cela donne un sens très précis à le mot impertinence : la question n'est pas interdite, absurde ou grammaticalement impossible. Elle est impertinente parce qu'elle demande une réponse dans le régime ontologique que le déplacement accompli vient précisément de rendre caduc. C'est très proche de ce problème du temps et de l'espace. Demander : « Dans quoi l'avènement a-t-il lieu ? » Serait tout aussi impertinent si la réponse devait être : dans le temps et dans l'espace. Car nous présupposerions précisément ce dont l'avènement manifeste la

coappartenance. Et demander : « Sur quel fond cette coappartenance repose-t-elle ? » Réintroduirait un fond antérieur à l'avènement alors que, dans cette hypothèse, hors de l'avènement temps et espace sont des concepts creux. On pourrait donc avancer une formulation assez serrée : Le silence de Heidegger devant la question du Es ne désigne pas nécessairement une énigme laissée irrésolue. Il peut signaler que la question cherche encore un fond là où il n'y a plus lieu d'en demander un. Demander ce qu'est le Es, c'est vouloir placer derrière l'avènement ce qui l'autoriserait à advenir ; or l'avènement n'est précisément rien d'autre que son advenue.

Et cela nous oblige à revenir sur l'ancien Abgrund. Tant que nous pensions le retrait du fond, nous restions encore tributaires du fond : même absent, même retiré, même abyssal, il demeurait ce dont nous parlions. La véritable sortie ne consiste peut-être pas à remplacer Grund par Abgrund, mais à reconnaître que la question « quel Grund ? » a perdu sa pertinence. Ce serait alors l'un des déplacements les plus profonds entre le Heidegger des Beiträge et celui de Temps et être : non plus radicaliser le problème du fond jusqu'au sans-fond, mais laisser tomber la question du fond elle-même. Et la formule Es ist prend alors une portée très particulière : non pas « quelque chose est », encore moins « cela est » comme si cela désignait secrètement quelque chose, mais cette étrange sobriété : Il est, sans qu'un fond ait à garantir cet être. La question n'est pas restée sans réponse. Elle a cessé d'exiger une réponse.

Je suis tenté de faire une analogie entre le « Es » et le « Je » cartésien du « je pense » : c'est un problème qui relève de la syntaxe, pas de l'ontologie. A « il y a être » il serait préférable et plus adéquat de substituer « Est être » …

L'analogie avec le « Je » du cogito paraît féconde, à condition de la maintenir au niveau indiqué : la contrainte syntaxique peut faire imaginer une nécessité ontologique. Dans « je pense », la syntaxe exige un sujet grammatical au verbe penser. De là, le glissement est tentant : puisqu'il y a grammaticalement un « je » qui pense, il doit ontologiquement y avoir une instance substantielle qui serait l'auteur de la pensée. C'est précisément ce que Nietzsche attaquait : du

fait qu'« il y a pensée », on ne peut conclure qu'un je en soit la cause. Et cela rejoint parfaitement la pensée traversante : la pensée advient ; le “je” peut être grammaticalement requis sans constituer son fond ontologique. Or Es gibt expose à un piège analogue, mais inversé. La langue exige ce Es : es gibt. Et immédiatement nous demandons : « oui, mais qu'est-ce que ce Es ? » Nous substantivons le pronom grammatical, comme Descartes substantivait, selon cette critique, le sujet grammatical du cogito. D'où la force de cette proposition : Est être. Elle est étrange en français, et c'est précisément son intérêt. Elle mutile volontairement la syntaxe ordinaire pour empêcher celle-ci de produire subrepticement une ontologie.

« Il y a être » demeure beaucoup plus dangereux qu'il n'y paraît. Le « il » français est certes impersonnel grammaticalement, mais philosophiquement il appelle presque spontanément la question : qu'est-ce qui y a ? d'où cela vient-il ? qu'est-ce qui donne ? Et même « il y a » introduit facilement l'idée d'une occurrence dans un champ déjà ouvert : il y a quelque chose. « Est être » retire le support. Il ne s'agit pas de dire : « Quelque chose est être », car le sujet serait ainsi rétabli. Il ne s'agit pas non plus de dire : « L'être est », car être deviendrait lui-même un sujet substantivé. Il ne s'agit pas même de dire : « Il est être », car le fantôme du Es demeurerait. Il s'agit de dire : Est être. Le verbe ne vient plus attribuer l'être à quelque chose. L'advenue est dans le “est” lui-même. Et cela rejoint exactement ce que nous venons de construire autour de l'avènement : il n'y a pas d'abord quelque chose qui adviendrait, sur un fond préalable, dans un temps et dans un espace préexistants. Il y a avènement, et dans cet avènement se manifeste l'unité différenciante du temps et de l'espace sur le mode de leur coappartenance. Le parallèle peut être prolongé.

De même que « Je pense » pourrait être réduit à « pense », « Es gibt Sein » serait remplacé par « est être ». Dans les deux cas, l'amputation syntaxique n'est pas une coquetterie stylistique. Elle constitue une discipline philosophique : empêcher la grammaire de fournir clandestinement le fond que la pensée n'a nul besoin de poser. Et cela explique admirablement pourquoi

demander « qu'est le Es ? » devient impertinent. Ce serait à peu près comme demander, après avoir reconnu que le « je » du je pense n'autorise pas à poser une substance pensante : « très bien, mais quelle substance se cache donc derrière ce je ? » La question réintroduit exactement ce que le déplacement avait défait. Il y a toutefois une différence précieuse entre « Est » et « advient ». Advient conserve facilement l'appel d'un complément : qu'est-ce qui advient ? Tandis que la formule « Est être », dans son étrangeté même, résiste davantage à cette demande. Il ne désigne ni chose, ni agent, ni fond.

Et surtout, cela nous évite de transformer l'avènement lui-même en nouvelle idole. Nous étions encore parfois tentés de dire « l'avènement fait ceci », « l'avènement déploie cela », comme si Avènement devenait secrètement le nouveau nom du sujet après la disparition du Es. Cette formule interdit presque cette substantification : Est être. Puis, seulement dans cet « est », adviennent temps et espace dans leur différence coappartenante. C'est grammaticalement boiteux, heureusement. Une syntaxe parfaitement confortable nous ramènerait peut-être trop vite à une ontologie du sujet, du fond et du contenant. La langue trébuche précisément là où nous lui demandons de cesser de fabriquer un sujet à ce qui n'en réclame aucun.

La question du « Es » relève de la métaphysique (comme toute question relative au fondement) ; or c'est précisément de quoi nous devons absolument sortir.

Cela oblige à radicaliser encore ce que nous venions de dire. Il ne s'agit plus de chercher une meilleure réponse à la question « qu'est le Es ? », mais de reconnaître que la forme même de la question nous reconduit dans la métaphysique. Car demander « qu'est-ce qui donne ? », « qu'est-ce qui est derrière le Es gibt ? », c'est réclamer une raison, un principe, un support : bref, un fondement. Même répondre Abgrund, Ungrund, retrait, source ou origine ne suffit pas nécessairement à sortir de cette structure : on peut parfaitement faire du sans-fond le dernier avatar du fond. Le fond absent demeure alors ce par rapport à quoi la pensée s'oriente. Et c'est là que cette lecture de Temps et être devient plus radicale que celle que nous avions encore

lorsque nous travaillions sur l'Abgrund. Nous demandions : pourquoi le fond doit-il se retirer ? Mais cette question conservait silencieusement la métaphysique du fond : il fallait encore qu'il y ait quelque chose susceptible de se retirer. Désormais, le déplacement serait plutôt : ce n'est pas le fond qui se retire ; c'est la question du fond qui perd sa pertinence.

La formule « Est être » prend alors toute sa nécessité. Elle ne constitue pas une réponse différente à Es gibt Sein. Elle tente de désamorcer la question métaphysique avant qu'elle ne surgisse. « Il y a être » appelle la question de savoir qui ou quoi fait qu'il y ait être. « Es gibt Sein » appelle la question de savoir ce qu'est le Es qui donne. Avec « Est être », la remontée vers un sujet donateur n'a plus de prise. Il faut cependant veiller à ne pas faire ensuite de l'avènement le nouveau fond. Dire « tout repose sur l'avènement » nous ferait immédiatement rechuter. L'avènement ne fonde rien. Il n'est pas ce grâce à quoi temps et espace peuvent être. Nous venons justement de préciser qu'hors de leur avènement, temps et espace ne sont que des concepts creux. La séquence explicative doit donc éviter de rétablir cette architecture. Il ne faut pas faire de l'avènement un intermédiaire entre un fond et le temps et l'espace. Une telle séquence serait encore métaphysique. Il faudrait plutôt tenir ensemble : « Est être » et « advient » désignent une advenue où temps et espace se manifestent dans leur unité différenciante sur le mode de la coappartenance.

Sans arrière-plan. Sans étage inférieur. Sans « pourquoi ultime » auquel nous devrions encore répondre. Et c'est là, semble-t-il, que cette comparaison avec le cogito devient particulièrement puissante. Le problème n'est pas seulement que Descartes aurait donné une mauvaise réponse ontologique au « je ». C'est que la syntaxe nous pousse à poser une question ontologique à propos d'un terme dont la fonction grammaticale ne justifie nullement cette substantification. De même, le Es peut fonctionner sans qu'il faille partir à la recherche de ce qu'il est. Autrement dit, la sortie de la métaphysique ne consiste peut-être pas à découvrir enfin ce qui se trouve au-delà du fondement. Cette formulation serait encore prise dans la logique qu'elle prétend

dépasser. Elle consiste à comprendre pourquoi nous n'avons plus besoin du fondement. Et cela éclaire rétrospectivement cette discussion sur temps et espace : nous ne cherchons précisément plus ce qui fonde leur coappartenance. La question serait mal posée. Leur coappartenance se manifeste dans leur avènement même. Il n'y a rien à aller chercher dessous.

Voilà pourquoi « origine » demeure utilisable uniquement avec la précaution posée ici : l'origine n'est pas derrière l'avènement ; elle est dans l'avènement. Pas de fond sous le chemin, et, plus radicalement encore, aucune nécessité qu'il y en ait un.

Justement l'avènement n'est pas fondant puisqu'il n'est pas destiné.

Voilà le lien qui manquait pour comprendre pourquoi l'avènement ne peut précisément pas devenir un nouveau fond : il n'est pas destiné. Un fond, au sens métaphysique, ne se contente pas d'être « dessous ». Il exerce une fonction de fondation : il rend raison de ce qui advient, en garantit la possibilité et, d'une certaine manière, en contient déjà la détermination. Même lorsqu'on historicise le fondement, demeure la tentation de penser que ce qui advient procède de lui selon une nécessité, une orientation ou un destinement. Or l'avènement ne possède rien de tel. Une séquence fondatrice doit ainsi être écartée. Il n'y a pas de fond qui déterminerait des possibilités, leur assignerait un destinement et les orienterait vers un accomplissement. L'avènement ouvre des possibles sans être lui-même orienté vers leur accomplissement. Rien en lui ne commande qu'une possibilité plutôt qu'une autre doive advenir. C'est exactement pourquoi l'image antérieure du train demeure utile : il peut y avoir cheminement, bifurcations, voies empruntées, sans qu'une destination soit inscrite dans le mouvement. Et cela permet surtout de distinguer deux propositions qui pourraient sembler voisines : Il ne convient pas de dire que l'avènement fonde le temps et l'espace.

Il convient de dire que, dans l'avènement, temps et espace adviennent dans leur coappartenance. La seconde ne réclame aucun rapport de fondation. L'avènement ne produit pas temps et espace comme une cause produit ses effets ; il ne les contient pas virtuellement ; il ne leur assigne

aucune figure. Leur unité différenciante se manifeste en advenant, et ce qui advient aurait pu advenir autrement. C'est ici que l'absence de destinement devient ontologiquement beaucoup plus importante que nous ne l'avions peut-être aperçu lorsque nous l'avions formulée. Elle ne concerne plus seulement le devenir de la singularité : elle constitue précisément ce qui interdit de transformer l'avènement en principe métaphysique. Car dès que l'avènement serait destiné, la question reviendrait : par quoi ? vers quoi ? en vertu de quoi ? Et avec elle reviendraient le Grund, la raison suffisante, l'origine fondatrice, tout ce dont nous cherchons à sortir. Mais si l'avènement est sans destination et sans principe qui en prescrive le cours, la remontée s'arrête non parce que nous aurions enfin rencontré le fond ultime, mais parce que la remontée elle-même n'a plus de sens.

Cela donne également une précision supplémentaire à cette formule « Est être ». Il ne faut surtout pas l'entendre comme une nouvelle proposition fondamentale : voici enfin ce qui est au fond de tout. Ce serait exactement le contraire. « Est être » ne fonde rien et n'explique rien. Il laisse l'avènement sans lui demander ses titres de légitimité métaphysique. Et nous pouvons peut-être maintenant assembler très sobrement tout ce que nous venons de dégager : L'origine est dans l'avènement. L'avènement ne fonde pas, puisqu'il ne destine pas. Dans l'avènement se manifeste l'unité différenciante du temps et de l'espace sur le mode de leur coappartenance. Hors de cet avènement, temps et espace ne sont que concepts creux. Demander ce qui fonde l'avènement reviendrait donc à réintroduire la métaphysique précisément là où sa question a cessé d'être pertinente. Et cela éclaire aussi ce cheminement d'une manière magnifique : le chemin n'est pas sans fond parce que son fond se serait dérobé. Il n'a pas besoin de fond, puisqu'il ne mène nulle part où il aurait dû mener. Il se fraye en cheminant, et c'est dans ce cheminement non destiné que temps et espace ont lieu.

Et c'est dans l'avoir-lieu que temps et espace se déploient comme unité différenciée dans la coappartenance. Et ceci justifie pourquoi je dis que l'instant est le main-tenant : le tiret permet de ne pas confiner le main-tenant dans sa seule dimension temporelle.

Le tiret de main-tenant cesse alors d'être un artifice graphique : il devient philosophiquement opératoire. Dire simplement maintenant fait entendre presque inévitablement le Jetzt : le présent, le point actuel sur une ligne temporelle, éventuellement l'une des trois extases du temps. Or ce n'est précisément pas ce que l'instant désigne ici. Main-tenant fait entendre autre chose : ce qui tient, ce qui se tient dans l'avoir-lieu. Et le tiret empêche que le mot soit immédiatement reconduit à sa signification exclusivement temporelle. Il ne supprime évidemment pas cette dimension temporelle ; il la désenclave. Cela permet surtout de remettre les termes dans le bon ordre. Nous ne devrions plus dire que temps et espace « se rencontrent » dans l'avoir-lieu : ce serait encore présupposer leur séparation. Plus rigoureusement : Dans l'avoir-lieu, temps et espace se déploient comme unité différenciée sur le mode de la coappartenance. L'avoir-lieu n'est donc ni leur contenant ni leur fond. Il est leur avènement même. Et puisqu'il n'est pas destiné, il ne détermine pas préalablement ce qui aura lieu.

Alors l'instant devient extrêmement intéressant. Il n'est plus un morceau infinitésimal de temps, ni même un présent privilégié. L'instant est le main-tenant de l'avoir-lieu. Et ce main-tenant porte justement l'unité différenciée que nous cherchions. Il y a le tenant : non pas immobilité, mais tenue de ce qui advient. Et cette tenue ne saurait être exclusivement temporelle, puisque ce qui advient a lieu. L'instant ne se contente donc pas de condenser les trois dimensions temporelles ; il manifeste, dans l'avoir-lieu, leur inséparabilité d'avec le déploiement spatial. Cela permet de reprendre cette formule antérieure, « le temps est dans l'instant, condensé plutôt que figé par l'éternel », en la poussant plus loin. Si l'instant est main-tenant, ce n'est plus seulement le temps qui s'y condense. Ce qui s'y tient est l'avoir-lieu lui-même, dans lequel temps et espace se déploient sans fusionner et sans se séparer.

Et soudain cette discussion ancienne sur la « pierre de lune » retrouve une précision nouvelle : lorsqu'une présence est entière sans être totale, l'instant n'abolit ni le temps ni l'espace. Il suspend leur distribution habituelle. Ce qui est éprouvé n'est pas un « pur présent » arraché au monde, mais un main-tenant, un avoir-lieu dans lequel les distinctions demeurent sans se constituer en séparations. Cela explique aussi pourquoi main-tenant paraît préférable à une formule comme « éternel présent ». L'éternel présent risque de reconduire toute l'expérience sous le privilège du temps. Main-tenant, au contraire, laisse entendre : ce qui advient se tient en ayant lieu. Le tiret accomplit même graphiquement une opération analogue à celle attribuée à la coappartenance. Il distingue sans séparer. Main et tenant demeurent discernables, mais le trait qui les distingue les tient ensemble. Nous tenons peut-être là une articulation très forte : L'avoir-lieu est l'avènement dans lequel temps et espace se déploient comme unité différenciée sur le mode de la coappartenance ; l'instant en est le main-tenant, non le point présent du temps, mais la tenue de l'avoir-lieu dans son avènement.

Et cela explique enfin pourquoi l'instant pouvait nous apparaître simultanément comme temporel et comme proximité : nous cherchions encore à décider auquel des deux ordres il appartenait. Notre déplacement consiste justement à comprendre pourquoi il n'a jamais eu à choisir.

Et la main nous renvoie au plus proche de la proximité du in-stare.

Cela donne à main-tenant une profondeur supplémentaire. Nous avions jusque-là surtout entendu le tenant ; mais la main est tout aussi décisive. La main désigne en quelque sorte le proche par excellence : ce qui est à portée de main n'est pas simplement ce qui possède une faible distance métrique par rapport à celui qui accueille. C'est ce qui se donne dans une proximité immédiate d'approche, de toucher, d'accueil. La main n'abolit pas la distance : elle porte quelque chose au plus près. Et cela rejoint très bien l'in-stare, à condition de conserver la prudence philologique que nous avions déjà évoquée : non pas prétendre tirer une ontologie de

l'étymologie, mais faire travailler le mot. In-stare : se tenir dans, se tenir auprès, tenir dans la proximité. Alors les deux éléments de main-tenant deviennent presque indissociables : La main indique le plus proche de la proximité ; le tenant évoque la tenue et le se-tenir. Main-tenant signifie ainsi se tenir au plus proche dans l'avoir-lieu.

Mais ce qui est particulièrement important pour cette recherche, c'est que nous ne retombons pas pour autant dans une détermination purement spatiale. Car cette proximité advient. Et inversement, l'instant n'est pas un maintenant temporel auquel viendrait s'ajouter une proximité spatiale. C'est précisément dans le main-tenant de l'instant que proximité et advenue se manifestent comme dimensions différenciées d'un même avoir-lieu. On pourrait presque reprendre cet exemple du merle. Dans l'écoute poétique, le chant n'est pas seulement « maintenant » au sens chronométrique, ni seulement « proche » au sens métrique. Il est au plus près dans l'instant où il advient. L'écoute est tout entière occupée par cet avoir-lieu. Voilà le main-tenant. Et cela permet de comprendre pourquoi l'instant n'est pas le contraire du cheminement. Ce serait le cas si l'instant était un point fixe qui interrompait le devenir. Mais l'instant ainsi pensé est précisément une tenue dans le cheminement, une condensation de l'avoir-lieu sans immobilisation de son avènement. Une formulation plus exacte peut désormais être proposée.

L'instant est le main-tenant de l'avoir-lieu : non un point du temps, mais le se-tenir au plus proche de ce qui advient, là où temps et espace se déploient dans leur unité différenciée sur le mode de la coappartenance. Et nous retrouvons curieusement la main là où nous avions commencé par chercher le temps. Ce n'est peut-être pas un hasard si Heidegger lui-même a tant médité la main : elle n'est pas seulement organe de préhension. Pour ce chemin du moins, elle devient presque le contraire de la saisie : être au plus proche sans transformer la proximité en possession. Ce qui nous ramène, presque silencieusement, à l'habitation poétique : non pas saisir ce qui advient, mais se tenir auprès de son avènement.

Je dirais que la main "porte" le lieu et le "tenant porte le temps.

La formulation est plus précise que la précédente. La main porte le lieu ; le tenant porte le temps. Mais, dans main-tenant, ni l'un ni l'autre ne peut être isolé sans défaire l'instant. Il faut seulement être attentif au sens de « porte ». La main ne contient évidemment pas le lieu, pas davantage que le tenant ne contient le temps. Chacun porte une dimension de l'avoir-lieu : la main, celle de la proximité et du lieu ; le tenant, celle de la tenue temporelle, de ce qui advient en se tenant. Et le tiret devient alors encore plus remarquable : Dans main-tenant, les deux éléments du mot sont articulés par le trait d'union. Il ne fusionne pas les deux termes ; il ne les juxtapose pas non plus. Il maintient leur différence dans leur coappartenance. C'est presque la structure même que nous cherchons à penser : unité différenciée, ni identité ni séparation. Il ne convient donc pas de dire que l'instant est temporel mais possède aussi une dimension spatiale. Cette formule conserverait la primauté traditionnelle du temps. Il est préférable de dire : L'instant est main-tenant : la main porte le lieu, le tenant porte le temps, et leur coappartenance se manifeste dans l'avoir-lieu.

Et cela explique rétrospectivement pourquoi l'instant nous résistait dès que nous voulions l'enfermer dans le temps. L'instant n'est pas un fragment du temps. Il a lieu. Et ce simple « avoir lieu » interdit déjà de l'abandonner à la seule temporalité. Il y a même quelque chose de très beau dans le fait que main introduise la proximité plutôt que l'espace abstrait. Car nous ne retrouvons pas ainsi les trois dimensions X-Y-Z que Heidegger récuse précisément comme espace originaire. L'Art et l'espace nous avait conduits au lieu, qui ne se situe pas dans un espace préalablement donné mais depuis lequel l'espace se déploie. La main porte justement ce lieu proche, non une coordonnée spatiale. De même, tenant ne nous reconduit pas au temps chronométrique : il porte la tenue de l'avènement. Et peut-être pouvons-nous maintenant comprendre autrement la vieille formule de Péguy qui nous accompagne depuis si longtemps : « l'éternel est dans l'instant ». Dans ce déplacement, l'instant n'est plus ce minuscule point

temporel miraculeusement investi d'éternité. Il est main-tenant, c'est-à-dire l'avoir-lieu où temps et espace, portés différemment, adviennent sans jamais se séparer.

La pierre de lune pouvait donc être une présence entière sans être totale précisément parce qu'elle était un main-tenant : non pas sortie du temps et de l'espace, mais suspension de leur séparation. Et voilà que le tiret accomplit presque graphiquement ce que faisait le pont : il ne relie pas deux rives préexistantes ; il tient ensemble ce qui ne se manifeste comme différent que dans cette tenue même.

Dire que "la main porte le lieu" signifie tout au plus qu'elle en est l'indice.

Le mot « indice » est plus juste que « porte » pour éviter toute surcharge ontologique. La main ne porte évidemment pas le lieu comme si elle en était le support, encore moins comme si le lieu procédait d'elle. Elle fait signe vers le lieu, vers le proche, vers ce qui est à portée, vers cette proximité que nous avons associée au in-stare. Elle en est l'indice dans le mot main-tenant. Symétriquement, ce qui a été dit du tenant doit être corrigé : lui non plus ne porte pas le temps au sens fort. Il fait signe vers la dimension temporelle, vers la tenue, le demeurer, le se-tenir de l'instant. Cela donne une lecture beaucoup moins risquée : Dans main-tenant, la main est l'indice du lieu et le tenant l'indice du temps ; le tiret maintient leur différence sans les séparer.

Mais il faut encore ajouter quelque chose d'essentiel : ce n'est pas le mot qui démontre la coappartenance du temps et de l'espace. Ce serait tomber dans une sorte d'étymologie spéculative où la vérité ontologique serait miraculeusement déposée dans le français maintenant. Notre cheminement a établi ailleurs, par l'avoir-lieu, le cheminement, l'instant, la nécessité de penser cette coappartenance. Main-tenant vient ensuite en donner un indice linguistique particulièrement heureux. Autrement dit, nous ne disons pas : Il ne s'agit pas d'identifier la main au lieu et le tenant au temps pour en déduire que temps et espace coappartiennent. Nous disons exactement l'inverse : ayant pensé que dans l'avoir-lieu temps et espace se déploient comme unité différenciée sur le mode de la coappartenance, nous pouvons

entendre dans main-tenant quelque chose que le maintenant ordinaire avait recouvert : l'instant n'est pas assignable au seul temps. Et cela protège remarquablement cette formule contre une objection philologique facile. Nous ne prétendons pas révéler le « vrai sens » historique du mot maintenant. Nous le travaillons philosophiquement, comme un signe.

Le tiret, lui aussi, est alors un indice plutôt qu'une preuve : il rend visible ce que cette pensée cherche à maintenir, la différence sans séparation. La formulation la plus sobre peut ainsi être retenue. L'instant est le main-tenant de l'avoir-lieu : la main y fait signe vers le lieu, le tenant vers le temps, tandis que le tiret donne à voir leur coappartenance sans effacer leur différence. Là, nous ne demandons au mot ni de fonder ni de prouver quoi que ce soit. Nous lui demandons seulement de faire signe, ce qui, après tout ce travail sur Heidegger, est peut-être beaucoup plus approprié.

Etymologiquement maintenant est dérivé de "manu tenare" (tenir en main, 12ème siècle ; c'est ensuite que le mot a dérivé vers un sens strictement temporel) mais, si on veut se soustraire à toute exploitation étymologiue, on peut considérer "main-tenant" comme un néologisme.

Le néologisme paraît même philosophiquement préférable, précisément parce qu'il libère la pensée de sa dépendance à une démonstration étymologique. On peut parfaitement signaler, éventuellement en note, l'histoire ancienne de maintenant et son rapport à l'idée de « tenir en main ». Mais main-tenant, avec son tiret, devient alors le terme développé ici. Il ne prétend plus dire : « voici ce que maintenant signifiait véritablement à l'origine ». Il dit : voici ce que nous voulons désormais faire entendre. Et cela change tout. Nous pouvons définir le néologisme avec une grande précision : Main-tenant : nom de l'instant considéré non comme détermination exclusivement temporelle, mais comme manifestation de l'avoir-lieu. La main y fait signe vers le lieu et la proximité ; le tenant vers la tenue temporelle de l'avènement ; leur articulation indique l'unité différenciée du temps et de l'espace sur le mode de leur coappartenance. Ainsi,

aucune étymologie n'a à supporter la thèse. C'est la pensée de l'avoir-lieu qui justifie le néologisme, et non l'histoire du mot qui justifierait la pensée.

Il y a même un avantage supplémentaire : maintenant appartient désormais tellement au lexique temporel que le lecteur entend spontanément « présent ». En introduisant le tiret, main-tenant, nous produisons volontairement un arrêt dans cette lecture automatique. Le mot familier devient soudain étrange ; la main réapparaît là où l'usage l'avait rendue inaudible. Et cela convient particulièrement bien à l'instant ainsi pensé : nous ne voulons surtout pas substituer à un concept traditionnel du temps une nouvelle définition du présent. Le main-tenant n'est pas une modalité du temps. Il nomme l'instant dans lequel se manifeste l'avoir-lieu, donc là où temps et espace adviennent dans leur différence sans être ontologiquement séparés. Les deux usages pourraient même être distingués typographiquement : maintenant pour l'usage temporel ordinaire ; main-tenant exclusivement pour le concept développé ici. Le second serait ainsi explicitement un néologisme philosophique construit à partir du premier. Et, chose intéressante, le tiret fait exactement ce que nous voulons : il ne fabrique pas l'unité de deux termes indépendants ; il rend visible une différence à l'intérieur d'un mot qui se donne néanmoins comme un.

Une fois encore : unité sans identité, différence sans séparation. Le tiret rejoint ainsi la virgule parmi les signes typographiques susceptibles d'accompagner cette pensée.

HEIDEGGER

BEMERKUNGEN ZU KUNST – PLASTIK – RAUM

Texte prononcé à l'ouverture de l'exposition des œuvres de Bernhard Heiliger, à Saint-Gall, Galerie im Erker, le 3 octobre 1964.

Remarques sur l'art – la sculpture – l'espace

Honorables personnes présentes,

cher Monsieur Heiliger,

Avec l'exposition de votre œuvre et avec les remarques que je vais présenter, j'aimerais faire en sorte que puisse également se faire entendre ici, à Saint-Gall, quelque chose du travail de l'Académie des arts de Berlin.

Il s'agit de tenter de dire, dans la brièveté requise, quelques mots sur la question de l'art (l'art et l'espace). Les questions demeurent provisoires ; les pensées destinées à les approfondir ne sont que des amorces, c'est-à-dire des incitations et des invitations à un possible dialogue.

On peut supposer qu'à aucune époque on n'a autant parlé et écrit de l'art sans examen véritable de ce dont il s'agit qu'aujourd'hui.

Ce fait doit avoir ses raisons. Nous en découvrons une dès que nous considérons que, durant l'âge d'or de l'art grec, il n'existait rien de comparable à une littérature sur l'art. Les œuvres d'Homère et de Pindare, d'Eschyle et de Sophocle, les édifices et les sculptures des grands maîtres parlaient eux-mêmes. Ils parlaient, c'est-à-dire qu'ils montraient où l'homme avait sa place, ils lui faisaient percevoir d'où l'homme recevait sa détermination. Leurs œuvres n'étaient pas l'expression d'états existants, et encore moins la description d'expériences

vécues de l'âme. Les œuvres parlaient comme l'écho indicateur de la voix qui déterminait l'ensemble de l'être-là de ce peuple étonnant. Cette voix disposait les les hommes grecs dans cette disposition, qui est désignée par le mot αἰδώς (*aidôs*), disposition qui les retenait de franchir sans retenue le seuil de ce qui est proprement. L'art des sculpteurs, par exemple, n'avait besoin ni de galeries ni d'expositions ; l'art lui-même des Romains n'avait besoin d'aucune *documenta*.

Ce n'est que lorsque la grande époque de la poésie, des arts plastiques et de la pensée grecques commença à toucher à sa fin qu'Aristote prononça sur l'art une parole qui, depuis lors, fut certes oubliée, mais qui, en tout cas, ne fut jamais suffisamment méditée. Cette parole sera expliquée plus loin, à la fin de cette indication, brièvement (ἐν βραχεῖ).

On se demandera maintenant, non sans raison, si les arts plastiques d'aujourd'hui, et ici avant tout la sculpture, ne sont pas parvenus de nouveau à un lieu qui leur soit approprié. Car ils sont entrés dans une nouvelle relation avec l'espace, ils s'ordonnent à une architecture, et à l'urbanisme. La sculpture devient ainsi déterminante pour l'aménagement de l'espace. Cela tient manifestement à ce qu'elle entretient une relation privilégiée à l'espace et qu'elle se comprend, d'une certaine manière, comme une confrontation avec l'espace (*Auseinandersetzung mit dem Raum*).

L'éveil et la configuration de la *polis* grecque sous le regard des dieux, d'une part, et l'organisation et l'aménagement de l'espace de la société industrielle à l'âge atomique, d'autre part, sont des époques essentiellement différentes et pourtant liées entre elles de l'être-là occidental. Aménagement de l'espace, confrontation avec l'espace jusqu'au voyage spatial, tout cela est devenu pour nous quelque chose qui va déjà de soi.

Mais qu'est-ce que l'espace ? Que signifie la confrontation de l'artiste avec l'espace ? Qui doit répondre à ces questions ? On insistera pour dire que c'est ici l'artiste lui-même qui en est

principalement requis. Il accomplit une confrontation avec l'espace. Certes. Mais peut-il, dans cet accomplissement et par savoir déjà ce qui se passe dans une telle confrontation ? Le sculpteur peut-il, en tant que sculpteur, c'est-à-dire par une œuvre plastique, dire ce qu'est l'espace et ce que signifie la confrontation avec l'espace ? Il le peut tout aussi peu. Mais cette impossibilité n'est cependant pas une faiblesse, elle est au contraire la force de l'artiste. Le sculpteur peut aussi peu dire par une sculpture ce qu'est l'art plastique que le physicien ne peut dire, en tant que physicien, ce qu'est la physique. Ce qu'est la physique ne peut se laisser déterminer par aucune voie ni aucun moyen propres à la physique. La physique comme science ne constitue pas un objet possible pour une expérimentation physique.

Ce qu'est l'art plastique, ce qu'est l'art en tant que tel, ne peut être déterminé ni à l'aide du ciseau et du marteau, ni par la couleur et le pinceau, ni davantage par l'œuvre produite et déterminée au moyen de ces outils. L'art en tant que tel n'est pas un thème possible de la création artistique.

Nous rencontrons ici un état de choses singulier qui, ici et là, dans l'indéterminé, nous inquiète, mais qui est depuis longtemps insuffisamment éclairci et pensé jusqu'au bout. Cette inquiétude est pour une part maintenue et dissimulée par la formule devenue courante à propos de l'art. Aussi difficile que soit à penser ce que désigne cette formule, elle se laisse pourtant éclairer par une déclaration faite récemment par un artiste estimé et critique d'art. « L'art est ce que font les artistes. » On peut dire que c'est là une belle formule. Mais nous demandons en retour : qu'est-ce qu'un artiste ? Manifestement celui qui satisfait à l'exigence de l'art. L'artiste reçoit de lui sa détermination, de ce qu'est l'art. Et qu'est-ce qu'un artiste important ? Non pas celui dont on fait le plus commerce et dont les œuvres se vendent le plus, mais celui qui satisfait de la manière la plus pure à la plus haute exigence de l'art. Et qu'est-ce que l'art ? D'après la déclaration mentionnée : ce que font les artistes.

Notes :

5. « Mais la poésie — du poète. »
6. « L'échappatoire vers ce qui va de soi. »

La dernière phrase fait apparaître le cercle : l'artiste se détermine depuis l'art, tandis que l'art se détermine depuis ce que font les artistes. Le début de la page 1294 le formule explicitement : « So wird deutlich: Wir drehen uns im Kreis », c'est-à-dire : « Ainsi cela devient clair : nous tournons en rond. »

Ainsi, cela devient clair : nous tournons en cercle. L'énoncé invoqué à propos de l'art se révèle non pertinent. Car il ne dit rien de l'art, pas davantage que de l'artiste. Mais ce mouvement circulaire (de la représentation habituelle) n'est pas un hasard. Nous le rencontrons partout. C'est pourquoi il serait à bon droit présomptueux de vouloir réfuter l'énoncé choisi à propos de l'art en montrant qu'il nous fait tourner en cercle. Il ne s'agit nullement d'une réfutation, mais de prendre conscience d'une difficulté fondamentale de la pensée.

Lorsque nous disons : l'espace est ce avec quoi le sculpteur se confronte, alors surgit aussitôt la question : qu'est-ce qu'un sculpteur ? Réponse : un artiste qui, à sa manière, se confronte à l'espace.

Comment sortir de ce cercle ? Cette question, en tant que question, est mal posée. Car elle méconnaît que nous ne pouvons d'aucune manière nous extraire de la structure relationnelle qui est ici appelée cercle et circularité. Nous autres humains ne pouvons en sortir. Ainsi appartient à ce cercle — dans le cas présent — la détermination de l'art à partir de l'artiste et la détermination de l'artiste à partir de l'art, et cela depuis notre être-homme.

Au lieu d'entreprendre la vaine tentative de sortir de ce cercle, il convient d'apprendre en quoi consiste ce mouvement circulaire, à condition que nous rencontrions toujours et partout ce cercle. Cette expérience éveille en nous un souvenir et une méditation aux multiples ramifications.

Pour cette considération du cercle, une indication doit toutefois suffire ici. Nous essayons de la suivre, et cela en vue de la question :

Qu'est-ce que l'espace ?

La première discussion thématique de cette question qui nous soit parvenue se trouve au livre IV des considérations aristotéliciennes sur la φύσις (*physis*). On traduit assez improprement ce mot grec par le latin *natura*, « nature ». Les Grecs pensent la φύσις comme ce qui, venant de lui-même, se lève et apparaît, comme ce qui s'ouvre à partir de soi et apparaît ainsi. De cette manière, ce qui est présent de cette façon est distingué de ce dont la présence n'est pas de l'ordre de la φύσις ne doit pas sa présence à la φύσις, mais est amené à la présence par une production effectuée du côté de l'homme. Le savoir qui intervient dans une telle production s'appelle en grec τέχνη (*technè*). Ce mot est également le nom grec de l'art. Notre mot *Kunst* vient de *Können*, « pouvoir, savoir faire », de « s'y connaître en quelque chose » et dans sa production. Τέχνη et art ne désignent pas un faire, mais une manière de connaître. Celle-ci est cependant, pour les Grecs, le fondement de la production, de l'acte correspondant de faire-advenir. Ce qui apparaît ainsi comme présent, ce sont les corps inanimés et animés (σώματα). Ce qui détermine essentiellement l'espace, lorsqu'il est représenté en référence aux corps présents.

Ce qu'Aristote expose dans sa *Physique* sur la question de l'espace est devenu et demeure déterminant pour la représentation de l'espace dans la pensée et la création occidentales.

Aristote désigne ce que nous appelons « espace » par deux mots différents : τόπος et χώρα. *Topos* est l'espace qu'un corps occupe immédiatement. Cet espace occupé par le corps est formé par le corps (σῶμα). Cet espace possède avec le corps les mêmes limites. Il nous faut ici prendre garde à ceci : pour les Grecs, la limite n'est pas ce à quoi quelque chose cesse et prend fin, mais ce à partir de quoi quelque chose commence, par quoi il est dans son accomplissement. L'espace occupé par un corps, τόπος, est son lieu (*Ort*).

À la différence du τόπος, χώρα désigne l'espace dans la mesure où il peut accueillir (*δέχεσθαι*), contenir et entourer (*περιέχειν*) un tel lieu occupé par un corps. C'est pourquoi χώρα est δεκτικόν et περιέχον.

Pour les Grecs, l'espace est donc, en un certain sens, séparé des corps en tant que leur lieu et leur séjour. Chaque corps possède cependant son lieu propre — son lieu conforme à lui. Les corps légers sont et se meuvent vers le haut ; les corps lourds sont et se meuvent vers le bas. L'espace possède des lieux et des orientations déterminés ; extension (*Aus-einander-ständigkeit* — littéralement : « tenue-l'un-hors-de-l'autre ») ≠ simple *extensio*.

Plus tard — dans la physique moderne depuis Galilée et Newton — l'espace perd la détermination des lieux et des directions qui sont possibles en lui. Il devient un espace tridimensionnel uniforme (*gleichförmig*), extension uniforme destinée au mouvement de points matériels, qui ne possèdent aucun lieu privilégié, mais peuvent se trouver en n'importe quel endroit de l'espace.

Cet espace, toujours considéré à partir des corps physiques, Kant l'interprète alors comme une manière selon laquelle l'homme — en tant que sujet qui est pour soi — se représente à l'avance les objets qui l'affectent. L'espace devient la forme pure de l'intuition, qui précède tous les objets sensibles. L'espace n'existe pas en soi ; il est une forme « subjective » de l'intuition propre à la subjectivité humaine.

Malgré toutes les différences entre les modes de pensée grec et moderne, l'espace est pensé de la même manière : à partir du corps. L'espace est l'extension tridimensionnelle, *extensio*. En lui, les corps et leurs mouvements possèdent leurs trajectoires, leurs stations, leurs parcours, les étendues et tensions continues sur lesquelles ils se meuvent en quelque sorte de-ci de-là.

Le grec στάδιον, *stadion*, « l'étendue », est le même mot que le latin *spatium*. L'*extensio*, l'extension, fournit la possibilité du *spatium*. Ou bien devons-nous dire que, par *spatium* et *extensio*, nous ne nous représentons plus que ce qui est calculable dans χώρα et τόπος, que nous faisons abstraction de l'espace immédiatement éprouvé et ne considérons plus que ce qui, dans l'espace, est calculable, puisque l'espace est identifié à cette calculabilité ?

Selon la représentation habituelle, l'homme se tient et se déplace comme un corps au sein de l'espace avec son volume. Ce corps possède une âme, dans l'intériorité de laquelle se déroulent des expériences vécues comme événements psychiques.

Mais qu'en est-il de l'espace lui-même — dans ce qui lui est propre ? Que donne l'espace comme possibilité, par rapport à quelque chose qui est présent ? Autrement dit : l'extension tridimensionnelle et le volume remplissent-ils ce qu'Aristote avait déterminé comme τόπος et χώρα, ce que l'époque moderne détermine comme *extensio* et *spatium*, et ce que la physique moderne détermine comme champ de forces ?

Qu'est-ce que l'espace en tant qu'espace — sans égard pour les corps que l'on y pense ? La réponse à cette question n'est pas simple. Mais précisément pour cette raison, ce qu'elle dit est difficile à apercevoir et plus difficile encore à retenir et à penser dans toute sa portée. Car la représentation habituelle tient quelque chose pour expliqué dès lors qu'elle est éclaircie, c'est-à-dire ramenée à quelque chose d'autre — dans le cas présent, l'espace rapporté aux corps physiques. À l'inverse, dans la pensée conforme à la chose, il importe d'éprouver une

chose à partir d'elle-même, quand bien même nous devrions pour cela abandonner l'explication et le fait de reconduire une chose à une autre. Au lieu d'expliquer, il s'agit de laisser la chose elle-même se montrer à nous telle qu'elle se montre.

Qu'est donc l'espace en tant qu'espace ? Réponse : l'espace espace (*der Raum räumt*). *Räumen* signifie : défricher (*roden*), dégager (*freimachen*), libérer (*freigeben*) un libre, un ouvert. Dans la mesure où l'espace espace, libère, il accorde précisément, avec ce libre, la possibilité de contrées, de proximité et d'éloignement, de directions et de limites, la possibilité de distances et de grandeurs.

Si nous prêtons attention à ce propre de l'espace, à savoir qu'il espace, alors nous sommes enfin en mesure d'apercevoir un état de choses qui demeurait jusqu'ici dissimulé à la pensée antérieure.

Il s'agit de voir comment l'homme est dans l'espace. L'homme n'est pas dans l'espace comme un corps. L'homme est de telle manière dans l'espace qu'il accorde l'espace, qu'il a toujours déjà accordé de l'espace. Ce n'est pas par hasard que notre langue dit, lorsque nous concédons quelque chose à quelqu'un, que nous lui « accordons de l'espace » (*Raum einräumen*). L'homme se laisse engager par l'espace comme ce qui espace, ce qui libère, et il se dirige et s'oriente, lui-même et les choses, dans ce libre. L'homme n'a pas un corps (*Körper*) et n'est pas un corps ; il vit son corps propre (*Leib*). L'homme vit en « corporant » (*leibt*) et, ce faisant, il est admis dans l'ouvert de l'espace et, par cette admission, il se tient toujours déjà en rapport avec ses semblables et avec les choses.

L'homme n'est pas limité par la surface de son corps visible. Lorsque je me tiens ici, je ne me tiens pas, en tant qu'homme, seulement ici ; je suis en même temps déjà là-bas, près de la fenêtre, c'est-à-dire dehors, dans la rue et dans cette ville, pour le dire brièvement : dans un monde. Lorsque je vais vers la porte, je ne transporte pas mon corps jusqu'à la porte, mais je

modifie mon séjour (*« leiben »*), qui se tenait toujours déjà dans la proximité et l'éloignement des choses ; le monde et les choses dans lesquels il apparaît se transforment.

Que l'homme soit ainsi, d'une manière éminente, admis dans l'espace, que son être-admis dans celui-ci, que son être-au-monde, soit encore à peine suffisamment aperçu aujourd'hui. Ainsi l'existentialisme, celui de Sartre par exemple, est-il encore entièrement prisonnier de l'idée de l'« être-au-monde ». On veut dire par ce titre : l'homme est dans le monde comme une chaise dans une pièce et l'eau dans un verre.

Mais il n'en va précisément pas ainsi. Une tête n'est pas pour moi un corps pourvu d'yeux et d'oreilles, mais un phénomène corporel (*Leibphänomen*) qui regarde et qui entend, un phénomène de l'être-au-monde. Lorsqu'un artiste modèle une tête, il semble ne reproduire que les surfaces visibles. En vérité, cependant, il façonne ce qui est proprement invisible, à savoir la manière dont cette tête regarde dans le monde, dont elle séjourne dans l'ouvert de l'espace, dont elle est abordée par les hommes et les choses.

L'artiste fait entrer dans la figure et maintient dans celle-ci ce qui est essentiellement invisible, si son œuvre répond à l'essence de l'art, de telle sorte que quelque chose puisse chaque fois apparaître qui, jusqu'alors, n'avait encore jamais été vu.

Revenons à l'espace. L'espace est espace dans la mesure où il espace (*räumt* [défriche]), libère le libre pour des contrées et des lieux et des chemins. Mais l'espace n'espace en tant qu'espace que dans la mesure où l'homme accorde de l'espace à l'espace (*der Mensch den Raum einräumt*), accueille ce qui libère et s'engage en lui, s'y oriente et y installe les choses, et maintient ainsi l'espace en tant qu'espace.

Nous disons que lorsqu'un homme est libre, un rapport libre au monde est accordé à son être. Un corps peut seulement être « libre » dans un sens privatif : il n'est pas enchaîné, le libre propre aux êtres libres ne lui appartient pas. L'homme ne fait pas l'espace ; l'espace

n’est pas non plus une manière seulement subjective de l’intuition ; mais il n’est pas davantage quelque chose d’objectif comme un objet. Bien plutôt, l’homme a besoin de l’espace, afin d’espacer en tant qu’espace, l’homme en a besoin. Ce rapport mystérieux, qui ne concerne pas seulement la relation de l’homme à l’espace et au temps, mais encore la relation de l’être à l’homme (Ereignis), ce rapport est ce qui interdit de nous représenter de manière préalable et superficielle ce qui a été évoqué comme mouvement circulaire, si nous devons déterminer l’art à partir de l’artiste et l’artiste à partir de l’art.

Tant que nous nous mouvons — pour ainsi dire aveuglément — dans ce cercle, nous ne sommes pas en mesure de dire ce qu’est l’art.

Je remarquais qu’Aristote dit pourtant quelque chose à ce sujet. Ce qu’il dit est certes grec, c’est-à-dire que, pour nous, cela doit d’abord être pensé en grec.

Aristote caractérise l’art par le mot grec ποίησις ; d’après le sens littéral, cela signifie « le faire » — la fabrication. Si nous l’entendons ainsi, cependant, nous ne pensons pas grec.

ποίησις signifie : faire-advenir, faire-surgir (*hervor-bringen*) ; mais de telle manière que ce faire-surgir et ce dégagement hors du retrait ne suppriment pas le retrait, mais précisément le préservent. De ποίησις vient notre mot *Poesie*, poésie. Tout art est, à sa manière, poésie.

Et que dit Aristote de la ποίησις au chapitre 9 de sa *Poétique* ? Il dit :

καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν

(*Poétique*, 1451 b 5 sq.),

« La poésie, l’art, est à la fois plus philosophique et d’une plus haute gravité que l’histoire. »

Mais que signifie ici « plus philosophique » ? Est philosophique cette manière de voir qui porte au regard l’essence des choses.

ἱστορία signifie en grec l'exploration, par exemple des situations et des usages chez différents peuples ; *historia* signifie également l'enregistrement des faits en vue d'une présentation historique.

L'ἱστορία porte sur les faits singuliers respectifs.

Le philosophique rend visible l'essence.

ENTRETIEN

Le texte de 1969 opère une véritable transformation de celui de 1964 …

Maintenant que nous avons les dix pages, 1291, 1300, quelque chose apparaît que nous ne pouvions pas voir en ne connaissant que Die Kunst und der Raum de 1969 : le texte de 1969 n'est vraiment pas une simple réédition de celui-ci. C'est une formidable opération de décantation. 1964 conserve encore tout un appareil : art grec, Aristote, technè, poiesis, topos/chôra, Galilée-Newton, Kant, corps propre, homme, Sartre, Ereignis, retour final à Aristote. Au milieu de tout cela apparaissent déjà les propositions décisives : « der Raum räumt », l'espace espace ; l'homme n'est pas un corps contenu dans l'espace ; la marche vers la porte modifie le séjour ; l'homme räumt ein ; l'espace ouvre le libre. En 1969, Heidegger va pratiquement enlever l'échafaudage et conserver le mouvement. Et, surtout, il accomplira ce déplacement que nous avions déjà repéré : de l'homme qui räumt ein vers le lieu et les choses elles-mêmes comme lieux. Un passage de la page 1299 mérite particulièrement l'attention : la relation de l'homme « au Raum und zur Zeit », immédiatement suivie du rapport de l'être à l'homme, « (Ereignis) ».

Autrement dit : nous cherchions pourquoi Heidegger n'avait pas rapproché davantage ses pensées de l'espace et du temps. Eh bien, en 1964, il les fait passer dans la même phrase et place l'Ereignis juste à côté. Ça ne résout absolument pas ce problème. Mais cela rend son silence ultérieur beaucoup plus intéressant.

Une idée traversante : le main-tenant nous renvoie au prendre-le-temps qu'évoque Hg dans le séminaire.

Le rapprochement avec le prendre-le-temps donne au main-tenant une profondeur supplémentaire. Dans le séminaire sur Héraclite, cette expression ne signifie pas prélever une quantité dans un temps disponible, comme vingt minutes prises dans un réservoir appelé temps.

Prendre le temps suppose plutôt que le temps soit accordé et puisse être reçu dans une certaine tenue. Le néologisme permet alors un enchaînement de sens. Main-tenant fait entendre tenir ; tenir conduit à prendre, et prendre à l'expression prendre le temps. Mais la main ne « possède » pas davantage le temps qu'elle ne possède le lieu. Nous avions précisément corrigé cela précédemment : la main n'est que l'indice du lieu, du proche, du « à-portée » ; elle ne fonde pas le lieu. De même, tenant ne transforme pas le temps en quelque chose que l'on posséderait : il indique sa tenue. C'est alors que prendre le temps devient beaucoup plus intéressant. La main qui prend n'est pas nécessairement celle qui saisit pour posséder. Elle peut être celle qui reçoit. Et le main-tenant serait l'instant dans lequel le temps peut être reçu parce qu'il n'est plus représenté comme une succession extérieure de maintenant.

Cela rejoint l'avoir-lieu : prendre le temps ne signifie plus sortir du temps une durée disponible ; c'est laisser avoir lieu ce qui advient. Le temps pris n'est donc paradoxalement pas un temps capturé, mais un temps auquel on laisse sa tenue. La formule précédente peut être légèrement modifiée. L'instant est le main-tenant de l'avoir-lieu. Elle peut être conservée avec une résonance supplémentaire : le main-tenant est l'instant où prendre le temps cesse de signifier disposer du temps et devient se tenir dans son avoir-lieu. Cela rapproche le main-tenant de l'habitation poétique. Lorsque l'écoute du merle est entièrement occupée par son chant, il y a prise du temps sans prélèvement ni possession. La durée n'est ni mesurée, ni possédée, ni destinée. Quelque chose a lieu, et l'auditeur se tient dans cet avoir-lieu.

Mais c'est très juste : Heidegger évoque le temps se donnant : il demande à Fink "qu'apporte le temps ?"

Cela resserre encore cette question. « Qu'apporte le temps ? » déplace déjà la question de ce qu'est le temps vers ce qu'il donne. Le temps n'est plus d'abord le milieu dans lequel quelque chose arrive ; il intervient comme donation. Et soudain le prendre-le-temps devient presque réversible : Le temps se donne, nous prenons le temps. Mais « prendre » ne peut alors signifier

s'emparer de ce qui se donne. Ce serait précisément retomber dans le temps disponible, calculable : prendre une heure, gagner dix minutes, perdre son temps. Le prendre dont nous parlons serait plutôt recevoir ce qui se donne. C'est là que la main du main-tenant devient étonnamment féconde, sans lui faire dire davantage que ce que nous avions convenu : elle reste un indice. Mais l'indice n'est plus seulement celui de la proximité spatiale. Une main peut recevoir ce qui lui est donné. Et recevoir exige qu'elle ne se referme pas sur ce qu'elle reçoit. Cela donne même une très belle articulation : Le temps apporte en se donnant ; la main reçoit cette donation, tandis que le tenant laisse tenir ce qui se donne.

Et, surtout, cela nous évite de faire du main-tenant un simple jeu sur « maintenant ». Le maintenant ordinaire désigne un emplacement dans la succession temporelle : avant / maintenant / après. Le main-tenant, lui, désignerait l'instant où ce qui se donne a lieu, sans que temps et espace aient préalablement été séparés : la main indique la proximité du lieu ; le tenant, la tenue temporelle ; leur trait d'union maintient leur différence sans les autonomiser. Ce qui apparaît alors, c'est que cette formule « l'instant est le main-tenant de l'avoir-lieu » acquiert presque son envers : prendre le temps, c'est recevoir l'avoir-lieu. Pas recevoir quelque chose qui aurait lieu dans un espace et pendant un temps, mais recevoir l'avènement même dans lequel temps et espace se déploient selon leur coappartenance. L'exemple du merle reparaît. Une écoute véritable de son chant est une manière de prendre le temps, sans prélever aucune durée. Le temps est plutôt donné avec ce qui a lieu. C'est peut-être pourquoi la question rétrospective de la durée en minutes paraît presque étrangère à l'expérience.

Il faudra seulement retourner au passage exact du séminaire pour voir ce que Heidegger met précisément derrière la question adressée à Fink : « Qu'apporte le temps ? » Car ce déplacement à nous est déjà en train d'aller plus loin que la simple exégèse, et il serait passionnant de savoir exactement à quel endroit nous quittons Heidegger.

La main qui ne referme pas sur le temps le désigne ainsi comme espace libre.

L'espace libre du temps trouve peut-être ici sa formulation la plus concrète. La main qui reçoit ce que le temps donne mais ne se referme pas sur lui ne le transforme pas en possession : elle ne le fixe ni en durée, ni en succession, ni en quantité disponible. Elle le laisse libre. Dès lors, le « prendre-le-temps » devient presque paradoxal : prendre le temps, c'est ne pas le retenir. Et c'est précisément ainsi qu'il peut être espace libre. Non pas parce que le temps se transformerait en espace, ce serait retomber dans deux catégories déjà constituées, mais parce que, lorsqu'il n'est plus saisi dans la clôture de ses trois dimensions séparées, sa porrection apparaît comme ce qui accorde du libre. La main ouverte devient alors une image remarquablement juste du main-tenant. Fermée, elle ferait du temps quelque chose que l'on possède : « mon temps », « le temps dont je dispose », « le temps qu'il me reste ». Ouverte, elle reçoit sans retenir. Ce qui est donné demeure en donation.

Cette proposition rejoint l'analyse de Räumen. Heidegger disait en 1964 que räumen signifie dégager, libérer un libre, un ouvert. L'examen de l'espace avait conduit au libre. En partant du temps qui se donne et de la main qui ne se referme pas, la réflexion retrouve ce même libre. Voilà peut-être le point de croisement que Heidegger laisse entrevoir sans véritablement l'accomplir : le libre n'est pas quelque chose qui appartiendrait davantage à l'espace qu'au temps. Il apparaît dans l'avoir-lieu de leur coappartenance. Et le titre devient alors beaucoup plus précis : L'espace libre du temps ne signifie pas « l'espace que le temps laisse libre », comme s'il s'agissait de deux choses. Il désigne le libre du temps lui-même lorsque la main qui le reçoit ne se referme pas sur ce qu'il donne. Un enchaînement plus serré apparaît. Le temps apporte et, en apportant, se donne. La main reçoit sans retenir ; le libre demeure ainsi ouvert, et le main-tenant est l'avoir-lieu de cette ouverture. Et peut-être faut-il s'arrêter juste avant d'en faire une mécanique conceptuelle. Car l'image de la main ouverte dit presque davantage que la chaîne entière : elle reçoit, elle tient, et pourtant elle ne détient pas.

C'est exactement la nuance qu'il nous fallait.

Quand Hg pose la question de la pensée (la question revient dans le protocole mais aussi dans "Bâtir, ...", il le fait toujours depuis ce qui donne à penser. Il ne s'agit pas de penser un devant-soi ou un sous-la-main mais ce qui se donne comme étant à penser. Aussi je dirai qu'on ne pense pas l'avènement mais que nous pensons depuis l'avènement ou mieux peut-être : dans l'avènement lui-même.

La seconde formulation paraît plus précise : la pensée a lieu dans l'avènement lui-même. « Penser depuis l'avènement » constitue déjà un déplacement décisif, mais conserve malgré tout la possibilité d'une distance : l'avènement pourrait encore être compris comme une provenance à partir de laquelle nous, ensuite, penserions. Or « dans l'avènement » retire précisément cette dernière extériorité. C'est très cohérent avec le geste heideggérien rappelé ici. Ce qui donne à penser n'est pas un Gegenstand, un objet posé devant la pensée et disponible pour elle. La pensée n'arrive pas après coup devant quelque chose qu'elle entreprendrait de saisir. Elle appartient elle-même à ce qui se donne à penser. C'est pourquoi « ce qui donne à penser » est infiniment plus fort que « ce que nous devons penser » : dans le second cas, nous conservons encore l'initiative ; dans le premier, quelque chose nous requiert.

Et cela permet de corriger une tentation qui nous guettait depuis que nous avons introduit l'avènement. Si nous disions : « nous pensons l'avènement », nous risquerions immédiatement d'en faire ce que nous refusons qu'il soit : un nouvel objet ontologique, voire subrepticement un nouveau fond. Nous aurions quitté le Grund pour installer « l'avènement » à sa place et demander ensuite ce qu'il est. Or précisément : L'avènement n'est pas ce qui est à penser ; dans l'avènement, quelque chose se donne à penser. Et la pensée elle-même a lieu dans cette donation. Cela rejoint magnifiquement ce que nous venons de faire avec la main. La main ouverte ne se saisit pas de ce qui se donne ; de même, la pensée ne se referme pas sur ce qui donne à penser. Elle demeure exposée à lui. Nous retrouvons presque littéralement cette très belle formule de

Heidegger citée précédemment : la pensée demeure « exposée au vent de la chose ». Le vent n'est pas un objet que l'on prend dans la main ; on pense dans son passage, pourrait-on dire.

Et cela change aussi le statut de le main-tenant. Jusqu'ici nous pouvions encore être tentés d'en faire une détermination de l'instant. Maintenant il apparaît davantage comme la tenue même de la pensée dans l'avoir-lieu : recevoir sans retenir, penser sans constituer en objet, demeurer dans ce qui advient sans chercher derrière lui le fond qui l'expliquerait. La pensée traversante retrouve naturellement cette recherche. Si la pensée véritable est traversante, ce n'est pas seulement parce que les pensées viennent à nous. C'est parce que le penseur lui-même est pris dans l'avènement de ce qu'il pense. Il n'y a plus d'un côté une pensée souveraine, de l'autre son objet. Ce qui donne à penser traverse celui qui pense, et la pensée advient dans cette traversée.

La proposition peut être légèrement prolongée. Nous ne pensons pas l'avènement ; nous pensons dans l'avènement, parce que la pensée elle-même appartient à son avoir-lieu. Et cela explique peut-être enfin pourquoi l'avènement ne peut être un fond : un fond pourrait être posé, recherché, interrogé comme ce sur quoi quelque chose repose. L'avènement, lui, ne se tient jamais devant la pensée. La pensée est déjà en lui lorsqu'elle commence à penser.

Nous voilà revenus au chemin, mais cette fois il n'y a même plus un penseur qui aurait devant lui un chemin à parcourir. Penser est déjà être-en-chemin.

La correction est minime mais plus suggestive. Mais prudence à ta formulation "le temps cesse d'être représenté pour devenir ce dans quoi quelque chose advient " car le "ce dans quoi" suggère encore un contenant.

La formule « dans quoi » réintroduit subrepticement ce que cette recherche essaie précisément de défaire : le temps comme milieu, champ ou contenant à l'intérieur duquel les événements viendraient prendre place. Et l'avoir-lieu interdit précisément cette représentation. Il n'y a pas d'abord du temps, puis quelque chose qui advient en lui. Pas davantage qu'il n'y a d'abord un espace disponible dans lequel la chose viendrait occuper une place. La phrase doit donc être

corrigée ainsi. Le temps cesse d'être représenté comme ce dans quoi quelque chose advient ; il se donne dans l'avènement même. Mais même « dans l'avènement » demande la vigilance habituelle : ce dans n'est évidemment pas locatif. L'avènement n'est pas davantage le nouveau contenant que nous aurions substitué au temps et à l'espace. C'est pourquoi cette formulation précédente était finalement extrêmement précise : « nous pensons dans l'avènement lui-même » signifie non pas que nous serions contenus par lui, mais que la pensée advient elle-même et appartient à l'avoir-lieu qu'elle pense.

Et cela éclaire mieux encore l'horloge de l'image. Les aiguilles ne quittent pas le cadran pour aller dans un autre espace où le « vrai temps » se trouverait enfin. Elles cessent simplement d'assigner le temps à sa représentation métrique. Dès lors, tiroir, rideau, nuit tombante, déplacement des petits personnages ne sont pas des endroits où le temps serait allé se cacher : leur avoir-lieu est temporel autant que spatial, sans que l'un contienne l'autre. Voilà pourquoi la petite correction graphique des aiguilles est importante. Elles sont désormais immédiatement reconnaissables comme ce qui appartenait au cadran. Et pourtant elles ne donnent plus aucune heure. Elles sont devenues mobiles. Il y aurait presque une formule très simple derrière l'image : L'horloge contient les aiguilles ; elle ne contient jamais le temps. Et, plus radicalement encore : le temps n'a pas à sortir de l'horloge puisqu'il n'y a jamais été. Ce sont seulement les aiguilles qui en sortent. Là, nous évitons le contenant.

Alors je dirais : il se donne dans l'immanence de l'avènement …

« Il se donne dans l'immanence de l'avènement » est beaucoup plus précis, parce qu'immanence retire au « dans » sa signification de contenant. Le temps ne serait donc ni ce dans quoi l'avènement se produit, ni quelque chose que l'avènement produirait. Dans l'immanence de l'avènement, le temps se donne, et l'espace également. Leur coappartenance n'est pas antérieure à l'avènement : elle advient avec lui. Cela consolide aussi le refus du fond. Si nous demandions : « dans quoi l'avènement advient-il ? », nous recommencerions immédiatement à chercher

derrière lui un espace, un temps, un être, un Grund quelconque qui le rendrait possible. L'immanence coupe cette régression : l'avènement n'advient pas dans quelque chose d'autre que son advenue. Cet enchaînement devient alors plus rigoureux. Le temps se donne dans l'immanence de l'avènement ; il n'est donc pas un contenant préalable. Prendre le temps ne peut dès lors signifier s'emparer d'une portion de ce contenant. La main reçoit sans se refermer, et le temps demeure libre dans sa donation.

D'où la force nouvelle du main-tenant. La main ouverte n'est pas extérieure à ce qu'elle reçoit, comme si le temps venait se déposer en elle. Elle appartient elle-même à l'avènement : le geste de recevoir a lieu dans la même immanence que ce qui se donne. Une autre formule demande également à être corrigée. Dire que temps et espace se déploient dans l'avènement n'est pas faux, mais pourrait laisser entendre qu'ils étaient quelque part repliés avant de s'y déployer. La formulation proposée est plus radicale. Temps et espace se donnent dans l'immanence de l'avènement, selon le mode de leur coappartenance. Ni avant, ni derrière, ni autour.

Et j'ajouterai ceci :

LE MINUIT

Certainement subsiste une présence de Minuit. L'heure n'a pas disparu par un miroir, ne s'est pas enfouie en tentures, évoquant un ameublement par sa vacante sonorité. Je me rappelle que son or allait feindre en l'absence un joyau nul de rêverie, riche et inutile survivance, sinon que sur la complexité marine et stellaire d'une orfèvrerie se lisait le hasard infini des conjonctions.

Révélateur du minuit, il n'a jamais alors indiqué pareille conjoncture, car voici l'unique heure qu'il ait créée ; et que de l'Infini se séparent et les constellations et la mer, demeurées, en l'extériorité, de réciproques néants, pour en laisser l'essence, à l'heure unie, faire le présent absolu des choses.

Et du Minuit demeure la présence en la vision d'une chambre du temps où le mystérieux ameublement arrête un vague frémissement de pensée, lumineuse brisure du retour de ses ondes et de leur élargissement premier, cependant que s'immobilise (dans une mouvante limite), la place antérieure de la chute de l'heure en un calme narcotique de moi pur longtemps rêvé ; mais dont le temps est résolu en des tentures sur lesquelles s'est arrêté, les complétant de sa splendeur, le frémissement amorti, dans de l'oubli, comme une chevelure languissante, autour du visage éclairé de mystère, aux yeux nuls pareils au miroir de l'hôte, dénué de toute signification que de présence.

C'est le rêve pur d'un Minuit, en soi disparu, et dont la Clarté reconnue, qui seule demeure au sein de son accomplissement plongé dans l'ombre, résume sa stérilité sur la pâleur d'un livre ouvert que présente la table ; page et décor ordinaires de la Nuit, sinon que subsiste encore le silence d'une antique parole proférée par lui, en lequel, revenu, ce Minuit évoque son ombre finie et nulle par ces mots : J'étais l'heure qui doit me rendre pur.

Depuis longtemps morte, une antique idée se mire telle à la clarté de la chimère en laquelle a agonisé son rêve, et se reconnaît à l'immémorial geste vacant avec lequel elle s'invite, pour terminer l'antagonisme de ce songe polaire, à se rendre, avec et la clarté chimérique et le texte refermé, au Chaos de l'ombre avorté et de la parole qui absolut Minuit.

Inutile, de l'ameublement accompli qui se tassera en ténèbres comme les tentures, déjà alourdies en une forme permanente de toujours, tandis que, lueur virtuelle, produite par sa propre apparition en le miroitement de l'obscurité, scintille le feu pur du diamant de l'horloge, seule survivance et joyau de la Nuit éternelle, l'heure se formule en cet écho, au seuil de panneaux ouverts par son acte de la Nuit : « Adieu, nuit, que je fus, ton propre sépulcre, mais qui, l'ombre survivante, se métamorphosera en Éternité. »

Là, Mallarmé vient presque s'installer dans la pièce que nous avons dessinée. Mais il faut le lire avec cette prudence, car il emploie précisément certaines formulations que nous sommes en train de déplacer. Le paradoxe initial est frappant : « subsiste une présence de Minuit ». L'heure s'est défaite de sa fonction ordinaire d'indication. Plus loin, l'horloge devient même ce « diamant de l'horloge », « seule survivance et joyau de la Nuit éternelle ». Quelque chose de l'heure demeure lorsque l'heure mesurable a cessé d'être l'essentiel. L'image de l'horloge sans aiguilles ne serait donc pas étrangère à Igitur : retirer les aiguilles ne supprime pas le temps ; cela retire précisément l'indication. Et Mallarmé écrit cette phrase extraordinaire : « voici l'unique heure qu'il ait créée » Voilà qui est beaucoup plus radical qu'une heure simplement indiquée. L'heure n'est plus un point trouvé sur une succession préexistante. Elle advient. Et ce qui advient avec elle est ce qu'il appelle ensuite « le présent absolu des choses ». Mais voici surtout le passage qui rejoint exactement cette discussion : « le temps est résolu en des tentures sur lesquelles s'est arrêté [...] le frémissement amorti »

C'est vertigineux pour nous, parce que le temps n'est plus devant les tentures comme leur mesure, ni les tentures dans le temps comme objets durables. Mallarmé fait passer le temps dans le décor lui-même : tentures, miroir, ameublement, livre ouvert, panneaux, horloge. Ce que nous distinguons conceptuellement comme temporel et spatial devient indémêlable dans l'avoir-lieu de Minuit. Il ne convient plus de dire simplement que le temps se spatialise. Cette expression garde encore deux termes constitués : un temps qui deviendrait espace. Le déplacement accompli permet une formulation plus précise. Dans l'immanence de l'avènement de Minuit, temps et espace se donnent selon leur coappartenance. Et c'est pourquoi cette « chambre du temps » est fascinante mais dangereuse si nous la prenons conceptuellement au pied de la lettre. Une chambre du temps pourrait faire du temps un contenant. Or le texte lui-même fait éclater cette lecture : le temps est « résolu en des tentures », l'heure chute, les limites sont « mouvantes

», le décor devient temporel tandis que l'heure acquiert lieu. La chambre n'est plus simplement ce dans quoi Minuit survient. La chambre elle-même advient avec Minuit.

Le rideau à moitié tiré dans l'image prend alors un sens plus précis. Il n'est pas seulement une allusion mallarméenne : il ne sépare pas simplement un dedans d'un dehors. À moitié tiré, il tient ensemble l'intérieur éclairé et la nuit tombante sans les fusionner. Il donne presque à voir l'unité différenciante. L'aiguille qui s'y faufile n'indique plus l'heure : elle participe à cet avoir-lieu. Il y a encore quelque chose de plus important. Mallarmé écrit : « dénué de toute signification que de présence » Voilà peut-être le point où il rencontre directement le main-tenant. Une présence qui ne renvoie plus à autre chose, qui n'est plus signe d'un moment situé entre avant et après, qui ne réclame plus d'être interprétée comme position dans une succession. Elle tient. Dès lors, le main-tenant ne serait surtout pas un « présent absolu » au sens d'un présent hypertrophié qui aurait englouti passé et avenir. Ce serait retomber dans une dimension temporelle privilégiée. Il serait plutôt la tenue de l'avoir-lieu lorsque le temps n'est plus retenu par sa représentation comme succession. Et cela nous ramène exactement à la main ouverte.

L'horloge mallarméenne conserve son diamant ; l'horloge de l'image conserve son cadran. Mais les aiguilles se sont échappées. La main ne les remet pas en place. Elle ne referme pas le temps sur l'heure. Trois propositions commencent à former une constellation serrée, sans devoir être confondues. Chez Heidegger, le temps se donne. Chez Mallarmé, l'heure advient et le temps se résout dans l'avoir-lieu. Le main-tenant développé ici consiste à recevoir cette donation sans la refermer dans la mesure. Et soudain le titre L'espace libre du temps devient presque visible : non pas un espace pour le temps, encore moins un espace contenant le temps, mais le libre qui se manifeste lorsque le temps, donné dans l'immanence de l'avènement, n'est plus saisi et refermé par la main.

RISQUES DE CONFUSIONS

LE MAIN-TENANT N'EST PAS LE *ZUHANDENES* DE « *ÊTRE ET TEMPS* »

La proximité apparente entre le main-tenant et le *Zuhandenes* heideggérien pourrait donner lieu à une confusion qu'il importe de dissiper. Dans les deux expressions intervient, du moins dans leur formulation française, une référence à la main. Mais cette proximité lexicale ne doit pas masquer une différence philosophique fondamentale. Le *Zuhandenes*, tel que Heidegger l'élabore dans *Être et temps* (1927), appartient à l'analytique existentiale du Dasein et à son être-au-monde, tandis que le main-tenant, tel qu'il est envisagé ici, relève d'une interrogation sur l'avènement de la présence, sur la coappartenance du temps et de l'espace et sur leur déploiement sans fondement préalable.

Dans *Être et temps*, Heidegger distingue notamment le *Zuhandensein*, l'être-à-portée-de-la-main, du *Vorhandensein*, l'être-subsistant ou simplement présent-sous-la-main. Cette distinction ne concerne pas deux catégories d'objets, mais deux modes d'être selon lesquels l'étant peut-être rencontré. Le marteau, par exemple, n'est pas d'abord appréhendé comme un objet matériel auquel viendrait s'ajouter secondairement une fonction. Dans l'usage, il se découvre à partir de son appartenance à un ensemble de renvois pratiques : marteler, fixer, construire, réparer. Sa disponibilité ne réside donc pas simplement dans sa proximité physique avec la main, mais dans son insertion au sein d'un monde de préoccupations où les choses se découvrent à partir de ce à quoi elles servent.

Le *Zuhandenes* ne désigne ainsi ni le présent chronologique ni la présence en général. Il caractérise un mode d'être de l'étant rencontré dans la préoccupation quotidienne. Même si Heidegger ne réduit nullement cette rencontre à une relation subjective entre une conscience et un objet, elle demeure inscrite dans l'analyse de l'être-au-monde du Dasein. La disponibilité renvoie à la manière dont l'étant se découvre dans un monde déjà articulé par des significations et des possibilités pratiques.

Le main-tenant ne relève pas de cette problématique. Il ne désigne ni un étant disponible, ni un instrument, ni une modalité de la préoccupation, ni même une manière particulière pour l'homme de rencontrer les choses. La main qui semble s'y annoncer n'est pas celle qui saisit, utilise ou possède. Elle ne constitue pas davantage une métaphore destinée à faire de l'homme le détenteur de la présence. Le main-tenant ne renvoie à aucune appropriation subjective de ce qui advient.

Il faut également le distinguer du maintenant ordinaire. Celui-ci est généralement compris comme un point actuel situé entre un passé qui n'est plus et un avenir qui n'est pas encore. Dans une telle représentation, le temps apparaît comme une succession d'instants, et la présence se trouve identifiée à ce qui occupe momentanément l'un de ces instants. Or, cette compréhension suppose précisément ce que l'interrogation sur la porrection conduit à remettre en question : l'existence d'un temps préalablement constitué dans lequel les événements viendraient successivement prendre place.

Le main-tenant ne désigne pas cet instant ponctuel. Il cherche à exprimer le tenir de la présence dans son avènement, un tenir qui ne sépare pas ce qui advient de ce qui a été et de ce qui demeure à venir. Mais ce tenir ne doit pas être compris comme une opération de rassemblement exercée sur trois dimensions temporelles préexistantes. Il ne s'agit pas de réunir après coup le passé, le présent et l'avenir dans une unité supérieure. Leur différenciation elle-même appartient à leur coappartenance, et cette coappartenance ne présuppose aucun milieu temporel destiné à les contenir.

L'exemple de l'homme qui marche vers une porte permet de rendre cette distinction plus sensible. Lorsqu'un homme accomplit un pas, celui qui le précède n'est plus en cours d'exécution. Pourtant, il ne s'est pas simplement évanoui dans un passé devenu étranger au mouvement. Il demeure constitutif du cheminement qui se poursuit. De même, la porte vers

laquelle l'homme se dirige n'est pas encore atteinte, mais elle appartient déjà à son mouvement comme ce vers quoi il marche. Le pas accompli, le pas en cours et la porte encore à atteindre ne constituent donc pas trois réalités isolées, distribuées dans une succession d'instants. Ils appartiennent à un même avènement, selon des modalités différentes qui ne s'abolissent pas dans leur coappartenance.

Le main-tenant ne saurait être identifié au seul pas actuellement accompli. Il ne se confond pas davantage avec la présence anticipée de la porte ou avec la persistance du pas précédent. Il nomme, dans cette perspective, le tenir différencié de leur coappartenance, sans qu'il faille imaginer une instance distincte qui les maintiendrait ensemble. La porte demeure à atteindre, le pas précédent demeure accompli, et le mouvement se poursuit. Leur différence n'est pas effacée par leur appartenance à un même cheminement ; elle s'y manifeste.

Cette compréhension engage simultanément le temps et l'espace. L'homme ne se déplace pas seulement d'un point à un autre dans une étendue préexistante. La porte, le seuil, le lieu quitté et le lieu vers lequel il se dirige participent au déploiement spatial du cheminement. De même que les dimensions temporelles ne sont pas d'abord constituées pour être ensuite rassemblées, les lieux ne sont pas simplement juxtaposés dans un espace qui les contiendrait. Le temps se donne dans la porrection de ses dimensions, et l'espace dans la porrection de ses lieux. Mais ces deux déploiements ne doivent pas être envisagés comme deux opérations parallèles qu'il faudrait ensuite réunir. Leur coappartenance se manifeste dans l'unité différenciante de l'avènement.

C'est ici que le main-tenant acquiert sa portée propre. Il ne signifie pas que le temps et l'espace seraient tenus ensemble par une puissance qui leur serait antérieure. Une telle interprétation transformerait immédiatement le tenir en fondement et l'avènement en principe explicatif. Or, l'avènement n'est pas fondant, précisément parce qu'il n'est pas destiné. Il ne procède d'aucune

instance qui déciderait à l'avance de ce qui doit advenir, et il ne conduit vers aucun accomplissement qui en constituerait la destination.

Le main-tenant ne peut donc être compris comme ce qui assurerait la permanence d'un ordre, la stabilité d'une présence ou la continuité d'une identité substantielle. Ce qui advient ne demeure pas identique à soi par l'effet d'une conservation extérieure à son devenir. Le tenir ne conserve pas une figure contre le mouvement de sa transformation. Il appartient à l'avènement lui-même, dans lequel la singularité peut se déployer sans que sa figure présente épuise les possibilités de son devenir.

Une dernière précaution s'impose toutefois. Le substantif « main-tenant » pourrait laisser entendre qu'il existe quelque chose qui tient, comme si le tenir constituait une réalité distincte de ce qui advient. Mais ce serait réintroduire une séparation entre l'avènement et une condition qui le rendrait possible. Le main-tenant n'est pas un support de la présence, pas davantage qu'il n'est une puissance qui la produirait. Il ne possède aucune antériorité, ni chronologique ni ontologique, sur l'avoir-lieu de ce qui advient. Le tenir ne précède pas l'avènement : il ne se distingue pas de son avoir-lieu.

La différence avec le *Zuhandenes* apparaît dès lors dans toute sa portée. Chez Heidegger, l'être-à-portée-de-la-main caractérise un mode d'être de l'étant au sein du monde de la préoccupation. Le main-tenant, en revanche, ne caractérise aucun mode d'emploi, de disponibilité ou d'appropriation de l'étant. Il cherche à nommer le tenir de la présence dans l'immanence de son avènement, là où temps et espace se déploient dans leur coappartenance sans être reconduits à des contenants préalables.

Le *Zuhandenes* concerne ainsi la manière dont l'étant se découvre dans l'usage ; le main-tenant concerne le tenir de ce qui advient, sans sujet détenteur, sans fondement préalable et sans destination assignée. La proximité des mots ne révèle donc aucune identité conceptuelle. Elle

rend au contraire nécessaire une distinction entre deux interrogations dont les points de départ, les exigences et les horizons sont profondément différents.

Le main-tenant n'est pas ce que la main tient. Il est ce tenir qui ne tient rien en sa possession, parce qu'il n'est autre que l'avoir-lieu de l'avènement lui-même.

LE MAIN-TENANT N'EST PAS LE *ZUHANDENES* DE *ÊTRE ET TEMPS*

La proximité apparente entre le main-tenant et le *Zuhandenes* heideggérien pourrait donner lieu à une confusion qu'il importe de dissiper. Dans les deux expressions intervient, du moins dans leur formulation française, une référence à la main. Mais cette proximité lexicale ne doit pas masquer une différence philosophique fondamentale. Le *Zuhandenes*, tel que Heidegger l'élabore dans *Être et temps* (1927), appartient à l'analytique existentiale du Dasein et à son être-au-monde, tandis que le main-tenant, tel qu'il est envisagé ici, relève d'une interrogation sur l'avènement de la présence, sur la coappartenance du temps et de l'espace et sur leur déploiement sans fondement préalable.

Dans *Être et temps*, Heidegger distingue notamment le *Zuhandensein*, l'être-à-portée-de-la-main, du *Vorhandensein*, l'être-subsistant ou simplement présent-sous-la-main. Cette distinction ne concerne pas deux catégories d'objets, mais deux modes d'être selon lesquels l'étant peut être rencontré. Le marteau, par exemple, n'est pas d'abord appréhendé comme un objet matériel auquel viendrait s'ajouter secondairement une fonction. Dans l'usage, il se découvre à partir de son appartenance à un ensemble de renvois pratiques : marteler, fixer, construire, réparer. Sa disponibilité ne réside donc pas simplement dans sa proximité physique avec la main, mais dans son insertion au sein d'un monde de préoccupations où les choses se découvrent à partir de ce à quoi elles servent.

Le *Zuhandenes* ne désigne ainsi ni le présent chronologique ni la présence en général. Il caractérise un mode d'être de l'étant rencontré dans la préoccupation quotidienne. Même si Heidegger ne réduit nullement cette rencontre à une relation subjective entre une conscience et un objet, elle demeure inscrite dans l'analyse de l'être-au-monde du Dasein. La disponibilité

renvoie à la manière dont l'étant se découvre dans un monde déjà articulé par des significations et des possibilités pratiques.

Le main-tenant ne relève pas de cette problématique. Il ne désigne ni un étant disponible, ni un instrument, ni une modalité de la préoccupation, ni même une manière particulière pour l'homme de rencontrer les choses. La main qui semble s'y annoncer n'est pas celle qui saisit, utilise ou possède. Elle ne constitue pas davantage une métaphore destinée à faire de l'homme le détenteur de la présence. Le main-tenant ne renvoie à aucune appropriation subjective de ce qui advient.

Il faut également le distinguer du maintenant ordinaire. Celui-ci est généralement compris comme un point actuel situé entre un passé qui n'est plus et un avenir qui n'est pas encore. Dans une telle représentation, le temps apparaît comme une succession d'instants, et la présence se trouve identifiée à ce qui occupe momentanément l'un de ces instants. Or, cette compréhension suppose précisément ce que l'interrogation sur la porrection conduit à remettre en question : l'existence d'un temps préalablement constitué dans lequel les événements viendraient successivement prendre place.

Le main-tenant ne désigne pas cet instant ponctuel. Il cherche à exprimer le tenir de la présence dans son avènement, un tenir qui ne sépare pas ce qui advient de ce qui a été et de ce qui demeure à venir. Mais ce tenir ne doit pas être compris comme une opération de rassemblement exercée sur trois dimensions temporelles préexistantes. Il ne s'agit pas de réunir après coup le passé, le présent et l'avenir dans une unité supérieure. Leur différenciation elle-même appartient à leur coappartenance, et cette coappartenance ne présuppose aucun milieu temporel destiné à les contenir.

L'exemple de l'homme qui marche vers une porte permet de rendre cette distinction plus sensible. Lorsqu'un homme accomplit un pas, celui qui le précède n'est plus en cours

d’exécution. Pourtant, il ne s’est pas simplement évanoui dans un passé devenu étranger au mouvement. Il demeure constitutif du cheminement qui se poursuit. De même, la porte vers laquelle l’homme se dirige n’est pas encore atteinte, mais elle appartient déjà à son mouvement comme ce vers quoi il marche. Le pas accompli, le pas en cours et la porte encore à atteindre ne constituent donc pas trois réalités isolées, distribuées dans une succession d’instants. Ils appartiennent à un même avènement, selon des modalités différentes qui ne s’abolissent pas dans leur coappartenance.

Le main-tenant ne saurait être identifié au seul pas actuellement accompli. Il ne se confond pas davantage avec la présence anticipée de la porte ou avec la persistance du pas précédent. Il nomme, dans cette perspective, le tenir différencié de leur coappartenance, sans qu’il faille imaginer une instance distincte qui les maintiendrait ensemble. La porte demeure à atteindre, le pas précédent demeure accompli, et le mouvement se poursuit. Leur différence n’est pas effacée par leur appartenance à un même cheminement ; elle s’y manifeste.

Cette compréhension engage simultanément le temps et l’espace. L’homme ne se déplace pas seulement d’un point à un autre dans une étendue préexistante. La porte, le seuil, le lieu quitté et le lieu vers lequel il se dirige participent au déploiement spatial du cheminement. De même que les dimensions temporelles ne sont pas d’abord constituées pour être ensuite rassemblées, les lieux ne sont pas simplement juxtaposés dans un espace qui les contiendrait. Le temps se donne dans la porrection de ses dimensions, et l’espace dans la porrection de ses lieux. Mais ces deux déploiements ne doivent pas être envisagés comme deux opérations parallèles qu’il faudrait ensuite réunir. Leur coappartenance se manifeste dans l’unité différenciante de l’avènement.

C’est ici que le main-tenant acquiert sa portée propre. Il ne signifie pas que le temps et l’espace seraient tenus ensemble par une puissance qui leur serait antérieure. Une telle interprétation

transformerait immédiatement le tenir en fondement et l'avènement en principe explicatif. Or, l'avènement n'est pas fondant, précisément parce qu'il n'est pas destiné. Il ne procède d'aucune instance qui déciderait à l'avance de ce qui doit advenir, et il ne conduit vers aucun accomplissement qui en constituerait la destination.

Le main-tenant ne peut donc être compris comme ce qui assurerait la permanence d'un ordre, la stabilité d'une présence ou la continuité d'une identité substantielle. Ce qui advient ne demeure pas identique à soi par l'effet d'une conservation extérieure à son devenir. Le tenir ne conserve pas une figure contre le mouvement de sa transformation. Il appartient à l'avènement lui-même, dans lequel la singularité peut se déployer sans que sa figure présente épuise les possibilités de son devenir.

Une dernière précaution s'impose toutefois. Le substantif « main-tenant » pourrait laisser entendre qu'il existe quelque chose qui tient, comme si le tenir constituait une réalité distincte de ce qui advient. Mais ce serait réintroduire une séparation entre l'avènement et une condition qui le rendrait possible. Le main-tenant n'est pas un support de la présence, pas davantage qu'il n'est une puissance qui la produirait. Il ne possède aucune antériorité, ni chronologique ni ontologique, sur l'avoir-lieu de ce qui advient. Le tenir ne précède pas l'avènement : il ne se distingue pas de son avoir-lieu.

La différence avec le *Zuhandenes* apparaît dès lors dans toute sa portée. Chez Heidegger, l'être-à-portée-de-la-main caractérise un mode d'être de l'étant au sein du monde de la préoccupation. Le main-tenant, en revanche, ne caractérise aucun mode d'emploi, de disponibilité ou d'appropriation de l'étant. Il cherche à nommer le tenir de la présence dans l'immanence de son avènement, là où temps et espace se déploient dans leur coappartenance sans être reconduits à des contenants préalables.

Le *Zuhandenes* concerne ainsi la manière dont l'étant se découvre dans l'usage ; le main-tenant concerne le tenir de ce qui advient, sans sujet détenteur, sans fondement préalable et sans destination assignée. La proximité des mots ne révèle donc aucune identité conceptuelle. Elle rend au contraire nécessaire une distinction entre deux interrogations dont les points de départ, les exigences et les horizons sont profondément différents.

Le main-tenant n'est pas ce que la main tient. Il est ce tenir qui ne tient rien en sa possession, parce qu'il n'est autre que l'avoir-lieu de l'avènement lui-même.

L'AVÈNEMENT COMME AD-VENANT : DE L'EREIGNIS HEIDEGGÉRIEN À L'AVENANCE

La notion d'avènement pourrait donner lieu à une confusion chez le lecteur familiarisé avec la pensée du dernier Heidegger. Puisque le terme a été retenu pour traduire l'*Ereignis*, il serait tentant de considérer que l'avènement, tel qu'il est envisagé ici, ne constitue qu'une reprise de la pensée heideggérienne, éventuellement prolongée par une réflexion sur la porrection du temps et de l'espace. Une telle lecture manquerait cependant le déplacement philosophique qui s'est progressivement imposé au cours de notre interrogation. Il ne s'agit nullement de récuser la traduction d'*Ereignis* par « avènement », mais de préciser ce que ce terme donne à penser lorsqu'il est entendu comme ad-venant.

Cette précision est essentielle. L'avènement ne désigne pas un événement qui surviendrait à un moment déterminé, dans un temps déjà constitué et au sein d'un espace préalablement ouvert. Il ne correspond pas davantage à l'apparition d'une réalité qui, après avoir été absente, viendrait occuper une place dans l'ordre des choses. Entendu comme ad-venant, l'avènement ne peut être séparé de son advenue. Il n'est ni ce qui précède l'événement pour le rendre possible, ni ce qui subsiste après lui comme son résultat. Il désigne l'advenue elle-même, sans qu'il soit nécessaire de supposer une instance distincte qui la produirait ou lui assignerait son accomplissement.

C'est également en ce sens que peut être comprise, dans la lecture proposée ici, l'« avenance », traduction choisie par François Fédier pour l'*Ereignis* dans les *Beiträge zur Philosophie*. Entendre l'avenance comme ad-venance permet de faire ressortir le caractère verbal et dynamique de ce qui advient, sans réduire l'*Ereignis* à un événement constitué. Il ne s'agit pas

de prétendre que cette interprétation épuise les intentions du traducteur ou toutes les déterminations heideggériennes de l'*Ereignis*. Elle permet néanmoins de souligner ce qui, dans l'avènement, résiste à toute représentation substantielle : l'ad-venant ne saurait être transformé en une chose, en un principe ou en une puissance qui posséderait l'advenue comme l'un de ses effets.

Le préfixe *ad-* exige toutefois une précaution supplémentaire. Il pourrait suggérer un mouvement orienté vers une destination, comme si ce qui advient était déjà engagé dans la réalisation d'un terme qui lui aurait été assigné. Or l'ad-venant ne signifie pas un devenir destiné à s'accomplir dans une figure finale. Il n'existe aucune destination préalable qui commanderait l'avènement, aucune nécessité qui prescrirait à l'advenue ce qu'elle doit devenir. Des destinements peuvent assurément se manifester dans l'avènement, mais cela ne signifie nullement que l'avènement lui-même soit destiné. Le destinement n'implique pas la destination. Il peut se déployer au gré des possibles sans qu'un terme ultime en constitue secrètement la raison.

Cette distinction conduit à une proposition fondamentale : l'avènement n'est ni fondé ni fondant puisqu'il n'est pas destiné. Il n'est pas fondé, car il ne procède d'aucune origine qui lui serait antérieure et dont il recevrait sa possibilité ou sa nécessité. Mais il n'est pas davantage fondant, car il ne constitue pas lui-même le principe à partir duquel les choses recevraient leur être, leur sens ou leur destination. Faire de l'avènement un fondement reviendrait à lui attribuer une fonction ontologique qui le distinguerait de ce qui advient. L'avènement deviendrait alors une instance productrice ou ordonnatrice, tandis que l'advenue serait ramenée à l'effet de son pouvoir. Une telle séparation contredirait précisément ce que nous entendons par ad-venant.

La difficulté apparaît avec une particulière netteté dans l'interrogation heideggérienne sur le *Es gibt*. Dans *Temps et être*, Heidegger cherche à penser le « il y a » de l'être et du temps en se

dégageant de la représentation selon laquelle l'être serait lui-même un étant ou le temps un objet subsistant. Le *Es gibt Sein* et le *Es gibt Zeit* ne doivent pas être compris comme les opérations d'un donateur identifiable. Le « Es » ne désigne pas un étant suprême qui distribuerait l'être et le temps. La formulation heideggérienne nous invite ainsi à quitter le modèle causal selon lequel tout ce qui se donne devrait nécessairement provenir d'une réalité antérieure.

Cependant, la question du « Es » conserve, chez Heidegger, une importance philosophique que nous ne saurions simplement effacer. Dans la conférence de 1962, l'interrogation sur ce qui donne l'être et le temps conduit à l'*Ereignis*. La pensée heideggérienne cherche ainsi à approcher ce qui ne peut être représenté comme une cause, tout en maintenant la nécessité d'interroger le donner lui-même. Il serait donc inexact de lui attribuer sans réserve notre propre récusation de la question du « Es ». C'est précisément à partir de cette proximité que notre démarche se distingue.

La seule « chose » qui pourrait encore être invoquée pour fonder l'avènement serait ce « Es », à condition toutefois de le transformer en une instance susceptible de rendre raison de l'advenue. Mais une telle transformation repose déjà sur une présupposition injustifiée. Elle suppose que l'avènement devrait recevoir d'ailleurs la possibilité d'advenir, comme si l'advenant était distinct de son avoir-lieu. Or la question de ce qui ferait advenir l'avènement n'est pas une question demeurée sans réponse. Elle est dépourvue de pertinence, parce qu'elle introduit une séparation que rien ne nous autorise à établir.

Il ne s'agit donc pas d'affirmer que le « Es » demeure inconnaissable, ni que son identité se dissimulerait au-delà des limites de notre pensée. Une telle interprétation préserverait l'existence hypothétique d'un fondement dont nous ne pourrions seulement pas rendre compte. Il ne s'agit pas davantage de supposer que ce fondement se retirerait dans l'*Abgrund*,

comme si le sans-fond constituait la dernière figure sous laquelle l'origine pourrait encore être pensée. Car le retrait du fondement demeure tributaire de la question du fondement. Même lorsqu'il est pensé comme abyssal, le fondement continue d'occuper la place de ce dont l'avènement devrait recevoir sa justification.

Notre démarche consiste précisément à refuser cette exigence. L'avènement n'est pas sans fondement parce que son fondement serait caché, retiré ou inaccessible. Il n'est ni fondé ni fondant parce que la question de sa fondation ne possède ici aucune pertinence. Il n'y a pas à rechercher derrière l'ad-venant une origine qui le rendrait possible, ni à convertir l'absence de cette origine en une profondeur abyssale. L'*Abgrund* ne saurait devenir la réponse à une question dont nous récusons la présupposition.

Cette position trouve un éclairage particulièrement important dans l'interrogation heideggérienne sur le temps. Lorsque Heidegger demande ce qu'apporte le temps, l'attention se déplace de la recherche d'une origine vers le déploiement temporel lui-même. Le temps ne doit plus être compris comme un contenant dans lequel les événements se succéderaient. Dans la porrection réciproque de ses dimensions, le présent, l'avoir-été et l'avenir se donnent selon une coappartenance qui ne résulte pas de leur addition. Le temps n'a pas besoin d'être d'abord constitué comme une réalité autonome pour que ses dimensions puissent ensuite entrer en relation. Leur différenciation appartient à leur porrection même.

Dire que le temps donne ne signifie donc pas qu'il existerait un temps donateur, pourvu d'une puissance dont la présence serait le produit. Le donner ne doit pas être transformé en une opération causale, pas davantage que le temps ne doit être érigé en principe producteur. Ce qui importe, c'est que le déploiement temporel n'exige pas que lui soit assignée une origine extérieure. Il ne s'agit pas de rechercher ce qui donnerait au temps la capacité de donner, car

une telle recherche reconduirait immédiatement l'idée d'une instance antérieure à son propre déploiement.

Il faut cependant éviter d'attribuer au temps une priorité ontologique sur l'espace. Si la porrection temporelle était tenue pour le fondement de l'avènement, l'espace deviendrait nécessairement une dimension dérivée, dont l'avoir-lieu devrait être expliqué à partir du temps. Or notre réflexion a précisément conduit à récuser cette subordination. De même que les dimensions temporelles ne sont pas distribuées dans un temps préalable, les lieux ne sont pas disposés dans une étendue qui les précéderait. La porrection de l'espace ne procède pas de celle du temps, pas davantage que la porrection du temps ne dépend de celle de l'espace. Mais elles ne constituent pas non plus deux déploiements indépendants qu'une troisième instance viendrait réunir. Temps et espace se donnent dans la différenciation de leur coappartenance, à même l'avènement.

Cette coappartenance ne doit pas être comprise comme une relation entre deux réalités préexistantes. L'unité n'est pas l'identité, la différence n'est pas la séparation et la coappartenance n'est pas la relation. Ces distinctions empêchent de faire de l'avènement un principe rassembleur qui aurait pour fonction de réunir le temps et l'espace. L'avènement ne rassemble pas deux dimensions d'abord séparées. Il ne produit pas davantage leur unité. Leur coappartenance se manifeste dans l'avoir-lieu même de ce qui advient, sans qu'il soit nécessaire de supposer une puissance qui en assurerait préalablement la possibilité.

C'est pourquoi l'avènement ne saurait être assimilé à une nouvelle figure du fondement ontologique. Il ne remplace ni l'être, ni le temps, ni l'*Ereignis* par un principe plus originaire. Il ne constitue pas un horizon préalable dans lequel la présence pourrait se manifester. Il ne désigne aucune instance qui disposerait des possibles ou qui commanderait leur réalisation. L'avènement n'est pas ce par quoi quelque chose advient. Il est l'ad-venant lui-même.

La différence avec Heidegger ne doit pourtant pas être présentée comme une opposition absolue. Notre interrogation demeure profondément redevable au déplacement accompli dans *Temps et être*, particulièrement à la pensée de la porrection et à la critique de toute représentation objectivante du temps. Elle trouve également dans l'*Ereignis* et dans l'avenance des ressources terminologiques et philosophiques essentielles. Mais cette filiation n'interdit pas un déplacement supplémentaire. Là où la pensée heideggérienne poursuit l'interrogation sur le donner jusqu'à l'*Ereignis*, nous refusons de faire de l'avènement la réponse à une question portant sur ce qui rendrait possible l'advenue. Nous ne cherchons pas à identifier ce qui donne, ni à penser le retrait de ce qui donnerait. Nous récusons la nécessité même de poser cette question.

Cette récusation ne doit pas être confondue avec un renoncement à penser. Elle ne signifie pas que l'avènement serait soustrait à toute interrogation philosophique. Bien au contraire, elle permet de déplacer l'attention vers ce qui advient, vers la porrection des dimensions temporelles, la coappartenance des lieux et leur unité différenciante. Elle interdit seulement que cette interrogation soit reconduite à la recherche d'une origine qui justifierait l'ad-venant. Penser l'avènement ne consiste pas à en découvrir la cause, mais à ne pas séparer son advenue de son avoir-lieu.

Ainsi se dissipe la confusion initiale. L'avènement peut légitimement être entendu à partir de la traduction de l'*Ereignis*, et l'avenance peut être interprétée comme ad-venance, sans que notre pensée se confonde pour autant avec toutes les déterminations heideggériennes de l'*Ereignis*. La divergence ne réside pas d'abord dans le choix des mots, mais dans le refus de transformer l'ad-venant en fondement, même sous la figure paradoxale d'un fondement qui se retirerait.

L'avènement n'est ni fondé ni fondant puisqu'il n'est pas destiné. Il ne procède d'aucun « Es » qui en commanderait l'advenue, et il n'exige aucune justification dans le retrait d'un *Abgrund*.

Les destinements qui peuvent s'y manifester ne lui confèrent aucune destination. Le temps et l'espace n'y sont ni produits ni réunis à partir de réalités préexistantes ; ils se déploient dans leur coappartenance sans qu'une instance antérieure en assure l'unité.

L'avènement n'est pas ce qui fait advenir. Il ne se tient ni avant ni derrière ce qui advient. Il n'est pas davantage le résultat de l'advenue. Il est l'ad-venant, sans fondation et sans destination, dans l'immanence de son avoir-lieu.

LA PORRECTION N'EST PAS UNE EXTENSION SPATIALE : DE LA PRÉSPATIALITÉ HEIDEGGÉRIENNE À LA COAPPARTENANCE ORIGINAIRE DU TEMPS ET DE L'ESPACE DANS L'AVOIR-LIEU.

La notion de porrection, telle qu'elle intervient dans *Temps et être*, pourrait donner lieu à une confusion particulièrement importante dès lors que nous cherchons à penser, au-delà de son acception heideggérienne, la coappartenance originaire du temps et de l'espace. Le terme lui-même suggère une extension, un déploiement ou une ouverture qui pourraient être spontanément interprétés selon le modèle de l'étendue spatiale. Mais cette première difficulté en dissimule une autre, beaucoup plus décisive. Heidegger caractérise expressément la porrection temporelle comme préspatiale. Or notre interrogation nous a conduits à reconnaître que l'espace n'existe pas comme contenant préalable, que le lieu ne peut être réduit à une position dans une étendue déjà constituée et que c'est, plus originairement encore, l'avoir-lieu qui ouvre l'espace. Dès lors, il devient nécessaire de préciser ce que signifie la préspatialité de la porrection chez Heidegger et pourquoi elle ne saurait être comprise comme une antériorité ontologique du temps sur l'espace.

Dans la conférence *Temps et être* de 1962, Heidegger entreprend de dégager le temps de sa représentation habituelle comme succession de maintenant. Le passé, le présent et l'avenir ne sont pas trois portions d'une durée continue, distribuées selon un ordre chronologique. Ils constituent les dimensions d'une temporalité dont l'unité ne résulte pas de leur addition. Le présent ne se réduit pas à un point actuel situé entre un passé révolu et un avenir encore inexistant. Ce qui a été demeure présent selon la modalité de son absence, tandis que ce qui vient à notre rencontre se présente également selon une modalité qui ne peut être identifiée à

l'actualité immédiate. La présence ne se laisse donc pas enfermer dans les limites d'un maintenant ponctuel.

Pour penser cette unité différenciante, Heidegger recourt à la notion de porrection, traduction du terme allemand *Reichen*. Les dimensions temporelles se portent réciproquement les unes vers les autres, sans qu'aucune puisse être isolée comme une réalité autonome. Leur unité ne provient pas d'une synthèse effectuée après coup, mais de leur porrection réciproque. Le temps véritable ne se constitue donc pas à partir d'une succession d'instants ; il se déploie dans cette porrection qui laisse chaque dimension appartenir aux autres sans abolir sa différence.

Toutefois, Heidegger prend soin de distinguer cette porrection de toute extension spatiale. Le *Reichen* ne désigne pas un mouvement qui se produirait dans une étendue préexistante, pas davantage qu'un rapprochement entre des régions séparées. La porrection temporelle est dite préspatiale précisément parce qu'elle ne peut être représentée à partir des rapports de distance, de juxtaposition ou de déplacement qui caractérisent notre compréhension ordinaire de l'espace. Il ne s'agit donc pas, chez Heidegger, de spatialiser le temps, mais de soustraire son déploiement à toute représentation empruntée à l'étendue.

Cette précaution est fondamentale, mais elle appelle une interrogation supplémentaire. Que signifie exactement cette préspatialité ? Si elle indique simplement que la porrection temporelle ne se déploie pas dans un espace préalablement constitué, nous ne pouvons que souscrire à cette exigence. Mais si elle devait conduire à accorder au temps une priorité ontologique sur l'espace, elle deviendrait problématique. Il faudrait alors supposer que le temps se déploie originairement, tandis que l'espace n'apparaîtrait que secondairement, comme une dimension dérivée ou rendue possible par la temporalité. Or c'est précisément cette hiérarchie que notre réflexion sur le lieu et l'avoir-lieu conduit à remettre en question.

Il importe cependant de ne pas attribuer trop rapidement cette seconde interprétation à Heidegger. La préspatialité de la porrection ne signifie pas nécessairement que le temps existerait avant l'espace, ni même qu'il constituerait une réalité indépendante dont l'espace procéderait. Heidegger cherche avant tout à éviter que le temps véritable soit pensé à partir de l'espace représenté comme étendue. Notre divergence ne consiste donc pas à lui reprocher une spatialisation qu'il récuse expressément. Elle tient à la nécessité de prolonger son interrogation en se demandant si la porrection temporelle peut être pensée indépendamment de l'avoir-lieu, dès lors que l'espace lui-même n'est plus compris comme un contenant.

C'est ici que le déplacement devient décisif. L'espace, entendu comme une étendue homogène dans laquelle les choses viendraient occuper des positions, n'existe pas comme réalité préalable à leur avoir-lieu. Il ne constitue pas un réceptacle disponible avant l'apparition des lieux. Une telle représentation suppose que l'espace serait déjà là, entièrement constitué, et que les choses pourraient ensuite y être distribuées. Mais elle laisse précisément impensée l'ouverture des lieux eux-mêmes. Elle présuppose ce qu'il faudrait interroger : comment quelque chose peut-il avoir lieu ?

Le lieu ne saurait être réduit à une portion d'espace. Il n'est pas un emplacement découpé dans une étendue antérieure. Il ne reçoit pas son caractère de lieu d'une localisation qui lui serait assignée depuis l'extérieur. Le lieu ouvre l'espace, non parce qu'il produirait une étendue, mais parce que l'espace ne peut être pensé indépendamment de l'avoir-lieu de ce qui advient. Plus originairement encore, ce n'est pas le lieu considéré comme une réalité déjà constituée qui ouvrirait l'espace. C'est l'avoir-lieu lui-même qui rend manifeste cette ouverture.

Cette distinction entre le lieu et l'avoir-lieu est essentielle. Si nous affirmions simplement que le lieu ouvre l'espace, nous pourrions encore laisser entendre que le lieu possède une antériorité ontologique, comme s'il existait d'abord pour produire ensuite l'ouverture spatiale. Nous

aurions alors remplacé l'espace contenant par un lieu fondateur. Or l'avoir-lieu ne désigne ni une propriété du lieu ni une opération par laquelle celui-ci engendrerait l'espace. Il nomme l'advenue dans laquelle le lieu et l'ouverture spatiale ne peuvent être séparés. Le lieu n'est pas d'abord constitué pour devenir ensuite le théâtre d'un événement. Il appartient à l'avoir-lieu de ce qui advient.

L'exemple du pont permet de rendre cette proposition plus sensible. Selon la représentation habituelle, deux rives existeraient d'abord comme des emplacements distincts, séparés par une étendue que le pont viendrait franchir. Le pont aurait alors pour fonction de relier deux réalités déjà constituées. Mais une telle description ne rend pas compte de l'ouverture du lieu. Le pont ne se contente pas d'établir une relation extérieure entre deux rives. Avec lui se manifeste une configuration dans laquelle les rives, le cours d'eau, les passages et les alentours appartiennent à un même avoir-lieu. Le pont n'abolit pas matériellement les rives ; il abolit leur séparation pensée comme première, en laissant apparaître leur coappartenance. Il ne faut pourtant pas en conclure qu'il serait lui-même la cause de cette unité. L'avoir-lieu ne procède pas d'une puissance fondatrice du pont. Il se manifeste dans cette configuration sans pouvoir être rapporté à un principe qui la produirait.

Une fois l'espace dégagé de sa représentation comme contenant, la difficulté soulevée par la préspatialité heideggérienne prend une signification nouvelle. Si l'espace n'est pas une étendue préalable, il n'est plus nécessaire de préserver la porrection temporelle de toute spatialité en opposant le temps véritable à un espace compris comme juxtaposition de positions. La porrection temporelle ne se déploie certes pas dans l'espace, mais cela ne signifie nullement qu'elle se déploierait sans l'espace. Ce sont deux affirmations profondément différentes. La première récuse le modèle du contenant ; la seconde risquerait d'introduire une séparation ontologique entre le temps et l'espace.

Or notre réflexion conduit précisément à refuser cette séparation. Le temps et l'espace ne constituent pas deux réalités indépendantes qui entreraient ultérieurement en relation. Ils ne sont pas davantage deux manifestations d'une substance commune qui les précéderait. Leur coappartenance est originaire, mais cette originarité ne doit pas être comprise chronologiquement. Elle ne signifie pas que le temps et l'espace coappartiendraient depuis une origine lointaine, ni qu'un événement primordial aurait institué une fois pour toutes leur unité. Elle signifie que leur coappartenance appartient à leur constitution ontologique même, sans qu'il soit possible de penser l'un comme préexistant à l'autre.

Le terme « originaire » doit donc être délivré de toute référence à une origine fondatrice. Il ne désigne ni un commencement absolu, ni une source, ni une instance dont procéderaient le temps et l'espace. Il exprime l'impossibilité de leur assigner une existence séparée antérieure à leur coappartenance. Dire que celle-ci est originaire revient à affirmer que le temps n'advient jamais comme un temps isolé auquel l'espace viendrait s'ajouter, pas davantage que l'espace ne s'ouvre comme une étendue autonome dans laquelle le temps pourrait ensuite s'écouler.

C'est dans l'avoir-lieu que cette coappartenance se manifeste. L'avoir-lieu ne désigne pas seulement le fait qu'un événement se produise quelque part. Une telle compréhension présupposerait précisément un espace déjà constitué et un temps dans lequel l'événement viendrait s'inscrire. L'avoir-lieu ne signifie pas qu'une chose advient dans un lieu ; il exprime l'advenue même selon laquelle quelque chose a lieu. Et cette advenue n'est pas seulement spatiale, puisqu'elle ne peut être séparée du déploiement temporel. Elle n'est pas davantage seulement temporelle, puisqu'elle ne peut être dissociée de l'ouverture du lieu.

Ainsi, dans l'avoir-lieu, le temps et l'espace coappartiennent originairement. Mais il ne s'agit pas d'une coappartenance qui viendrait réunir deux termes préalablement constitués. L'unité n'est pas l'identité, la différence n'est pas la séparation et la coappartenance n'est pas la relation. Ces

distinctions prennent ici toute leur portée. Le temps ne se confond pas avec l'espace, pas davantage que l'espace ne se réduit au temps. Leur différence demeure irréductible, mais elle ne présuppose aucune séparation initiale. Leur unité n'est pas obtenue par fusion ; elle se manifeste dans la différenciation même de leur coappartenance.

Cette proposition permet également de préciser ce que nous entendons par porrection de l'espace. Il ne s'agit pas d'appliquer mécaniquement au domaine spatial un concept élaboré par Heidegger pour penser les dimensions temporelles. La porrection spatiale ne désigne pas l'extension d'une étendue, ni le mouvement par lequel des lieux éloignés seraient rapprochés. Elle cherche à exprimer la coappartenance des lieux dans leur avoir-lieu, sans supposer un espace préalable qui assurerait leur coexistence. De même que le passé, le présent et l'avenir ne constituent pas trois portions de temps séparées, les lieux ne sont pas des fragments d'espace distribués dans un contenant homogène.

Il faut néanmoins éviter de faire de la porrection temporelle et de la porrection spatiale deux opérations parallèles. Une telle représentation supposerait que le temps se déploie d'un côté, l'espace de l'autre, et qu'une troisième instance serait nécessaire pour les réunir. Nous serions alors contraints d'introduire un principe de rassemblement, dont il faudrait à son tour interroger la provenance. La coappartenance originaire exclut précisément cette démarche. La porrection du temps et celle de l'espace ne constituent pas deux déploiements indépendants. Elles manifestent, selon leurs différences propres, l'unité différenciante de l'avoir-lieu.

L'exemple de l'homme qui marche vers une porte permet d'éclairer cette unité. Le pas précédent n'est plus actuellement accompli, tandis que la porte vers laquelle l'homme se dirige n'est pas encore atteinte. Pourtant, le pas accompli et la porte à atteindre appartiennent au mouvement en cours. Cette appartenance ne résulte pas d'une représentation subjective qui réunirait mentalement le passé et l'avenir. Elle ne suppose pas davantage que les différentes

positions du marcheur seraient distribuées dans un espace préalable. Le mouvement se déploie temporellement selon la différenciation de ce qui a été, de ce qui advient et de ce qui demeure à venir ; mais il se déploie simultanément spatialement selon l'ouverture des lieux qu'il traverse et vers lesquels il se dirige.

Il serait inexact de dire que le temps commande ici le mouvement spatial, comme si le déplacement dans l'espace était un effet de la temporalité. Il serait tout aussi inexact de considérer que le temps résulte de la succession des positions spatiales. Ces deux interprétations présupposent une priorité ontologique que l'avoir-lieu ne permet pas d'établir. Le cheminement n'est pas d'abord temporel pour devenir ensuite spatial, ni d'abord spatial pour être secondairement temporal. Il advient comme temps et comme espace, dans leur coappartenance originaire.

C'est précisément cette coappartenance qui fait de l'avoir-lieu un avènement à la fois temporel et spatial. Il ne faut pas comprendre cette proposition comme si l'avoir-lieu constituait une réalité plus originaire que le temps et l'espace, dont il assurerait ensuite la production ou l'unité. L'avoir-lieu n'est pas un troisième terme placé au-dessus d'eux. Il ne fonde pas leur coappartenance ; il en est l'advenue même. Il ne désigne aucune instance qui ferait advenir le temps et l'espace. Il nomme l'avènement dans lequel leur différence se déploie sans séparation. Cette précision permet de maintenir notre thèse fondamentale selon laquelle l'avènement n'est ni fondé ni fondant puisqu'il n'est pas destiné. Si l'avoir-lieu était considéré comme le fondement du temps et de l'espace, il deviendrait une puissance ontologique chargée de rendre possible leur déploiement. Or nous ne cherchons pas à expliquer pourquoi le temps et l'espace peuvent coappartenir, comme si leur unité devait être justifiée par une origine. Nous cherchons à penser cette coappartenance sans la subordonner à une instance préalable. L'avènement n'est pas ce qui produit l'avoir-lieu ; il ne se distingue pas de l'ad-venant lui-même.

Il devient dès lors possible de revenir à la préspatialité heideggérienne sans lui opposer une spatialisation du temps. La porrection demeure étrangère à toute extension dans une étendue préexistante. Mais cette exigence ne nous oblige pas à penser le temps comme ontologiquement antérieur à l'espace. Au contraire, dès lors que l'espace est compris à partir de l'avoir-lieu plutôt qu'à partir du contenant, la porrection temporelle peut être pensée dans sa coappartenance originaire avec l'ouverture spatiale. Le temps n'a pas besoin de se spatialiser pour coappartenir à l'espace, puisque l'espace lui-même n'est pas une étendue dans laquelle le temps devrait entrer.

Le déplacement accompli ici ne consiste donc pas à remplacer la préspatialité par une spatialité première. Il consiste à récuser la priorité de l'un des deux termes. Le temps n'est pas préspatial au sens où il précéderait ontologiquement l'espace, et l'espace n'est pas prétemporel au sens où il constituerait une ouverture antérieure au temps. Tous deux se donnent dans leur coappartenance originaire, sans qu'il soit possible de rapporter leur unité à un commencement ou à un fondement.

Cette coappartenance ne doit pas davantage être comprise comme une simultanéité. Dire que le temps et l'espace adviennent ensemble pourrait encore laisser entendre qu'ils constitueraient deux réalités distinctes apparaissant au même moment. Mais la simultanéité suppose déjà une détermination temporelle, tandis que leur coexistence pourrait suggérer une disposition dans une étendue. Or la coappartenance originaire ne relève ni de la simultanéité chronologique ni de la juxtaposition spatiale. Elle signifie que le temps et l'espace ne peuvent être pensés comme deux réalités autonomes dont il faudrait ensuite expliquer la rencontre.

L'avoir-lieu n'est donc ni un événement temporel qui se produirait dans l'espace, ni une configuration spatiale qui durerait dans le temps. Il est l'avènement dans lequel le temps et l'espace se donnent selon leur unité différenciante. Ce qui advient n'est pas d'abord situé

quelque part et à un certain moment ; son avoir-lieu manifeste originairement cette coappartenance, sans qu'un temps ou un espace préalables soient requis pour l'accueillir.

La confusion entre porrection et extension spatiale se trouve ainsi dissipée, mais elle nous aura conduits bien au-delà d'une simple clarification terminologique. Chez Heidegger, la préspatialité de la porrection protège le temps véritable contre sa réduction à une étendue. Dans notre interrogation, cette exigence demeure pleinement recevable, mais elle ne saurait justifier une séparation ontologique du temps et de l'espace. Dès lors que l'espace n'est plus pensé comme contenant, mais comme ouverture dans l'avoir-lieu, la porrection temporelle et la porrection spatiale peuvent être comprises dans leur coappartenance originaire.

Il ne s'agit donc ni de spatialiser le temps ni de temporaliser l'espace. Il s'agit de reconnaître que leur différence ne suppose aucune séparation, que leur unité ne résulte d'aucune synthèse et que leur coappartenance ne procède d'aucun fondement.

C'est cette coappartenance originaire, entendue ontologiquement et non comme provenance depuis une origine, qui fait de l'avoir-lieu un avènement à la fois comme temps et comme espace. L'avènement n'est pas dans le temps et dans l'espace. Le temps et l'espace ne sont pas davantage contenus dans l'avènement. Ils se donnent dans l'avoir-lieu de l'ad-venant, sans antériorité, sans fondation et sans destination.

LA COAPPARTENANCE N'EST PAS UNE RELATION : L'UNITÉ DIFFÉRENCIANTE DU TEMPS ET DE L'ESPACE DANS L'AVÈNEMENT

La notion de coappartenance occupe une place essentielle dans notre interrogation sur l'avènement, la porrection du temps et l'ouverture de l'espace. Elle pourrait cependant donner lieu à une confusion particulièrement profonde si elle était comprise comme une relation entre des réalités préalablement constituées. Le préfixe « co- » semble en effet suggérer une communauté d'appartenance, tandis que le terme « appartenance » pourrait laisser entendre que plusieurs éléments se trouvent réunis au sein d'un ensemble qui les engloberait. Une telle interprétation manquerait pourtant ce que nous cherchons précisément à penser. La coappartenance ne désigne ni une relation entre des termes indépendants, ni leur rassemblement dans une totalité supérieure. Elle exprime une unité différenciante dans laquelle l'unité ne signifie pas l'identité, la différence ne signifie pas la séparation et la coappartenance ne signifie pas la relation.

Cette distinction exige d'abord que nous interrogions ce que présuppose habituellement la notion de relation. Lorsqu'une relation est établie entre deux termes, ceux-ci sont généralement considérés comme suffisamment déterminés pour pouvoir être distingués avant même que leur rapport soit envisagé. Deux objets peuvent être rapprochés, deux événements peuvent être comparés, deux positions peuvent être mises en correspondance. Dans chacun de ces cas, la relation intervient entre des termes dont l'identité semble pouvoir être établie indépendamment du rapport qui les unit. Même lorsque la relation est déclarée nécessaire, elle demeure pensée comme ce qui se rapporte à des réalités déjà constituées.

Il ne s'agit pas de prétendre que toute philosophie de la relation repose nécessairement sur cette antériorité des termes. Certaines pensées ont précisément cherché à montrer que les termes ne peuvent être séparés des rapports qui les constituent. Mais cette possibilité ne suffit pas à exprimer ce que nous entendons ici par coappartenance. Car nous ne cherchons pas seulement à substituer la priorité de la relation à celle des termes. Une telle inversion risquerait de faire de la relation elle-même une réalité originaire, une structure préalable ou un principe constitutif. Nous aurions alors déplacé le fondement sans véritablement nous en dégager.

La coappartenance ne suppose donc ni la priorité des termes sur leur relation, ni la priorité de la relation sur les termes. Elle ne constitue pas un troisième élément qui viendrait assurer leur unité. Elle désigne cette unité dans laquelle les différences se manifestent sans pouvoir être rapportées à une séparation première. Les termes ne préexistent pas à leur coappartenance, mais celle-ci ne préexiste pas davantage aux différences qui s'y déploient. Il n'y a ni deux réalités indépendantes qu'il faudrait réunir, ni une unité indifférenciée dont elles seraient issues.

C'est pourquoi la coappartenance doit être comprise comme une unité différenciante. Cette expression ne signifie pas qu'une unité première produirait ensuite des différences, comme si elle possédait une puissance de différenciation dont celles-ci seraient les effets. Elle signifie que l'unité ne peut être pensée indépendamment des différences, pas davantage que les différences ne peuvent être pensées à partir d'une séparation préalable. L'unité n'est pas ce qui abolit la différence ; elle ne se manifeste que dans la différenciation même. Inversement, la différence ne détruit pas l'unité, puisqu'elle n'implique aucune indépendance ontologique des termes différenciés.

La difficulté tient à ce que notre langage nous conduit presque inévitablement à parler de termes, de dimensions ou de lieux comme s'il s'agissait de réalités autonomes. Nous disons que le passé, le présent et l'avenir coappartiennent, ou que le temps et l'espace coappartiennent.

Mais la forme grammaticale de ces propositions pourrait laisser croire que nous disposons d'abord de trois dimensions temporelles ou de deux réalités distinctes, avant de constater leur appartenance réciproque. Il faut donc se garder de transformer les distinctions nécessaires à l'expression de la pensée en séparations ontologiques. La différence des mots ne doit pas être prise pour la séparation de ce qu'ils cherchent à dire.

La porrection temporelle permet d'éclairer cette exigence. Dans *Temps et être*, Heidegger montre que le temps véritable ne peut être compris comme une succession de maintenant. Le passé, le présent et l'avenir ne constituent pas trois portions d'une durée homogène, distribuées selon un ordre chronologique. Leur unité se manifeste dans la porrection réciproque de leurs dimensions. Ce qui a été ne disparaît pas simplement dans un passé devenu étranger à la présence, pas davantage que ce qui vient à notre rencontre ne demeure absolument extérieur à ce qui advient. Les dimensions temporelles se portent réciproquement les unes vers les autres, sans que cette porrection puisse être ramenée à un déplacement dans une étendue.

Mais il serait erroné de comprendre cette porrection comme une relation entre trois dimensions préalablement constituées. Si le passé, le présent et l'avenir existaient d'abord comme des régions autonomes, il faudrait ensuite expliquer ce qui les met en rapport et assure leur unité. La porrection deviendrait alors une opération de rassemblement exercée sur des réalités séparées. Or elle ne désigne précisément pas une telle opération. La différenciation des dimensions temporelles appartient à leur porrection même. Il n'existe pas d'abord trois dimensions indépendantes auxquelles une relation viendrait conférer leur unité temporelle.

Il serait tout aussi problématique de faire de la porrection une instance originaire qui produirait les dimensions temporelles. Nous réintroduirions alors une séparation entre un principe constituant et ce qui en procéderait. La porrection n'est pas une puissance qui engendre le passé, le présent et l'avenir. Elle exprime leur déploiement différencié, sans qu'une réalité

préalable soit nécessaire pour en assurer la possibilité. Le temps ne précède pas la porrection de ses dimensions comme un contenant préexistant, mais la porrection ne précède pas davantage le temps comme une cause ou un fondement.

Cette compréhension trouve un prolongement décisif dans notre interrogation sur l'espace. L'espace, entendu comme une étendue homogène dans laquelle les choses viendraient occuper des positions, n'existe pas comme contenant préalable. Les lieux ne sont pas des portions d'un espace déjà constitué, pas davantage que les dimensions temporelles ne sont des fragments d'une durée antérieure. Il ne suffit donc pas de penser les lieux comme des emplacements entre lesquels pourraient être établies des relations de proximité, d'éloignement ou de communication. De telles relations supposent déjà une représentation spatiale qui laisse impensée l'ouverture des lieux eux-mêmes.

Le lieu ne reçoit pas son caractère de lieu d'une position qui lui serait assignée dans une étendue. Il appartient à l'avoir-lieu de ce qui advient. Plus précisément encore, ce n'est pas le lieu, considéré comme une réalité déjà constituée, qui ouvrirait ensuite l'espace. C'est l'avoir-lieu lui-même qui manifeste l'ouverture spatiale. Il ne faut donc pas chercher derrière les lieux une étendue qui les contiendrait, ni derrière leur coappartenance une structure qui les réunirait. L'espace s'ouvre dans l'avoir-lieu, sans qu'une réalité antérieure soit nécessaire pour en rendre compte.

L'exemple du pont permet de rendre cette distinction particulièrement sensible. Selon la représentation habituelle, deux rives existeraient d'abord comme des emplacements séparés, entre lesquels un pont viendrait établir une relation. Le pont aurait alors pour fonction de relier ce qui, avant lui, demeurait distinct et indépendant. Mais une telle compréhension présuppose précisément la séparation qu'elle prétend ensuite surmonter. Dans l'avoir-lieu du pont, les rives ne sont pas simplement deux positions entre lesquelles s'établit une communication. Elles

appartiennent à une même ouverture de lieux, dans laquelle le cours d'eau, les passages, les abords et les rives se manifestent selon leurs différences propres.

Dire que le pont abolit les rives ne signifie évidemment pas qu'il les fait matériellement disparaître. Cela signifie qu'il abolit leur séparation comprise comme première. Les rives demeurent distinctes, mais leur différence ne peut plus être pensée à partir d'une indépendance ontologique que le pont viendrait secondairement surmonter. Leur coappartenance se manifeste dans l'avoir-lieu du pont. Il ne faudrait pourtant pas faire de celui-ci le principe qui produirait cette coappartenance. Le pont n'est pas une puissance fondatrice. Il ne crée pas une unité qui serait absente avant lui ; il appartient à l'ouverture dans laquelle les lieux se manifestent selon leur unité différenciante.

Cette réflexion sur le lieu nous conduit à une difficulté plus profonde encore, celle de la coappartenance du temps et de l'espace. Nous pourrions être tentés d'affirmer que le temps et l'espace entretiennent une relation originaire. Mais une telle formulation demeurerait ambiguë, car elle laisserait entendre que deux réalités distinctes seraient unies par un rapport particulièrement fondamental. Or notre pensée ne consiste pas à établir une relation plus originaire que les relations ordinaires. Elle consiste à récuser la présupposition selon laquelle le temps et l'espace pourraient être constitués indépendamment de leur coappartenance.

Le temps n'existe pas d'abord comme une réalité autonome dont l'espace serait ensuite la condition de manifestation. L'espace n'existe pas davantage comme une étendue indépendante dans laquelle le temps viendrait introduire le devenir. Nous ne pouvons donc pas partir de deux réalités déjà déterminées pour rechercher ensuite la nature de leur rapport. Leur coappartenance n'est pas une relation qui s'ajouterait à leur être. Elle appartient originairement à leur déploiement même.

Le terme « originairement » exige toutefois une précision essentielle. Il ne signifie pas que le temps et l'espace auraient commencé à coappartenir à un moment primordial, ni qu'une origine commune aurait institué leur unité. L'originarité ne désigne ici aucune provenance depuis un commencement. Elle possède une signification ontologique : le temps et l'espace ne peuvent être pensés comme deux réalités indépendantes antérieures à leur coappartenance. Celle-ci n'a pas d'origine qui la précéderait, pas davantage qu'elle ne constitue elle-même une origine fondatrice.

Cette distinction nous interdit également de faire de la coappartenance une totalité supérieure. Si le temps et l'espace étaient les deux composantes d'un ensemble plus vaste, leur unité dépendrait de cette totalité qui les engloberait. Nous aurions alors substitué à deux contenants particuliers un contenant plus originaire. Or la coappartenance n'est pas un espace commun dans lequel le temps et l'espace seraient réunis. Elle n'est pas davantage une dimension supplémentaire qui viendrait les envelopper. Elle ne possède aucune existence distincte de leur différenciation.

C'est dans l'avoir-lieu que cette coappartenance originaire se manifeste. Mais l'avoir-lieu ne doit pas être compris comme une troisième instance chargée d'unir le temps et l'espace. Il ne constitue ni leur fondement ni leur principe de rassemblement. Il ne précède pas leur déploiement pour en assurer ensuite la possibilité. L'avoir-lieu désigne l'advenue même dans laquelle le temps et l'espace se donnent selon leur différence irréductible et leur unité inséparable.

Il faut donc éviter de dire que l'avoir-lieu met le temps et l'espace en relation. Une telle formulation réintroduirait immédiatement les deux termes indépendants dont nous avons précisément récusé la présupposition. L'avoir-lieu ne relie pas le temps et l'espace : il est l'avènement dans lequel leur coappartenance originaire se manifeste. Cette coappartenance ne

résulte d'aucune opération. Elle n'est ni produite, ni instituée, ni garantie par une instance antérieure.

L'exemple de l'homme qui marche vers une porte permet de rendre cette proposition plus concrète. Le pas précédent n'est plus actuellement accompli, tandis que la porte vers laquelle l'homme se dirige n'est pas encore atteinte. Pourtant, le pas accompli et la porte à atteindre appartiennent au mouvement qui se poursuit. Nous pourrions décrire ce mouvement comme une succession de positions dans l'espace et d'instants dans le temps. Mais une telle description présupposerait deux contenants préalablement constitués, dont il faudrait ensuite expliquer la correspondance.

Or le cheminement ne se compose pas d'une série de positions spatiales auxquelles seraient associés des instants temporels. Le pas accompli, le pas en cours et la porte encore à atteindre appartiennent à un même avoir-lieu. Leur différence temporelle ne peut être séparée de l'ouverture spatiale du cheminement, pas davantage que cette ouverture spatiale ne peut être isolée du déploiement temporel. Il ne s'agit pas d'une relation entre deux séries de déterminations indépendantes, mais de leur coappartenance originaire dans l'avènement du mouvement.

Il serait également inexact de dire que le temps et l'espace se produisent simultanément. La simultanéité suppose déjà une détermination temporelle, tandis que la coexistence pourrait suggérer une disposition dans une étendue. Or leur coappartenance ne signifie pas que deux réalités apparaissent au même moment ou occupent ensemble un même domaine. Elle signifie que leur différenciation ne présuppose aucune séparation ontologique.

Cette difficulté permet de mieux comprendre pourquoi la coappartenance ne peut être identifiée à la fusion. Si le temps et l'espace se confondaient dans une unité indifférenciée, leur distinction deviendrait illusoire. Mais nous ne cherchons nullement à abolir cette distinction. Le

temps ne devient pas espace, pas davantage que l'espace ne devient temps. Leur unité n'est pas leur identité. Elle ne résulte pas de la disparition de leurs différences, mais se manifeste dans leur différenciation même.

Inversement, leur différence ne signifie pas qu'ils puissent être séparés. Une différence peut être pensée sans que les termes différenciés possèdent une existence autonome. C'est précisément ce que nous entendons par unité différenciante. Le temps et l'espace ne sont pas identiques, mais ils ne sont pas séparables. Leur coappartenance ne vient pas corriger une séparation préalable ; elle exclut que cette séparation puisse être posée comme originaire.

Nous devons cependant nous garder d'une dernière tentation : transformer cette unité différenciante en principe explicatif. Il serait facile d'affirmer que la coappartenance constitue le fondement ontologique du temps et de l'espace. Mais une telle proposition contredirait notre démarche. Elle ferait de la coappartenance une instance qui rendrait possible ce dont elle serait distincte. Or nous ne cherchons pas à identifier une condition préalable de l'avènement. La coappartenance ne fonde ni le temps ni l'espace. Elle ne constitue pas davantage une loi qui commanderait leur déploiement. Elle exprime leur appartenance originaire à l'avoir-lieu, sans pouvoir être détachée de ce qui advient.

Cette précision nous ramène à la thèse fondamentale selon laquelle l'avènement n'est ni fondé ni fondant puisqu'il n'est pas destiné. Si l'avènement était fondant, il pourrait être compris comme le principe qui institue la coappartenance du temps et de l'espace. Si la coappartenance était elle-même fondante, elle pourrait être considérée comme la structure qui rend possible l'avènement. Mais ces deux interprétations introduiraient une antériorité ontologique que nous récusons. L'avènement ne produit pas la coappartenance, et la coappartenance ne produit pas l'avènement. Il n'existe aucune instance distincte qui assurerait leur unité.

L’avènement, entendu comme ad-venant, ne se distingue pas de son avoir-lieu. Et cet avoir-lieu n’est pas d’abord temporel pour devenir ensuite spatial, ni d’abord spatial pour recevoir secondairement une détermination temporelle. Il advient comme temps et comme espace, dans leur coappartenance originaire. Cette originarité n’indique aucune provenance depuis une source commune ; elle exprime ontologiquement l’impossibilité de penser leur déploiement comme celui de deux réalités indépendantes.

Il devient alors possible de préciser le sens du com-prendre. Celui-ci ne signifie pas saisir ensemble des termes préalablement séparés, comme si la pensée devait accomplir une synthèse que l’avènement n’aurait pas encore réalisée. Le com-prendre n’est pas une opération qui produit l’unité de ce qui advient. Il signifie recevoir ensemble ce qui nous reçoit. Mais cette réception ne doit pas davantage être comprise comme une relation entre un sujet accueillant et un monde accueilli. Celui qui accueille appartient lui-même à l’avènement qu’il accueille, sans pouvoir s’en distinguer comme une instance extérieure.

De même, le main-tenant ne désigne pas une puissance qui maintiendrait ensemble des réalités séparées. Le tenir ne précède pas ce qui advient, pas davantage qu’il ne constitue une opération destinée à préserver son unité. Le main-tenant ne retient pas la présence dans un maintenant immobilisé. Il appartient au déploiement différencié de l’avènement, sans pouvoir être érigé en principe de rassemblement.

Le com-prendre, le main-tenant et la coappartenance ne constituent donc pas trois opérations successives. Ils ne désignent pas davantage trois structures ontologiques autonomes. Chacun permet d’éclairer un aspect de l’avènement, mais aucun ne peut être détaché de son avoir-lieu pour devenir le fondement des autres. Le com-prendre ne saisit pas la coappartenance, le main-tenant ne la conserve pas et l’avènement ne la produit pas.

La distinction entre coappartenance et relation apparaît désormais dans toute sa portée. Une relation peut être pensée comme ce qui unit des termes, même lorsque cette union est considérée comme nécessaire. La coappartenance, en revanche, récuse la possibilité de poser ces termes comme indépendants avant leur unité. Mais elle ne fait pas non plus de l'unité une réalité première dont les termes seraient dérivés. Elle ne présuppose ni séparation ni fusion, ni priorité des termes ni priorité d'un rapport qui les constituerait.

Cette distinction ne signifie nullement que les relations ordinaires cessent d'exister. Des lieux peuvent être reliés par des chemins, des événements peuvent être mis en rapport, des choses peuvent entretenir des relations de proximité, de succession ou de dépendance. Mais ces relations appartiennent déjà à un monde dans lequel les lieux, les événements et les choses se manifestent. Elles ne doivent pas être confondues avec la coappartenance originaire du temps et de l'espace dans l'avoir-lieu. La coappartenance n'est pas une relation supplémentaire, plus profonde ou plus générale, qui viendrait s'ajouter aux autres. Elle ne relève pas du même registre d'interrogation.

Ainsi, la confusion initiale ne peut être dissipée en affirmant simplement que le temps et l'espace entretiennent une relation particulièrement intime. Il ne s'agit pas d'une relation plus étroite, plus nécessaire ou plus originaire que les autres. Il s'agit de reconnaître que leur unité ne procède d'aucune mise en rapport et que leur différence ne suppose aucune séparation préalable.

La coappartenance n'est pas la relation, parce qu'elle ne relie pas ce qui serait d'abord séparé. Elle n'est pas davantage l'identité, parce qu'elle n'abolit pas les différences. Elle n'est pas un fondement, parce qu'elle ne précède pas ce qui advient. Elle ne constitue aucune totalité supérieure dans laquelle le temps et l'espace seraient contenus.

Dans l'avoir-lieu, le temps et l'espace coappartiennent originairement. Cette coappartenance, entendue ontologiquement et non comme provenance depuis une origine, fait de l'avoir-lieu un avènement à la fois comme temps et comme espace. Elle ne résulte ni d'une relation, ni d'une synthèse, ni d'une puissance fondatrice. Elle se manifeste dans l'ad-venant lui-même, sans antériorité et sans destination.

L'unité n'est pas l'identité. La différence n'est pas la séparation. La coappartenance n'est pas la relation. Ces trois propositions ne constituent pas des définitions abstraites destinées à organiser notre pensée de l'extérieur. Elles expriment l'exigence même d'une interrogation qui refuse de chercher derrière l'avènement un principe qui en assurerait la possibilité.

Car l'avènement n'a pas à être réuni à lui-même. Il n'a pas davantage à recevoir d'ailleurs son unité. Il advient dans la différenciation de ce qui coappartient, sans qu'aucune instance préalable ait à en garantir l'avoir-lieu.

L'OUVERT N'EST PAS UN HORIZON PRÉALABLE : LE CHEMIN QUI S'OUVRE DANS L'AVÈNEMENT DE NOS PAS

La notion d'Ouvert pourrait donner lieu à une confusion particulièrement profonde si elle était comprise comme un horizon préalable à ce qui advient. Le terme semble en effet désigner une ouverture déjà constituée, une région disponible dans laquelle les choses pourraient apparaître, les événements se produire et les existences déployer leurs possibilités. L'Ouvert serait alors ce qui précède l'avènement et le rend possible, comme un espace d'accueil qui attendrait d'être habité ou comme un horizon vers lequel le devenir serait orienté. Mais une telle représentation reconduirait précisément les présupposés dont notre interrogation cherche à se dégager. L'Ouvert n'est ni un contenant, ni une condition préalable de l'apparition, ni une destination vers laquelle ce qui advient devrait cheminer. Il ne précède pas l'avènement : il appartient à son avoir-lieu.

L'image du chemin permet de rendre sensible cette distinction. Nous représentons habituellement le chemin comme une voie déjà tracée, qui existe indépendamment de celui qui l'emprunte. Le marcheur s'y engage, le parcourt et progresse vers un terme qu'il pourra éventuellement atteindre. Le chemin possède ainsi une existence préalable au cheminement, tandis que la marche apparaît comme une activité qui se déroule sur cette voie préexistante. Le départ et l'arrivée déterminent les limites du parcours, et les pas successifs ne font que franchir les distances qui les séparent.

Or cette représentation ne saurait exprimer ce que nous entendons par l'Ouvert. Le chemin dont il est ici question n'est pas une voie qui attendrait d'être parcourue. Il se déploie dans l'avènement même des pas. Il n'existe pas d'abord comme une possibilité constituée dont le

cheminement serait ensuite la réalisation. Chaque pas ne vient pas simplement occuper une portion du chemin : il appartient à l'ouverture même du cheminement. Le chemin n'est pas antérieur à la marche, pas davantage que la marche ne serait une opération exercée sur un chemin déjà donné.

Il ne faudrait pourtant pas en conclure que le marcheur produit souverainement le chemin. Dire que le chemin se déploie par nos propres pas ne signifie pas qu'un sujet disposerait du pouvoir de créer l'Ouvert à partir de sa volonté. Une telle interprétation substituerait au chemin préalable une subjectivité fondatrice. Or l'homme n'est pas davantage le fondement de l'Ouvert qu'il n'en est le destinataire privilégié. Ses pas appartiennent eux-mêmes à ce qui advient. Ils ne produisent pas une ouverture qui leur serait extérieure ; ils participent à l'avoir-lieu du chemin, sans pouvoir s'en détacher comme une cause ou une puissance constituante.

Le chemin ne précède donc pas les pas, mais les pas ne précèdent pas davantage le chemin. Il n'existe aucune antériorité ontologique qui permettrait de faire de l'un le fondement de l'autre. Le chemin se déploie dans le cheminement, et le cheminement n'est pas une activité qui pourrait être isolée de l'ouverture du chemin. Leur coappartenance ne résulte pas d'une relation établie entre deux réalités préalablement constituées. Elle se manifeste dans l'avènement même de la marche.

Cette image permet de comprendre pourquoi l'Ouvert ne peut être identifié à un horizon préalable. L'horizon est généralement envisagé comme ce qui se tient devant nous, comme la limite mouvante d'un champ de visibilité ou comme l'ensemble des possibilités à l'intérieur duquel quelque chose peut apparaître. Même lorsqu'il n'est pas compris comme une frontière fixe, il risque de conserver la fonction d'une condition antérieure à ce qui advient. Il y aurait d'abord un horizon ouvert, puis des choses qui viendraient s'y manifester. L'Ouvert serait alors

séparé de ce qu'il accueille, comme si la possibilité de l'apparition devait être constituée avant l'apparition elle-même.

Mais l'Ouvert n'est pas une région disponible avant l'avènement. Il ne constitue pas un espace vide qui attendrait d'être occupé, ni un champ de possibilités déjà délimité. Il ne précède pas ce qui advient pour lui offrir un lieu d'apparition. Il se manifeste dans l'avoir-lieu même de ce qui advient, sans qu'il soit possible de le distinguer comme une condition préalable.

Il serait cependant tout aussi erroné de considérer l'Ouvert comme le résultat de l'avènement. Si l'Ouvert apparaissait après ce qui advient, il deviendrait l'effet d'une opération dont il faudrait rechercher la cause. Nous retrouverions alors, sous une forme inversée, la séparation entre l'avènement et son ouverture. Or l'Ouvert n'est ni antérieur ni postérieur à l'ad-venant. Il ne se tient ni avant le cheminement comme une voie disponible, ni après lui comme une trace qui en constituerait le produit. Il appartient au déploiement même du chemin.

C'est pourquoi l'Ouvert n'est pas le bout du chemin, mais le chemin lui-même. Cette proposition doit être entendue dans toute sa portée. Elle ne signifie pas simplement que le chemin importe davantage que sa destination, comme si nous opposions la valeur du parcours à celle de son accomplissement. Une telle interprétation conserverait encore la distinction entre un chemin préalablement tracé et un terme vers lequel il serait orienté. Il s'agit de reconnaître que le chemin n'est pas ordonné à une destination qui lui donnerait rétrospectivement son sens. Son ouverture ne dépend pas de l'existence d'un point d'arrivée, pas davantage que son déploiement ne constitue la réalisation progressive d'un itinéraire déjà inscrit dans les possibles.

L'Ouvert ne désigne donc aucune promesse d'achèvement. Il n'est pas ce vers quoi l'homme devrait marcher pour atteindre enfin une présence plus authentique, une vérité ultime ou une réconciliation définitive. Il ne constitue pas un état à conquérir, ni une région dans laquelle l'existence pourrait finalement trouver son accomplissement. Il n'y a pas, au terme du chemin,

un Ouvert qui aurait attendu le marcheur depuis son départ. L'ouverture appartient au cheminement lui-même, sans qu'aucune destination préalable en détermine la nécessité.

Cette compréhension rejoint directement notre réflexion sur l'avènement comme ad-venant. L'avènement n'est ni fondé ni fondant puisqu'il n'est pas destiné. Il ne procède d'aucune origine qui lui assignerait sa possibilité, et il ne constitue pas lui-même un principe qui commanderait ce qui doit advenir. De même, l'Ouvert ne reçoit pas son ouverture d'un fondement préalable et ne fonde pas davantage l'avènement. Il ne constitue aucune instance qui rendrait possible l'advenue. L'Ouvert ne fait pas advenir ce qui advient ; il ne se distingue pas de l'ouverture de son avoir-lieu.

Il faut néanmoins maintenir la distinction entre destination et destinement. Le refus d'une destination préalable ne signifie nullement que le cheminement serait dépourvu de directions, de possibilités ou de rencontres. Le marcheur peut se diriger vers une porte, un arbre, une maison ou un lieu qu'il souhaite rejoindre. Son cheminement peut être infléchi par un obstacle, une rencontre ou une possibilité imprévue. Des destinements se manifestent ainsi dans l'avènement, sans que celui-ci soit lui-même destiné. Le chemin peut prendre une direction sans que cette direction constitue la raison de son ouverture.

L'exemple de l'homme qui marche vers une porte permet de préciser cette différence. La porte est devant lui, mais elle n'est pas encore atteinte. Le pas précédent a été accompli, tandis que le pas en cours appartient au mouvement qui se poursuit. Pourtant, la porte encore à atteindre et le pas déjà accompli ne sont pas étrangers au cheminement présent. Ils appartiennent à son déploiement selon des modalités différentes. Le mouvement ne se réduit donc pas à une succession d'instants isolés, pas davantage qu'il ne consiste à franchir une série de positions distribuées dans un espace préalablement constitué.

Le chemin n'est pas simplement la distance qui sépare le marcheur de la porte. Il ne peut être réduit à une ligne géométrique dont les points seraient successivement parcourus. Il se déploie dans la coappartenance du pas accompli, du pas en cours et de la porte encore à atteindre. Mais cette coappartenance n'est pas seulement temporelle. Elle est inséparable de l'ouverture des lieux, de leur différenciation et de leur avoir-lieu. Le cheminement advient à la fois comme temps et comme espace, sans que l'un puisse être considéré comme le contenant ou le fondement de l'autre.

Cette proposition engage directement notre compréhension de l'Ouvert. Si l'espace existait comme une étendue préalable, le chemin pourrait être représenté comme une portion de cette étendue, et l'Ouvert comme le domaine dans lequel le chemin serait situé. Mais nous avons précisément reconnu que l'espace n'existe pas comme contenant. Ce n'est pas une étendue préexistante qui rend possible le lieu ; c'est l'avoir-lieu qui ouvre l'espace. Le chemin ne s'inscrit donc pas dans un espace déjà constitué. Son avoir-lieu manifeste une ouverture spatiale qui ne peut être séparée de son déploiement temporel.

Il serait toutefois inexact d'affirmer que le chemin produit l'espace. Une telle formulation ferait du cheminement une puissance fondatrice et de l'espace son résultat. Or le chemin n'est pas une cause dont l'ouverture spatiale serait l'effet. Il appartient à l'avoir-lieu dans lequel l'espace s'ouvre, sans que cette ouverture puisse être rapportée à une opération distincte de ce qui advient.

La même exigence vaut pour le temps. Le cheminement ne se déroule pas dans une durée préalable qui contiendrait les pas successifs. Le temps se donne dans la porrection de ses dimensions, selon une coappartenance qui ne résulte pas de leur addition. Le pas précédent ne disparaît pas simplement dans un passé séparé du présent, et la porte à atteindre ne demeure pas extérieure au mouvement comme un avenir encore inexistant. Leur différence appartient

au déploiement temporel du cheminement, sans qu'un temps préalable soit nécessaire pour en assurer l'unité.

Ainsi, le chemin ne se déploie ni dans un temps déjà constitué ni dans un espace préalablement ouvert. Il advient dans la coappartenance originaire du temps et de l'espace. Cette originarité ne renvoie à aucun commencement primordial. Elle signifie ontologiquement que le temps et l'espace ne peuvent être pensés comme deux réalités indépendantes auxquelles une relation viendrait ensuite conférer leur unité. Leur coappartenance appartient à l'avoir-lieu lui-même, sans qu'une instance antérieure en assure la possibilité.

C'est ici que la notion d'Ouvert trouve sa portée la plus profonde. L'Ouvert ne constitue pas une dimension supplémentaire dans laquelle le temps et l'espace seraient réunis. Il n'est pas un troisième terme qui viendrait garantir leur coappartenance. Il ne désigne pas davantage une totalité supérieure qui les engloberait. Une telle interprétation transformerait immédiatement l'Ouvert en contenant ontologique, alors même que notre réflexion cherche à se dégager de toute représentation de cette nature.

L'Ouvert ne rassemble pas le temps et l'espace comme deux réalités séparées. Il ne produit pas leur unité et ne précède pas leur différenciation. Il appartient à l'avoir-lieu dans lequel leur coappartenance originaire se manifeste. Il n'y a donc pas d'abord l'Ouvert, puis le temps et l'espace qui viendraient s'y déployer. Mais il n'y a pas davantage un temps et un espace préalablement constitués dont la rencontre produirait l'Ouvert. L'ouverture ne peut être séparée de l'avènement dans lequel le temps et l'espace se donnent selon leur unité différenciante.

Cette compréhension permet également de préciser notre rapport à la pensée heideggérienne. Chez Heidegger, la notion d'ouverture joue un rôle fondamental, depuis l'*Erschlossenheit* du Dasein dans *Être et temps* jusqu'aux interrogations ultérieures sur la clairière, la présence et

l'*Ereignis*. L'ouverture ne doit donc pas être assimilée trop rapidement, chez lui, à un espace vide ou à un horizon objectivement constitué. Heidegger a lui-même cherché à dépasser de telles représentations. Mais notre interrogation conduit à une exigence supplémentaire : ne pas laisser subsister, sous la figure de l'Ouvert, une condition ontologique qui précéderait l'avènement et en rendrait possible la manifestation.

Cette exigence concerne également la notion de clairière. Si celle-ci était comprise comme une ouverture préalable dans laquelle les choses pourraient apparaître, elle conserverait la fonction d'un horizon constituant. Mais si l'ouverture n'est pas distincte de l'avoir-lieu, il n'est plus nécessaire de rechercher une clairière qui précéderait ce qui advient. L'Ouvert ne constitue pas le théâtre de l'avènement. Il n'est pas un lieu déjà préparé pour accueillir la présence. Il se manifeste dans l'ad-venant lui-même, sans qu'il soit possible d'en faire une réalité autonome.

Le chemin qui se déploie par nos pas permet ainsi d'éviter deux interprétations opposées, mais également insuffisantes. La première ferait de l'Ouvert une possibilité préalable, un horizon déjà constitué dont le cheminement ne serait que l'actualisation. La seconde ferait de l'Ouvert le produit de nos pas, comme si l'homme possédait la puissance d'engendrer l'ouverture. Dans les deux cas, nous réintroduirions une séparation entre ce qui advient et ce qui rendrait possible son advenue. Or le chemin n'est ni donné avant les pas ni produit par eux comme un résultat extérieur. Il se déploie dans leur avoir-lieu.

Cette distinction nous conduit à reconsidérer le sens même de l'habitation. Habiter ne signifie pas occuper un espace préalablement disponible, pas davantage que cheminer ne signifie parcourir une voie déjà tracée. L'habitation ne consiste pas à prendre possession d'un lieu, à s'y installer comme dans un contenant ou à en assurer la maîtrise. Elle appartient à l'avoir-lieu de ce qui advient. L'homme n'habite pas d'abord un monde constitué dont il pourrait ensuite

découvrir l'ouverture. Il appartient lui-même à cette ouverture, sans pouvoir s'en détacher comme un sujet qui en disposerait.

L'habitation poétique ne saurait dès lors être comprise comme une manière privilégiée d'accéder à l'Ouvert. Elle ne constitue pas une méthode permettant de franchir les limites de l'existence ordinaire pour atteindre un horizon plus originaire. Une telle interprétation ferait de l'Ouvert une destination spirituelle ou ontologique. Or il n'existe aucun terme vers lequel l'habitation poétique devrait conduire. Celle-ci ne vise pas à atteindre l'Ouvert, mais à accueillir l'avoir-lieu de ce qui advient sans en refermer l'ouverture sur une représentation préalable.

Le com-prendre trouve ici une résonance particulière. Il ne signifie pas saisir intellectuellement le chemin dans sa totalité, comme si la pensée pouvait embrasser d'un seul regard son origine, son parcours et sa destination. Il signifie recevoir ensemble ce qui nous reçoit. Mais cette réception n'est pas l'acte d'un sujet extérieur au cheminement. Celui qui accueille appartient lui-même à l'avènement qu'il accueille. Le com-prendre ne constitue donc pas une prise sur l'Ouvert ; il exprime un accueil sans appropriation, dans lequel l'homme ne s'attribue aucune souveraineté sur ce qui advient.

De même, le main-tenant ne désigne pas une puissance qui conserverait l'ouverture du chemin dans un présent immobilisé. Le cheminement ne peut être retenu dans un maintenant ponctuel, pas davantage que son unité ne peut être assurée par une instance qui maintiendrait ensemble ses différentes dimensions. Le main-tenant appartient au tenir de la présence dans son déploiement, sans pouvoir être séparé de l'avènement comme une opération autonome.

Ces rapprochements ne signifient pas que l'Ouvert, le com-prendre et le main-tenant constitueraient trois aspects d'une structure supérieure dont l'avènement serait le fondement. Ils ne désignent pas des moments successifs, ni des fonctions qui devraient être réunies dans un système. Ils permettent seulement d'éclairer, selon des exigences différentes, l'immanence

de l'ad-venant. L'Ouvert n'ouvre pas préalablement ce que le main-tenant conserverait ensuite et que le com-prendre viendrait enfin accueillir. Une telle succession réintroduirait précisément les séparations que notre interrogation a permis de récuser.

L'image du chemin nous invite également à repenser la question de l'inachèvement. Si le chemin n'est pas une voie préalable orientée vers une destination, son ouverture ne dépend pas de l'atteinte d'un terme. Mais cela ne signifie pas que tout cheminement devrait se poursuivre indéfiniment. Un parcours peut s'interrompre, une marche peut s'achever, une existence peut rencontrer sa fin. L'absence de destination de l'avènement ne doit pas être confondue avec une durée illimitée ou une perpétuation nécessaire du mouvement. Elle signifie seulement qu'aucun accomplissement préalable ne constitue la raison ontologique de ce qui advient.

L'Ouvert ne désigne donc ni une infinité de possibilités disponibles ni une promesse d'éternité. Il n'est pas l'assurance que tout demeurera toujours possible. Il ne constitue pas davantage une réserve de possibles dont le devenir disposerait. Les possibilités se manifestent dans l'avènement sans qu'elles puissent être rapportées à un ensemble préalablement constitué. Le chemin peut se modifier, rencontrer une bifurcation, s'interrompre ou se poursuivre autrement, sans que ces devenirs soient les réalisations d'un itinéraire inscrit d'avance dans l'Ouvert.

C'est pourquoi l'Ouvert ne doit pas être compris comme une absence de limites. Une telle définition conserverait encore la représentation d'un espace dont les frontières auraient simplement été supprimées. Or l'ouverture dont il est question ne se mesure pas à l'étendue d'un domaine ni au nombre des possibilités qu'il contiendrait. Elle ne relève ni de l'illimité spatial ni de l'indéfini temporel. Elle appartient à l'avoir-lieu de ce qui advient, sans pouvoir être quantifiée ou représentée comme une région plus vaste que les autres.

Cette précision permet de revenir une dernière fois à l'image du chemin. Chaque pas appartient au cheminement, mais aucun ne contient la totalité du chemin. Le pas accompli ne constitue pas un fondement sur lequel les suivants devraient nécessairement s'appuyer, et le pas à venir n'est pas la réalisation d'une destination qui aurait été fixée dès le départ. Le chemin ne se compose pourtant pas d'une succession de fragments indépendants. Son unité se manifeste dans la différenciation de ses pas, sans qu'il soit nécessaire de supposer une voie préalable qui les relierait.

L'Ouvert n'est pas ce qui se tient au-delà du dernier pas. Il n'est pas davantage ce qui attendrait derrière le premier. Il appartient au chemin qui se déploie, sans qu'aucun commencement puisse en constituer le fondement ni aucun terme en déterminer l'accomplissement.

La confusion initiale peut dès lors être dissipée. L'Ouvert n'est pas un horizon préalable qui précéderait ce qui advient. Il ne constitue ni une condition de possibilité, ni un contenant ontologique, ni une destination. Il n'est pas une clairière déjà ouverte dans laquelle les choses viendraient apparaître, pas davantage qu'il n'est le produit d'une activité humaine qui en assurerait la constitution.

Le chemin ne préexiste pas aux pas qui le déploient, mais les pas ne produisent pas le chemin comme un résultat distinct de leur avoir-lieu. Leur coappartenance ne résulte d'aucune relation entre des termes préalablement constitués. Elle se manifeste dans l'avènement même du cheminement, à la fois comme temps et comme espace.

L'Ouvert n'est pas le bout du chemin, mais le chemin lui-même. Et ce chemin n'est pas une voie qu'il faudrait parcourir pour atteindre enfin l'ouverture. Il est l'ouverture dans son déploiement, sans antériorité, sans fondation et sans destination.

L'Ouvert ne précède pas l'ad-venant. Il ne l'attend pas, ne le contient pas et ne le destine pas. Il appartient à son avoir-lieu, dans la coappartenance originaire du temps et de l'espace. Il n'est

pas ce qui rend possible l'avènement : il ne se distingue pas de l'ouverture même de ce qui advient.

LE LIEU N'EST PAS UNE LOCALISATION : L'AVOIR-LIEU COMME OUVERTURE DE L'ESPACE

La distinction entre le lieu et la localisation constitue une étape décisive de notre interrogation sur l'espace et son appartenance originaire au temps. Elle pourrait pourtant donner lieu à une confusion si le lieu était compris comme un emplacement déterminé dans une étendue préalable, comme une portion d'espace susceptible d'être identifiée par ses coordonnées ou par sa position relativement à d'autres emplacements. Une telle représentation appartient à notre compréhension habituelle de l'espace, dans laquelle les choses occupent des positions, les distances séparent les objets et les lieux apparaissent comme autant de points distribués dans un contenant homogène. Or c'est précisément cette présupposition que notre réflexion conduit à remettre en question. Le lieu n'est pas un point dans l'espace. Il renvoie toujours à un avoir-lieu, et c'est à partir de cet avoir-lieu que l'espace lui-même peut seulement se déployer.

La localisation suppose un espace déjà constitué. Pour situer une chose, nous devons pouvoir la rapporter à un ensemble de positions, de distances et de directions qui permettent de déterminer où elle se trouve. La localisation répond ainsi à la question « où ? », entendue comme une demande de positionnement dans une étendue. Elle présuppose que l'espace existe indépendamment des choses qui y sont situées et que celles-ci peuvent être déplacées d'un emplacement à un autre sans que l'espace lui-même soit affecté dans sa constitution. L'espace apparaît alors comme un réceptacle indifférent à ce qu'il contient, tandis que les lieux ne sont plus que des subdivisions de cette étendue.

Cette représentation possède évidemment sa légitimité dans l'ordre de la mesure, de l'orientation et de la détermination géographique. Il ne s'agit nullement de contester la

possibilité de localiser une maison, un arbre, une rivière ou un chemin. Mais cette possibilité ne saurait constituer la vérité ontologique du lieu. La localisation permet de déterminer la position d'une chose dans un espace représenté comme préalable ; elle ne permet pas de penser ce qui fait qu'un lieu est un lieu. Elle indique où quelque chose se trouve, mais laisse impensé son avoir-lieu.

Le lieu ne peut donc être défini par sa seule position. Il ne constitue pas une portion d'espace qui recevrait secondairement une signification particulière. Il n'est pas davantage un emplacement auquel viendraient s'ajouter des qualités sensibles, historiques ou affectives. Une telle interprétation conserverait la priorité de l'étendue et réduirait le lieu à une localisation enrichie de significations. Or notre interrogation porte sur une possibilité plus originaire : le lieu n'est pas d'abord situé dans l'espace, puisqu'il appartient à l'avoir-lieu dans lequel l'espace lui-même s'ouvre.

Il faut toutefois préciser immédiatement que le lieu ne constitue pas, à son tour, une réalité première qui produirait l'espace. Si nous affirmions que le lieu ouvre l'espace en lui attribuant une existence indépendante de cette ouverture, nous aurions simplement remplacé l'espace contenant par un lieu fondateur. Le lieu deviendrait alors une instance dotée d'une puissance de spatialisation, tandis que l'espace apparaîtrait comme son résultat. Une telle interprétation reconduirait la séparation entre un principe et ce qui en procède. Or le lieu n'est pas antérieur à son avoir-lieu. Il ne possède aucune consistance ontologique qui lui permettrait d'exister d'abord pour ouvrir ensuite l'espace.

C'est pourquoi la notion d'avoir-lieu est ici essentielle. Le lieu renvoie toujours à un avoir-lieu, mais cet avoir-lieu ne doit pas être compris comme un événement qui se produirait dans un lieu préalablement constitué. Dans son acception habituelle, l'expression « avoir lieu » signifie qu'un événement survient quelque part et à un certain moment. Elle présuppose ainsi un espace

disponible et un temps dans lequel l'événement pourrait être situé. Mais nous cherchons précisément à dégager l'avoir-lieu de cette double présupposition. L'avoir-lieu ne signifie pas qu'une chose advient dans un espace et dans un temps déjà donnés. Il désigne l'advenue même dans laquelle l'ouverture spatiale et le déploiement temporel se manifestent selon leur coappartenance originaire.

La différence entre lieu et localisation ne saurait donc être ramenée à une opposition entre un espace abstrait et un espace vécu. Il serait tentant d'affirmer que la localisation appartient à l'espace géométrique, tandis que le lieu relèverait de l'expérience humaine, de la mémoire, de l'habitation ou de l'attachement affectif. Mais une telle distinction demeurerait insuffisante. Elle ferait dépendre le caractère du lieu de la manière dont un sujet l'éprouve ou lui attribue une signification. Or le lieu ne reçoit pas son être de l'expérience humaine. Il ne devient pas lieu parce qu'un homme l'habite, le reconnaît ou s'en souvient. L'homme appartient lui-même à l'avoir-lieu de ce qui advient, sans pouvoir être considéré comme l'instance qui constitue l'espace.

Cette précision permet de préserver notre démarche de toute interprétation anthropologique. Le lieu n'est pas une construction subjective, pas davantage qu'il n'est une donnée objective distribuée dans une étendue. Il ne se laisse réduire ni à la représentation d'un sujet ni à la position d'un objet. Il appartient à l'avènement, entendu comme ad-venant, sans qu'il soit possible de le séparer de son avoir-lieu.

L'exemple du pont permet de rendre sensible cette distinction. Dans une représentation géométrique, le pont occupe une position déterminée entre deux rives. Il possède une longueur, une largeur, une orientation et des coordonnées qui permettent de le localiser. Il relie deux emplacements séparés par un cours d'eau, et sa fonction consiste à permettre le passage

d'un côté à l'autre. Cette description est parfaitement recevable dans son registre, mais elle ne dit rien encore de l'avoir-lieu du pont.

Le pont ne se contente pas d'occuper un emplacement dans une étendue préexistante. Dans son avoir-lieu se manifeste une configuration spatiale où les rives, le cours d'eau, les passages, les chemins et les alentours appartiennent à une même ouverture. Le pont ne vient pas simplement établir une relation entre deux rives qui seraient déjà constituées comme des réalités indépendantes. Il manifeste leur coappartenance dans une ouverture où chacune demeure distincte sans être séparée de l'autre.

Dire que le pont abolit les rives ne signifie évidemment pas qu'il les fait disparaître matériellement. Il abolit leur séparation pensée comme première. Les rives ne cessent pas d'être différentes, mais leur différence ne peut plus être comprise comme l'indépendance de deux emplacements qu'une relation viendrait ensuite réunir. Elles appartiennent à un même avoir-lieu, sans que cette appartenance soit produite par une opération de rassemblement.

Il serait cependant erroné de faire du pont la cause de cette coappartenance. Le pont ne possède aucune puissance ontologique qui lui permettrait de produire l'espace. Il ne fonde pas l'ouverture des lieux. Il appartient à leur avoir-lieu, sans pouvoir être détaché de cette ouverture comme une instance qui la rendrait possible. Le lieu du pont ne précède donc pas son avoir-lieu, pas davantage que l'espace ne précède l'ouverture dans laquelle il se manifeste.

Cette compréhension permet de distinguer plus rigoureusement le lieu de la localisation. Localiser le pont consiste à déterminer sa position dans une étendue représentée comme préalable. Penser son lieu consiste à accueillir l'avoir-lieu dans lequel une ouverture spatiale se manifeste. La localisation présuppose l'espace ; l'avoir-lieu manifeste son ouverture. Mais cette ouverture ne doit pas être comprise comme le résultat d'une opération effectuée par le lieu. Elle appartient à l'advenue même de ce qui a lieu.

L’exemple du chemin permet de prolonger cette réflexion. Nous représentons habituellement le chemin comme une ligne tracée dans l’espace, dont il serait possible de déterminer le point de départ, le parcours et la destination. Le marcheur s’y engage et progresse en franchissant successivement les distances qui séparent les différents emplacements. Le chemin apparaît alors comme une réalité préexistante, tandis que la marche ne constitue qu’un déplacement dans un espace déjà ouvert.

Or le chemin dont il est ici question ne précède pas les pas qui le déploient. Il ne constitue pas une voie déjà tracée qui attendrait d’être parcourue. Il se manifeste dans l’avoir-lieu du cheminement. Chaque pas ne vient pas simplement occuper une position nouvelle dans une étendue préalable ; il appartient à l’ouverture du chemin lui-même. Mais il ne faudrait pas en conclure que les pas produisent le chemin comme une cause produit son effet. Le chemin et les pas ne constituent pas deux réalités indépendantes entre lesquelles s’établirait une relation de production. Leur coappartenance se manifeste dans l’avènement même du cheminement.

Le chemin n’est donc pas une succession de localisations. Il ne peut être réduit à l’ensemble des positions qu’un marcheur occupe au cours de son déplacement. Ces positions peuvent être déterminées et mesurées, mais elles ne constituent pas l’avoir-lieu du chemin. Celui-ci ne résulte pas de leur addition, pas davantage que la porrection temporelle ne résulte de la succession des maintenant.

Cette distinction nous conduit directement à la question du temps. Si le lieu renvoie toujours à un avoir-lieu, cet avoir-lieu ne saurait être compris comme une ouverture exclusivement spatiale. Il ne se manifeste jamais indépendamment du déploiement temporel. Mais cela ne signifie pas que le temps constituerait une dimension préalable dans laquelle l’espace viendrait s’ouvrir. Nous avons précisément reconnu que le temps et l’espace ne sont pas deux réalités autonomes auxquelles une relation viendrait ensuite conférer leur unité.

Dans *Temps et être*, Heidegger montre que le temps véritable ne peut être réduit à une succession d'instants. Le passé, le présent et l'avenir se donnent dans la porrection réciproque de leurs dimensions, sans qu'un temps préalable soit nécessaire pour les contenir. De même, les lieux ne constituent pas des portions d'une étendue préexistante. Leur coappartenance se manifeste dans l'avoir-lieu, sans qu'un espace contenant soit nécessaire pour en assurer l'unité. Mais il serait insuffisant d'établir simplement une analogie entre la porrection temporelle et la porrection spatiale. Une telle démarche risquerait de maintenir deux déploiements indépendants qu'il faudrait ensuite réunir. Or l'avoir-lieu ne désigne pas la rencontre de deux réalités préalablement constituées. Il est l'avènement dans lequel le temps et l'espace se donnent selon leur coappartenance originaire.

Cette originarité ne renvoie à aucun commencement primordial. Elle ne signifie pas que le temps et l'espace auraient commencé à coappartenir à un moment déterminé, ni qu'une origine commune aurait institué leur unité. Elle possède une signification ontologique : le temps et l'espace ne peuvent être pensés comme deux réalités indépendantes antérieures à leur coappartenance. Leur différence n'implique aucune séparation, et leur unité ne constitue aucune identité indifférenciée.

C'est pourquoi l'avoir-lieu ne peut être identifié à une localisation dans l'espace et dans le temps. Localiser un événement consiste à lui attribuer un emplacement et une date. Mais son avoir-lieu ne résulte pas de la rencontre entre une position spatiale et un instant temporel. Il ne se produit pas au croisement de deux coordonnées préalablement constituées. Il advient dans la coappartenance originaire du temps et de l'espace, sans qu'il soit nécessaire de supposer deux contenants dans lesquels il viendrait prendre place.

L'exemple de l'homme qui marche vers une porte permet d'éclairer cette proposition. Le pas précédent a été accompli, tandis que la porte vers laquelle l'homme se dirige n'est pas encore

atteinte. Le pas en cours appartient au mouvement qui se poursuit, mais ce mouvement ne peut être réduit à l'occupation successive de positions spatiales associées à des instants temporels. Le pas accompli et la porte encore à atteindre appartiennent déjà au cheminement, selon des modalités différentes qui ne s'abolissent pas dans leur coappartenance.

Le lieu du cheminement ne correspond donc pas à la position actuellement occupée par le marcheur. Il ne se déplace pas simplement avec lui comme un point mobile dans une étendue. Il se manifeste dans l'avoir-lieu du mouvement, où les lieux quittés, traversés et vers lesquels le marcheur se dirige appartiennent à une même ouverture différenciante. Cette ouverture ne peut être séparée de la porrection temporelle, pas davantage que celle-ci ne peut être pensée comme un déploiement indépendant de l'espace.

Il ne faudrait cependant pas comprendre cette coappartenance comme une relation entre deux séries, l'une temporelle et l'autre spatiale. Nous ne disposons pas d'abord d'un ensemble de positions dans l'espace et d'une succession d'instants dans le temps, qu'une opération viendrait ensuite faire correspondre. Le mouvement advient originairement comme temps et comme espace. L'avoir-lieu ne réunit pas deux dimensions préalablement séparées ; il manifeste leur unité différenciante.

Cette proposition permet également de préciser ce que nous entendons par ouverture de l'espace. Dire que l'avoir-lieu ouvre l'espace ne signifie pas qu'il produirait une étendue dans laquelle les choses pourraient ensuite être situées. L'ouverture n'est pas une opération de création spatiale. Elle ne constitue pas davantage un passage du non-espace à l'espace, comme si une absence préalable devait être surmontée. L'espace ne préexiste pas à l'avoir-lieu, mais l'avoir-lieu ne précède pas non plus l'espace comme une puissance qui le ferait surgir. Il n'existe aucune antériorité ontologique qui permettrait de séparer l'ouverture de ce qui s'ouvre.

C’est ici que la notion d’Ouvert trouve une résonance particulière. L’Ouvert ne désigne pas un horizon préalable dans lequel les lieux pourraient apparaître. Il n’est pas un espace d’accueil qui attendrait que quelque chose vienne l’occuper. Il appartient à l’avoir-lieu de ce qui advient, sans pouvoir être distingué comme une condition de possibilité. De même que le chemin n’est pas une voie préexistante que les pas viendraient parcourir, l’Ouvert n’est pas une région déjà constituée dans laquelle les lieux viendraient prendre place.

L’Ouvert n’est pas le bout du chemin, mais le chemin lui-même. Cette proposition permet de comprendre pourquoi le lieu ne peut être ramené à une localisation. Si le chemin était une voie préalable, les lieux qui le composent pourraient être envisagés comme autant de points distribués le long d’un parcours. Mais si le chemin se déploie dans l’avoir-lieu des pas, ces lieux ne sont pas des positions indépendantes que le mouvement viendrait relier. Ils appartiennent à l’ouverture même du cheminement.

Il ne s’agit pourtant pas de faire de l’homme le créateur de cette ouverture. Dire que le chemin se déploie par nos pas ne signifie pas que l’espace dépendrait de notre volonté ou de notre perception. Les pas appartiennent eux-mêmes à l’avoir-lieu de ce qui advient. L’homme ne constitue pas le lieu ; il ne possède pas davantage la puissance d’ouvrir souverainement l’espace. Il appartient à l’avènement sans pouvoir en être considéré comme le fondement.

Cette exigence permet également de dégager l’habitation de toute interprétation possessive. Habiter un lieu ne signifie pas occuper une portion d’espace qui serait disponible avant notre présence. Mais cela ne signifie pas non plus que le lieu n’existerait qu’à travers notre habitation. L’habitation appartient à l’avoir-lieu, sans que l’homme puisse s’en attribuer l’origine. Elle ne consiste pas à transformer un emplacement neutre en un lieu chargé de significations ; elle manifeste une appartenance à l’ouverture dans laquelle ce qui advient trouve son avoir-lieu.

La distinction entre lieu et localisation ne doit donc pas être comprise comme une opposition entre deux catégories d'espaces, l'un géométrique et l'autre existentiel. Il ne s'agit pas de substituer à l'espace mesurable un espace vécu qui serait plus authentique. Il s'agit de reconnaître que toute localisation présuppose une ouverture spatiale qu'elle ne saurait elle-même expliquer. Cette ouverture ne constitue cependant pas un fondement dissimulé derrière l'espace mesurable. Elle appartient à l'avoir-lieu, sans pouvoir être séparée de l'avènement comme une condition préalable.

Il serait en effet contradictoire de faire de l'avoir-lieu le fondement de l'espace. Une telle proposition introduirait une séparation entre une instance fondatrice et ce qui en procéderait. Or l'avoir-lieu ne possède aucune existence indépendante qui lui permettrait de produire l'espace. Il ne constitue ni une cause, ni un principe, ni une puissance d'ouverture. Il nomme l'advenue même dans laquelle l'espace se déploie, selon sa coappartenance originaire avec le temps.

Cette précision nous ramène à notre thèse fondamentale : l'avènement n'est ni fondé ni fondant puisqu'il n'est pas destiné. L'avoir-lieu ne fait pas exception à cette exigence. Il ne reçoit son ouverture d'aucune instance antérieure, pas davantage qu'il ne constitue lui-même une origine qui commanderait ce qui doit advenir. Il n'est pas destiné à produire un espace, à accomplir une configuration ou à réaliser un ordre préalable. Les lieux peuvent se transformer, les chemins peuvent bifurquer, les configurations spatiales peuvent se modifier, sans que leur devenir soit inscrit dans une destination ontologique qui en constituerait le terme.

La question du fondement ne doit donc pas être simplement déplacée de l'espace vers le lieu, puis du lieu vers l'avoir-lieu. Nous ne cherchons pas à identifier une réalité toujours plus originaire qui rendrait possible la précédente. L'avoir-lieu ne constitue pas le dernier terme d'une régression ontologique. Il ne désigne aucune instance située derrière le lieu. Il exprime

l’advenue même de ce qui a lieu, sans qu’il soit nécessaire de supposer une origine qui en assurerait la possibilité.

C’est pourquoi il faut entendre avec précaution l’expression selon laquelle le lieu est ce à partir de quoi l’espace peut seulement se déployer. Le « à partir de quoi » ne désigne ici aucune provenance causale ou fondatrice. Il ne signifie pas que le lieu existerait d’abord et que l’espace en procéderait ensuite. Il indique que l’espace ne peut être pensé indépendamment de l’ouverture des lieux, laquelle ne peut elle-même être séparée de leur avoir-lieu. Le lieu n’est donc pas le fondement de l’espace ; il appartient à l’avoir-lieu dans lequel l’espace se déploie.

La différence essentielle entre lieu et localisation apparaît désormais dans toute sa portée. La localisation détermine une position dans un espace présupposé. Le lieu, en revanche, ne se laisse pas réduire à cette position, puisqu’il renvoie toujours à un avoir-lieu. Mais cet avoir-lieu n’est pas un événement qui viendrait occuper un emplacement. Il est l’avènement dans lequel l’espace s’ouvre originairement, sans pouvoir être séparé du déploiement temporel.

Le lieu n’est pas dans l’espace comme une chose dans un contenant. Il ne constitue pas davantage une réalité qui produirait l’espace. Il appartient à l’avoir-lieu de ce qui advient, et c’est dans cet avoir-lieu que l’espace peut seulement se déployer.

Ainsi, la localisation présuppose l’espace, tandis que le lieu renvoie à son ouverture. Mais cette ouverture n’est ni antérieure à l’avènement ni distincte de lui. Elle appartient à l’ad-venant, dans la coappartenance originaire du temps et de l’espace.

Le lieu n’est pas un point dans l’espace. Il ne reçoit pas son être d’une position, d’une distance ou d’une coordonnée. Il renvoie toujours à un avoir-lieu, et cet avoir-lieu n’est pas ce qui se produit dans l’espace : il est l’avènement même dans lequel l’espace se déploie, sans fondation et sans destination.

LA SUSPENSION N'EST PAS UNE IMMOBILISATION : L'AVÈNEMENT, LE RETRAIT ET L'ÉTERNEL COMME RETENUE DU TEMPS

La notion de suspension pourrait donner lieu à une dernière confusion, peut-être la plus délicate de toutes, dans la mesure où elle touche au mouvement même de l'avènement et à la manière dont nous cherchons à penser son rapport à l'éternel. Suspendre signifie habituellement interrompre un processus, arrêter momentanément un mouvement ou maintenir quelque chose dans un état qui ne se modifie plus. Appliquée au temps, la suspension semble ainsi suggérer une interruption de son cours, comme si le devenir pouvait être immobilisé et la succession des instants provisoirement abolie. Mais cette représentation repose précisément sur une compréhension du temps dont notre interrogation s'est progressivement dégagée. La suspension ne signifie pas l'immobilisation. Elle ne désigne ni l'arrêt du temps, ni la disparition du mouvement, ni la fixation de ce qui advient dans une présence définitive. Elle appartient au mouvement même de l'avènement, dans la mesure où celui-ci ne saurait être séparé du retrait qui lui est constitutif.

Cette distinction exige que nous revenions à l'*Ereignis* heideggérien, entendu comme avènement, et à son appartenance au retrait, que Heidegger nomme *Enteignis*. L'avènement n'est pas un événement qui surviendrait une fois pour toutes, comme si son accomplissement devait conduire à un état définitivement constitué. Il ne possède aucune destination préalable qui en commanderait le devenir. Il n'est ni fondé ni fondant puisqu'il n'est pas destiné. Mais cette absence de destination ne signifie nullement qu'il serait privé de mouvement. Bien au contraire, elle interdit précisément de comprendre son mouvement comme la réalisation progressive d'une fin qui lui aurait été assignée.

L’avènement n’est pas en mouvement parce qu’il se déplacerait d’un état initial vers un état final. Il n’est pas davantage le passage d’une possibilité préexistante à son accomplissement. Son mouvement ne procède d’aucune origine qui en déterminerait la direction et ne tend vers aucune destination qui en constituerait le terme. Il ne se déploie pas sur un chemin déjà tracé. Comme nous l’avons reconnu à propos de l’Ouvert, le chemin n’est pas une voie préalable que les pas viendraient parcourir. Il se déploie dans l’avènement même du cheminement. De la même manière, le mouvement de l’avènement ne se déroule pas dans un horizon de possibilités préalablement constitué. Il appartient à l’ad-venant lui-même.

Il faut donc se garder de représenter l’avènement comme une réalité qui posséderait le mouvement parmi ses propriétés. Une telle formulation supposerait qu’il existe d’abord comme une instance identifiable, laquelle entrerait ensuite en mouvement. Or l’avènement ne peut être séparé de son advenue. Il ne constitue pas une substance qui se déplacerait, ni un principe qui commanderait un devenir distinct de lui. En ce sens, nous pouvons aller jusqu’à dire que l’avènement est mouvement, à condition de ne pas transformer ce mouvement en une nouvelle réalité fondamentale dont les événements seraient les manifestations. Le mouvement ne désigne ici aucune puissance autonome. Il exprime l’ad-venant dans son déploiement, sans origine fondatrice et sans destination préalable.

C’est précisément à partir de cette compréhension que le retrait acquiert toute son importance. Si l’avènement se réduisait à une présence intégralement accomplie, il ne pourrait plus être pensé comme mouvement. Une présence qui aurait définitivement rejoint son identité, qui ne comporterait plus aucune possibilité de retrait, serait une présence close sur elle-même. Elle ne laisserait plus place à l’advenue, puisqu’elle aurait déjà réalisé la totalité de ce qu’elle pouvait devenir. Le mouvement se trouverait alors absorbé dans son accomplissement.

Mais l'avènement ne se laisse pas enfermer dans une présence achevée. Il ne s'épuise pas dans ce qui se manifeste. Le retrait ne vient pas secondairement soustraire quelque chose à une présence qui aurait d'abord été complète. Il ne constitue pas davantage une négation qui viendrait interrompre l'avènement. Il appartient à son mouvement même. C'est en se tournant vers le retrait que l'avènement demeure ouvert à son propre déploiement, sans pouvoir se fixer dans une figure définitive.

Il convient toutefois de préciser ce que signifie ici « se tourner vers le retrait ». Cette expression ne doit pas suggérer qu'un avènement déjà constitué accomplirait un mouvement intentionnel vers une région où quelque chose se dissimulerait. Le retrait n'est pas une destination. Il n'existe pas un domaine caché vers lequel l'avènement se dirigerait pour retrouver une origine perdue ou rejoindre une vérité plus profonde. Une telle interprétation reconduirait immédiatement la représentation d'un mouvement orienté vers un terme. Or le retrait n'est pas le bout du chemin. Il ne se tient pas au-delà de l'avènement comme une réalité qui attendrait d'être atteinte.

Le retrait ne constitue pas non plus un fondement dissimulé. Il serait contradictoire de récuser toute origine fondatrice pour la réintroduire ensuite sous la figure d'une profondeur inaccessible. L'*Enteignis* ne saurait être compris comme le refuge d'un principe qui, tout en se retirant, continuerait à rendre possible l'avènement. Une telle interprétation maintiendrait la dépendance de l'ad-venant à l'égard d'une instance distincte. Or nous avons précisément reconnu que la question d'un fondement de l'avènement est dépourvue de pertinence. Le retrait ne doit donc pas être transformé en une origine négative, pas davantage qu'en une puissance qui assurerait secrètement la continuation du mouvement.

C'est ici que notre compréhension de l'*Enteignis* comme suspension devient décisive. Le retrait ne signifie pas que l'avènement cesse d'advenir. Il ne constitue pas une interruption du mouvement, mais ce par quoi le mouvement ne se laisse pas refermer sur une présence

définitivement accomplie. La suspension ne fige pas ce qui advient. Elle en retient l'accomplissement sans abolir son devenir.

Le verbe « retenir » exige cependant une précaution particulière. Retenir pourrait signifier empêcher de progresser, faire obstacle à un mouvement ou conserver quelque chose dans un état déterminé. Mais la retenue dont il est ici question ne relève pas d'une telle immobilisation. Elle ne maintient pas l'avènement dans une position fixe. Elle ne le soustrait pas au devenir pour le préserver de toute transformation. Elle exprime au contraire une suspension qui laisse le mouvement se déployer sans qu'il puisse être réduit à l'accomplissement d'une destination.

L'avènement est ainsi retenu sans être arrêté. Mais cette retenue ne provient d'aucune instance extérieure qui disposerait du pouvoir de suspendre son mouvement. Il n'existe pas un sujet de la suspension, pas davantage qu'il n'existe un donateur de l'avènement. La suspension ne constitue pas une opération exercée sur un mouvement qui lui serait antérieur. Elle appartient au mouvement même de l'ad-venant, dans sa coappartenance au retrait.

Cette compréhension permet de préciser notre rapport à Heidegger. Dans sa pensée tardive, l'*Enteignis* ne doit pas être simplement opposé à l'*Ereignis* comme sa négation extérieure. Le retrait appartient à l'avènement et interdit de le représenter comme une appropriation qui aboutirait à une possession définitive. Toutefois, notre interprétation de l'*Enteignis* comme suspension constitue un déplacement qu'il convient de reconnaître. Nous ne prétendons pas que Heidegger aurait explicitement identifié l'*Enteignis* à la suspension telle que nous la développons ici. Nous cherchons plutôt à penser, à partir de l'appartenance du retrait à l'avènement, la possibilité d'un mouvement qui ne se referme jamais sur une présence achevée.

Ce déplacement trouve un éclairage particulièrement fécond dans la pensée de Charles Péguy et dans la formule selon laquelle l'éternel suspend le temps. Une telle proposition pourrait être immédiatement comprise comme l'affirmation d'une opposition entre le temps et l'éternité. Le

temps serait le domaine du changement, de la succession et de la disparition, tandis que l'éternité constituerait une présence immobile, soustraite au devenir. Suspendre le temps signifierait alors l'arracher à son mouvement pour le fixer dans une permanence qui ne connaîtrait plus aucune transformation.

Mais cette interprétation ne correspond pas à ce que nous cherchons à penser. Si l'éternel suspend le temps, ce n'est pas en l'immobilisant. Il le suspend en le re-tenant, et cette retenue n'abolit pas son mouvement. L'éternel ne vient pas interrompre le temps depuis un dehors qui lui serait étranger. Il ne constitue pas une puissance supérieure qui disposerait du devenir et pourrait en arrêter le cours. La suspension doit être pensée à même le déploiement temporel, sans qu'il soit nécessaire de supposer une éternité extérieure qui en commanderait l'interruption.

Cette proposition demande cependant une clarification essentielle. Dire que l'éternel suspend le temps ne signifie pas que l'éternel serait une réalité plus originaire que le temps, dont celui-ci dépendrait pour se déployer. Nous ne cherchons pas à remplacer le temps contenant par une éternité fondatrice. L'éternel ne constitue pas un horizon préalable dans lequel le temps pourrait apparaître. Il ne désigne pas davantage un état final vers lequel le devenir serait orienté. Il ne se tient ni avant le temps ni après lui. Il ne possède aucune antériorité qui lui permettrait d'en assurer la possibilité.

La suspension du temps ne peut donc être comprise comme le passage du temporel à l'intemporel. Elle ne signifie pas que le devenir serait momentanément aboli pour laisser apparaître une réalité soustraite à toute transformation. Une telle interprétation ferait de l'éternel la négation du temps. Or la retenue dont il est ici question ne nie pas ce qu'elle retient. Elle ne l'efface pas et ne le transforme pas en une présence immobile. Elle laisse le temps se déployer sans le réduire à une succession d'instants qui disparaîtraient les uns après les autres.

C’est ici que la notion de porrection temporelle retrouve toute sa portée. Dans *Temps et être*, Heidegger montre que le temps véritable ne peut être compris comme une suite de maintenant. Le passé, le présent et l’avenir se donnent dans la porrection réciproque de leurs dimensions. Ce qui a été ne disparaît pas simplement dans un passé devenu étranger à la présence, tandis que ce qui vient à notre rencontre ne demeure pas absolument extérieur à ce qui advient. Les dimensions temporelles se portent réciproquement les unes vers les autres, sans qu’aucune puisse être isolée comme une réalité autonome.

La suspension ne doit donc pas être pensée comme l’arrêt d’une succession chronologique. Elle concerne un temps qui, dans son déploiement originaire, ne se réduit déjà plus à cette succession. Suspendre le temps ne signifie pas interrompre le passage d’un maintenant à un autre. Cela signifie le re-tenir dans la coappartenance de ses dimensions, sans que cette retenue puisse être assimilée à une immobilisation.

Mais il faut aussitôt éviter de faire de cette retenue une opération qui rassemblerait des dimensions temporelles préalablement séparées. Le passé, le présent et l’avenir ne constituent pas trois régions indépendantes qu’une puissance de suspension viendrait réunir. Leur coappartenance appartient à la porrection elle-même. La suspension ne produit donc pas l’unité du temps. Elle ne constitue pas un principe qui assurerait la continuité du devenir. Elle exprime une modalité de son déploiement dans laquelle la différenciation des dimensions temporelles ne se referme pas sur une succession de présences isolées.

Le re-tenir ne signifie pas conserver ce qui a été comme un contenu définitivement acquis. Il ne s’agit pas de préserver le passé dans une mémoire qui en empêcherait la disparition, ni de maintenir l’avenir comme une possibilité déjà constituée. La retenue ne possède aucun objet dont elle assurerait la conservation. Elle ne fixe pas le passé, pas davantage qu’elle ne prédétermine l’avenir. Elle appartient à la porrection dans laquelle ce qui a été, ce qui advient

et ce qui vient à notre rencontre se donnent selon leur différence irréductible et leur unité inséparable.

Cette compréhension nous permet de préciser le sens de l'éternel. L'éternel ne doit pas être confondu avec une durée infinie. Une durée qui se prolongerait indéfiniment demeurerait encore pensée à partir de la succession des instants, même si cette succession ne connaissait aucun terme. L'éternel ne désigne pas davantage une totalité temporelle qui contiendrait simultanément le passé, le présent et l'avenir. Une telle représentation transformerait l'éternité en un contenant plus vaste que le temps lui-même.

L'éternel, tel que nous cherchons ici à l'entendre, ne se mesure ni à la longueur d'une durée ni à l'absence de changement. Il ne se définit pas par l'immobilité. Il se laisse approcher à partir de cette retenue qui suspend sans arrêter, qui maintient ouvert le mouvement de l'avènement sans lui assigner une destination. Mais il faut se garder de faire de l'éternel le principe de cette ouverture. L'éternel ne produit pas le mouvement ; il ne le fonde pas et ne lui garantit aucune perpétuation. Il ne constitue aucune puissance qui préserverait l'avènement de sa propre fin.

La suspension ne doit donc pas être confondue avec une promesse d'indéfini. Elle ne signifie pas que tout mouvement devrait se poursuivre sans interruption ni qu'aucun événement ne pourrait connaître son achèvement. Des cheminements peuvent s'interrompre, des formes peuvent disparaître, des existences peuvent rencontrer leur fin. Mais l'achèvement d'un événement ne signifie pas que l'avènement lui-même serait orienté vers une destination finale. La suspension ne supprime pas la finitude ; elle interdit seulement de réduire le mouvement à la réalisation d'un terme qui lui aurait été assigné d'avance.

Cette distinction rejoint notre réflexion sur le destinement. Un cheminement peut posséder une direction, rencontrer des bifurcations et s'achever en un lieu déterminé sans que son avènement ait été destiné à cet accomplissement. Le destinement ne suppose aucune

destination préalable. Il se manifeste dans le mouvement même de ce qui advient, sans que ce mouvement puisse être rapporté à une nécessité qui en commanderait le terme.

L'image du chemin permet une nouvelle fois de rendre cette proposition sensible. Le chemin n'est pas une voie déjà tracée que les pas viendraient parcourir. Il se déploie dans l'avoir-lieu du cheminement. Mais ce déploiement ne signifie pas que chaque pas abolirait simplement le précédent pour laisser place au suivant. Le pas accompli appartient encore au cheminement, tandis que le pas à venir ne lui demeure pas absolument extérieur. Leur coappartenance ne résulte pas d'une addition de positions successives. Elle appartient au mouvement lui-même.

La suspension peut alors être comprise comme une retenue qui ne laisse pas le cheminement se réduire à une succession de pas isolés. Elle ne signifie pas que le marcheur cesse de marcher. Elle ne l'immobilise pas dans une position intermédiaire. Elle n'interrompt pas le mouvement pour en préserver une image. Elle appartient à ce mouvement en tant que celui-ci ne se laisse pas épuiser dans l'actualité ponctuelle de chacun de ses pas.

Il serait pourtant erroné d'affirmer que la suspension constitue une puissance qui maintiendrait ensemble le passé et l'avenir. Une telle formulation ferait de la retenue un principe de rassemblement. Or la coappartenance des dimensions temporelles n'a pas besoin d'être produite par une instance extérieure. Elle appartient originairement à leur porrection. La suspension ne vient pas ajouter une unité à un mouvement qui en serait dépourvu. Elle exprime ce mouvement dans son impossibilité de se refermer sur une présence définitivement constituée.

Cette proposition permet de comprendre pourquoi le retrait ne saurait être assimilé à une disparition pure et simple. Si l'*Enteignis* signifiait seulement l'effacement de ce qui advient, il constituerait une négation extérieure à l'avènement. Le mouvement serait alors compris comme une alternance entre apparition et disparition, entre présence et absence. Mais le

retrait ne se laisse pas réduire à cette opposition. Il appartient à l'avènement sans pouvoir être séparé de lui comme un moment négatif qui succéderait à un moment positif.

L'*Ereignis* et l'*Enteignis* ne doivent donc pas être représentés comme deux opérations successives. Il n'y aurait pas d'abord appropriation, puis désappropriation, comme si le mouvement de l'avènement consistait à passer alternativement d'un état à son contraire. Une telle représentation supposerait un ordre temporel préalable dans lequel les deux opérations pourraient être distribuées. Or le retrait appartient au mouvement même de l'avènement, sans qu'il soit possible de le situer après l'advenue comme une étape distincte.

C'est en ce sens que l'*Enteignis* peut être pensé comme suspension. Le retrait ne vient pas immobiliser l'avènement ; il interdit qu'il se ferme sur une présence définitivement appropriée. Mais cette interdiction ne doit pas être comprise comme l'effet d'une puissance négative. Il ne s'agit pas d'une force qui empêcherait l'accomplissement. Le retrait n'est pas un obstacle opposé au mouvement. Il appartient à son déploiement même, en tant que celui-ci ne peut être réduit à la possession de ce qui advient.

Nous retrouvons ici une distinction déjà rencontrée à propos du main-tenant. Le tenir ne signifie pas retenir une présence pour l'empêcher de disparaître. Il ne constitue pas une opération de conservation exercée sur un contenu qui devrait demeurer identique à lui-même. Le main-tenant ne fige pas la présence dans un maintenant ponctuel. Il appartient à son déploiement, sans que le tenir puisse être séparé de ce qui advient comme une puissance de maintien.

La suspension permet de préciser cette compréhension. Re-tenir ne signifie pas arrêter. Le maintien ne signifie pas immobilisation. Le tenir n'est pas une possession. La retenue ne ferme pas l'avènement ; elle ne le soustrait pas au mouvement. Elle appartient à l'advenue en tant que celle-ci ne se laisse pas épuiser dans une figure définitive.

Mais cette retenue ne doit pas être confondue avec une réserve de possibilités. Il serait tentant de dire que le retrait conserve ce qui n'a pas encore été réalisé, comme si l'*Enteignis* constituait un domaine où demeureraient disponibles les possibles de l'avènement. Une telle interprétation ferait du retrait un contenant invisible, analogue à l'espace préalable dont nous avons récusé l'existence. Or le retrait ne constitue aucune région dans laquelle des possibilités attendraient leur actualisation. Il n'est pas une réserve d'avenir, pas davantage qu'il n'est un dépôt du passé.

La suspension ne préserve donc pas un ensemble de possibilités déjà constituées. Elle ne garantit aucune direction particulière au mouvement. Elle ne possède aucun contenu qui pourrait être identifié indépendamment de l'avènement. Elle appartient à l'ouverture de ce qui advient, sans qu'il soit possible de la détacher comme une condition préalable.

Cette compréhension doit désormais être rapportée à la coappartenance originaire du temps et de l'espace. Nous avons reconnu que le temps et l'espace ne constituent pas deux réalités indépendantes qui entreraient ultérieurement en relation. Leur coappartenance est originaire, non parce qu'elle procéderait d'un commencement primordial, mais parce qu'elle appartient ontologiquement à leur déploiement même. L'avoir-lieu n'est pas d'abord temporel pour devenir ensuite spatial, ni d'abord spatial pour recevoir secondairement une détermination temporelle. Il advient comme temps et comme espace, selon leur unité différenciante.

Dès lors, la suspension ne peut être pensée comme une propriété exclusivement temporelle qui serait ensuite appliquée à l'espace. Si le temps et l'espace coappartiennent originairement dans l'avoir-lieu, leur suspension ne saurait être séparée en deux opérations autonomes. Il n'existe pas une suspension du temps qui se produirait indépendamment de l'ouverture spatiale, pas davantage qu'une suspension de l'espace qui serait étrangère au déploiement temporel.

Il faut cependant éviter de représenter cette suspension réciproque comme une immobilisation mutuelle. Dire que le temps et l'espace se suspendent réciproquement ne signifie pas que chacun arrêterait le mouvement de l'autre. Le temps ne fige pas l'espace, pas davantage que l'espace ne retient le temps dans une présence immobile. Leur suspension appartient à leur coappartenance originaire, sans qu'une relation causale puisse être établie entre deux dimensions préalablement constituées.

Cette suspension réciproque ne constitue donc pas une opération de limitation. Elle ne signifie pas que le temps empêcherait l'espace de se déployer ou que l'espace imposerait au temps une stabilité qui contredirait son mouvement. Elle exprime au contraire l'impossibilité de les séparer dans l'avoir-lieu. Le déploiement temporel ne se laisse pas isoler de l'ouverture spatiale, pas davantage que cette ouverture ne peut être pensée indépendamment de la porrection temporelle.

Le mouvement de l'avènement n'est donc ni un déplacement dans l'espace ni une succession dans le temps. Il n'est pas pour autant étranger au mouvement concret des choses et des existences. Il désigne l'ad-venant dans lequel le temps et l'espace se donnent selon leur coappartenance originaire. Sa suspension ne constitue pas un arrêt de ce déploiement, mais une retenue qui ne le laisse pas se refermer sur une présence achevée.

Cette proposition permet de comprendre pourquoi l'éternel ne doit pas être opposé au temporel comme l'immobile au mouvant. Si l'éternel suspend le temps en le re-tenant, cette retenue n'interrompt pas la porrection temporelle. Elle ne constitue pas un état extérieur au devenir. Elle appartient à ce qui, dans l'avènement, ne se laisse pas réduire à l'actualité ponctuelle d'une présence ni à l'accomplissement d'une destination.

Il serait toutefois contradictoire de faire de l'éternel une réalité qui assurerait la permanence du mouvement. Nous aurions alors substitué à une destination finale une garantie ontologique de

continuation. Or l'avènement n'a pas besoin d'être garanti par une instance supérieure. Il n'est ni fondé ni fondant puisqu'il n'est pas destiné. La suspension ne lui confère aucune nécessité d'être ou de durer. Elle n'est pas la promesse d'une perpétuation indéfinie, mais une manière de penser le mouvement sans le soumettre à la représentation d'un accomplissement définitif. Nous pouvons dès lors préciser la portée de la formule empruntée à Péguy. Dire que l'éternel suspend le temps ne signifie pas que le temps serait arrêté au profit d'une présence éternelle. Cela signifie que le temps est re-tenu sans être figé, que son mouvement n'est pas aboli par la suspension et que cette retenue ne constitue pas une opération extérieure à son déploiement. L'éternel ne vient pas remplacer le temps. Il ne le surplombe pas et ne lui assigne aucune destination. Il permet de nommer, dans notre interprétation, cette suspension qui ne cesse pas d'être mouvement.

Il convient néanmoins de reconnaître que cette lecture constitue une appropriation philosophique de la formule de Péguy. Elle ne prétend pas restituer à elle seule toute la signification que l'éternel possède dans son œuvre, notamment dans son horizon chrétien. Notre interrogation retient de cette formule la possibilité de penser une suspension qui ne soit pas une immobilisation, sans faire de l'éternel une réalité transcendante chargée de fonder ou de conserver le temps.

La distinction initiale peut désormais être formulée avec davantage de précision. L'immobilisation suppose un mouvement qui serait interrompu et une présence qui demeurerait fixée dans un état déterminé. La suspension, telle que nous l'entendons, ne suppose ni interruption ni fixation. Elle appartient au mouvement de l'avènement en tant que celui-ci se tourne vers le retrait sans faire de ce retrait une destination.

L'*Enteignis* n'est pas ce qui arrête l'*Ereignis*. Il ne constitue ni sa négation extérieure ni son accomplissement final. Il appartient à son mouvement, en empêchant de le comprendre

comme une appropriation définitivement achevée. Mais cet empêchement n'est pas l'effet d'une force négative. Il exprime l'impossibilité de refermer l'ad-venant sur une présence qui aurait atteint son terme.

La suspension ne se situe donc pas entre le mouvement et l'immobilité, comme un état intermédiaire qui participerait de l'un et de l'autre. Elle n'est pas un ralentissement du devenir, pas davantage qu'une pause dans son déroulement. Elle ne constitue aucune parenthèse temporelle. Elle appartient au mouvement même, sans qu'il soit possible de la représenter comme un moment distinct qui viendrait en interrompre la continuité.

L'éternel suspend le temps en le re-tenant, mais cette retenue ne le fige pas. Elle ne le transforme pas en une présence intemporelle, pas davantage qu'elle ne le conserve dans une durée infinie. Elle laisse penser le temps dans son déploiement, sans le réduire à la succession des maintenant ni à l'accomplissement d'une destination.

Ainsi, la suspension ne saurait être comprise comme l'abolition du mouvement. Elle ne désigne pas la disparition du devenir dans une présence immobile. Elle appartient à l'avènement comme ad-venant, dans sa coappartenance au retrait et dans l'unité différenciante du temps et de l'espace.

L'avènement n'est ni fondé ni fondant puisqu'il n'est pas destiné. Mais il n'est pas pour autant immobile. Il est mouvement, sans que ce mouvement procède d'une origine ou tende vers un accomplissement préalable. C'est en se tournant vers le retrait qu'il demeure mouvement, sans que le retrait constitue une destination ou un fondement dissimulé.

La suspension ne vient pas arrêter ce mouvement. Elle en exprime la retenue, sans immobilisation et sans clôture.

L'éternel suspend le temps : il le re-tient, mais ne le fige pas.

Et c’est précisément parce que cette retenue n’est pas un figement que la suspension peut être pensée, non comme la négation de l’avènement, mais comme appartenant à son mouvement même.

LE FIL D'ARIANE ET LA SOURCE DU FLEUVE : L'ORIGINE EMPORTÉE DANS LE MOUVEMENT DE L'AVÈNEMENT.

Nous représentons habituellement le mouvement comme un déplacement qui s'effectue à partir d'une origine vers une destination. Quelque chose commence, se déploie et poursuit son chemin en s'éloignant progressivement du point dont il est issu. L'origine demeure derrière le mouvement, tandis que la destination se tient devant lui, comme le terme vers lequel il s'oriente. Entre ces deux extrémités se déploie un parcours dont chaque étape semble pouvoir être déterminée par sa position relativement au commencement et à l'achèvement. Une telle représentation paraît aller de soi, tant elle correspond à notre manière ordinaire de comprendre le déplacement, la succession et le devenir. Mais elle repose sur une présupposition que notre interrogation sur l'avènement nous conduit précisément à remettre en question : l'origine serait ce qui demeure en arrière du mouvement, comme un point fixe dont celui-ci procéderait sans jamais pouvoir l'emporter avec lui.

Or, si l'avènement n'est ni fondé ni fondant puisqu'il n'est pas destiné, il ne saurait être compris comme le déploiement d'un mouvement dont l'origine contiendrait déjà, fût-ce implicitement, la direction et l'accomplissement. L'avènement ne procède d'aucun commencement qui en commanderait le devenir. Il ne se dirige pas davantage vers une destination qui constituerait son terme nécessaire. Mais cette absence de fondement et de destination ne signifie pas qu'il serait privé de provenance, de continuité ou de mouvement. Elle exige au contraire que nous pensions autrement la manière dont ce qui a été appartient à ce qui advient et engage ce qui vient.

Notre pensée est cheminante, et c'est précisément pourquoi elle doit demeurer ouverte. Mais ce cheminement ne consiste pas à abandonner derrière nous les pas accomplis pour progresser vers des positions toujours nouvelles. Chacun de nos pas emporte avec lui tous ceux qui le précèdent. Cette proposition ne signifie pas que nous transporterions un bagage de souvenirs, d'expériences ou de connaissances accumulées. Le passé ne constitue pas une charge que le présent devrait porter. Il ne demeure pas davantage disponible comme une réserve de contenus auxquels nous pourrions revenir à volonté. Les pas accomplis appartiennent au pas qui s'accomplit, et celui-ci appartient déjà aux pas qui viendront, sans qu'aucun puisse déterminer les suivants.

Cette appartenance ne doit pas être comprise comme une relation de causalité. Les pas précédents n'imposent pas au suivant la direction qu'il doit emprunter. Ils ne contiennent pas un programme dont le mouvement assurerait progressivement la réalisation. Ils l'engagent sans le déterminer. Et cet engagement ne constitue pas une nécessité dissimulée sous l'apparence de l'ouverture. Il signifie que ce qui advient ne surgit pas dans une indépendance absolue à l'égard de ce qui a été, mais que cette appartenance ne saurait être transformée en prédétermination.

Nous pouvons dès lors formuler cette proposition : le futur mord dans la présence du passé. Mais mordre ne signifie ni reproduire ni suivre un ordonnancement. Le futur ne vient pas simplement recueillir les conséquences d'un passé qui aurait définitivement achevé son œuvre. Il ne réalise pas une possibilité qui aurait attendu son accomplissement. Il mord dans la présence du passé en l'engageant dans une advenue qui ne lui était pas prescrite. Ce qui a été appartient ainsi à ce qui vient, sans que cette appartenance puisse être ramenée à une succession nécessaire.

L’image du fil d’Ariane permet d’approfondir cette proposition en faisant apparaître ce qui demeure encore impensé dans notre représentation habituelle de l’origine.

Dans le récit mythologique, Ariane remet à Thésée un fil qui lui permettra de retrouver son chemin dans le labyrinthe. Tandis que Thésée avance, le fil se déroule derrière lui, conservant la liaison avec le point de départ. Sa fonction semble donc parfaitement claire : il garantit la possibilité du retour. Le labyrinthe peut multiplier les détours, les bifurcations et les impasses, mais le fil demeure attaché à une origine qui ne se déplace pas. Il permet de retrouver le chemin parcouru et de revenir à l'endroit d'où l'on était parti.

Cependant, si nous considérons le fil non plus comme un simple instrument d'orientation, mais à partir de son déploiement même, une autre compréhension devient possible.

À mesure que Thésée déroule le fil, chaque nouvelle longueur demeure inséparable de celles qui la précèdent. Le fil ne se constitue pas comme une succession de fragments indépendants qui seraient ensuite réunis. Il se déroule continûment, et ce qui vient d'être déployé appartient à ce qui se déploie encore. Chaque nouveau déploiement conserve le bout que tient Ariane, mais il ne le conserve pas comme un commencement extérieur au mouvement. Ce bout appartient au fil tout entier, et le fil, à mesure qu'il se déroule, emporte avec lui ce qui en constitue l'origine.

Il faut mesurer la portée de cette transformation. Dans la représentation habituelle, l'origine demeure fixe, tandis que le mouvement s'en éloigne. Dans notre interprétation, l'origine n'est pas abolie, mais elle cesse de pouvoir être séparée du déploiement auquel elle appartient. Le bout tenu par Ariane demeure bien le bout du fil. Mais il ne constitue plus un principe indépendant dont le mouvement recevrait sa détermination. Il appartient au fil qui se déroule, sans que son maintien puisse être compris comme la garantie d'une destination.

Le fil ne conduit donc nulle part, non parce qu'il serait dépourvu de continuité ou parce que Thésée serait incapable de s'orienter, mais parce que son déploiement ne contient aucune destination qui en commanderait le mouvement. Il peut traverser des passages, rencontrer des bifurcations, revenir sur certaines portions du parcours et poursuivre ailleurs. Aucune de ces possibilités ne se trouve prescrite par le bout tenu par Ariane. Celui-ci appartient au mouvement, mais ne le détermine pas.

Cette interprétation ne prétend évidemment pas restituer la fonction du fil dans le récit mythologique, où il doit précisément permettre à Thésée de retrouver la sortie. Elle opère un déplacement philosophique à partir de cette image. Le fil n'est plus envisagé comme le moyen de revenir à une origine immobile, mais comme la figure d'un déploiement qui emporte son origine sans jamais la transformer en destination.

Il ne faudrait pourtant pas comprendre cet emportement comme un déplacement matériel du bout que tient Ariane. Celui-ci peut demeurer exactement à sa place. Ce qui se transforme n'est pas sa localisation, mais notre compréhension de son appartenance au mouvement. L'origine peut être géographiquement fixe sans constituer pour autant un fondement ontologique. Elle ne se tient pas derrière le fil comme une réalité indépendante qui en assurerait la possibilité. Elle appartient à son avoir-lieu.

Nous retrouvons ici la distinction entre lieu et localisation. Le bout du fil peut être localisé dans un espace déjà représenté comme une étendue. Mais son lieu ne se réduit pas à cette position. Il appartient à l'avoir-lieu du fil qui se déroule, et cet avoir-lieu ne saurait être compris comme un simple déplacement dans un espace préexistant. Le labyrinthe lui-même, dans cette interprétation, n'est pas seulement une construction composée de couloirs et de bifurcations. Il permet de penser un cheminement dont l'ouverture ne peut être ramenée à la succession de positions occupées par celui qui avance.

Le fil n'est donc pas seulement ce qui relie les étapes du parcours. Une telle formulation demeurerait insuffisante, puisqu'elle supposerait que ces étapes existent d'abord comme des réalités indépendantes auxquelles une relation viendrait ensuite conférer leur unité. Le fil manifeste au contraire leur coappartenance dans le mouvement même de son déploiement. Ce qui a été parcouru ne demeure pas derrière comme un ensemble de positions abandonnées. Il appartient à ce qui se déploie, sans que cette appartenance impose une direction aux pas suivants.

L'origine n'est pas effacée. Elle est emportée.

Mais cet emportement ne constitue pas une conservation immobile. Le bout du fil n'est pas préservé comme une identité intangible à laquelle tous les développements ultérieurs devraient demeurer conformes. Il appartient au devenir du fil sans que ce devenir puisse être déduit de lui. La continuité ne signifie pas la reproduction de l'identique. Elle n'exige pas davantage qu'un ordre préalable détermine la succession des déploiements.

C'est ici que l'image du fleuve apporte un éclairage complémentaire, peut-être plus radical encore, parce qu'elle permet de penser l'origine à partir d'un mouvement qui ne cesse de s'accomplir.

Nous avons coutume de considérer la source comme le commencement du fleuve. Elle se trouve en amont, à un endroit que nous pouvons identifier, tandis que le cours d'eau s'en éloigne pour traverser des vallées, rencontrer des affluents et poursuivre son écoulement. La source paraît ainsi demeurer derrière le fleuve, comme le point initial dont il procède. Elle peut être située sur une carte, décrite géographiquement et distinguée du cours d'eau qui en est issu.

Cette description possède sa légitimité. Mais elle ne saurait épuiser la compréhension du fleuve dans son avoir-lieu. Car le fleuve n'est pas une chose qui existerait indépendamment de son

écoulement. Il ne possède pas d'abord une identité fixe à laquelle viendrait s'ajouter le mouvement. Son écoulement n'est pas une propriété secondaire. Il appartient à ce que nous nommons le fleuve.

Dès lors, une proposition devient possible : le fleuve, en s'écoulant, emporte avec lui sa source. Cette affirmation ne signifie évidemment pas que la source serait matériellement arrachée à son emplacement et transportée vers l'aval. Elle ne signifie pas davantage que le fleuve conserverait dans chacune de ses eaux une substance originaire qui garantirait son identité. Une telle représentation ferait de la source un principe matériel dont le fleuve ne serait que le prolongement. Or ce que nous cherchons à penser est précisément différent.

La source appartient à l'écoulement du fleuve. Elle ne se tient pas derrière lui comme une origine extérieure qui aurait d'abord produit le mouvement pour demeurer ensuite indépendante de son devenir. Elle appartient à l'avoir-lieu du fleuve, sans que cette appartenance puisse être transformée en une relation de fondation.

Le fleuve n'est pas davantage la réalisation progressive de ce que sa source contiendrait déjà. Rien, dans l'origine ainsi comprise, ne prescrit les méandres, les rencontres, les bifurcations ou les transformations du cours d'eau. La source ne possède pas le devenir du fleuve comme un programme dont l'écoulement assurerait l'accomplissement. Elle ne constitue pas la destination inversée du mouvement, comme si celui-ci devait demeurer éternellement fidèle à ce dont il est issu.

La provenance n'est pas la prédétermination. Et l'origine n'est pas le fondement.

Cette distinction permet de comprendre pourquoi l'emportement de la source ne signifie pas sa disparition. La source n'est pas abandonnée derrière le fleuve. Elle n'est pas davantage conservée dans une identité immobile. Elle appartient au mouvement qui la reprend sans la reproduire. Le fleuve ne revient pas continuellement à sa source pour renouveler son

appartenance à elle. Il l'emporte dans son écoulement, sans que cette appartenance exige un retour à un commencement fixe.

Nous pouvons désormais rapprocher les deux images.

Le fil d'Ariane manifeste une continuité qui ne reçoit pas sa destination du bout auquel elle demeure attachée. Le fleuve manifeste un écoulement qui n'abandonne pas sa source derrière lui, mais l'emporte sans en recevoir la loi de son devenir. Dans les deux cas, l'origine appartient au mouvement sans pouvoir être séparée de lui comme une instance fondatrice.

Cependant, cette appartenance ne doit pas être confondue avec une identité qui persisterait sous les transformations. Le fil ne demeure pas le même parce qu'il reproduirait indéfiniment une configuration première. Le fleuve ne demeure pas le même parce que son écoulement conserverait une substance identique à elle-même. Leur continuité ne se laisse pas comprendre à partir de la permanence d'un contenu inchangé.

Nous retrouvons ici notre relecture de l'éternel retour à partir de la *Spira Mirabilis*. La spirale ne supprime pas le même. Ce qu'elle écarte, c'est l'identique. Le même ne doit pas être compris comme une identité qui demeurerait intacte sous les différences, mais comme ce qui appartient à ses propres métamorphoses sans pouvoir être séparé d'elles.

La spirale logarithmique offre une image particulièrement suggestive de cette distinction. Son déploiement manifeste une constance de forme qui n'exige pas le retour à une position identique. Mais il importe de ne pas transformer cette propriété géométrique en une loi ontologique. La spirale mathématique obéit à une détermination qui permet de calculer son développement. L'avènement, en revanche, ne possède aucune loi préalable qui en prescrirait les inflexions. La *Spira Mirabilis* ne doit donc pas être comprise comme le modèle d'un devenir prédéterminé, mais comme une figure permettant de distinguer le retour du même de la reproduction de l'identique.

Le même n'est pas une structure qui précéderait ses reprises. Il n'est pas une forme originaire dont les métamorphoses ne seraient que des variations secondaires. Il appartient à leur mouvement, sans pouvoir être identifié à aucune d'elles ni séparé de leur différenciation.

Dire que le même revient ne signifie donc pas qu'une identité antérieure serait rétablie. Le retour n'est pas une restauration. Il n'est pas davantage le retour vers un commencement auquel le devenir devrait finalement se conformer. Le même revient autrement, non parce qu'une différence extérieure serait venue modifier une identité première, mais parce que le même ne se laisse pas séparer de son advenue.

Cette proposition éclaire la formule selon laquelle le futur mord dans la présence du passé. Le futur ne mord pas dans une identité passée qu'il devrait reproduire. Il ne mord pas davantage dans un ordre antérieur dont il prolongerait nécessairement le développement. Il appartient à la présence du passé en tant que celle-ci n'est pas définitivement close sur ce qui a été.

Il faut ici éviter une confusion importante. Cette compréhension ne signifie pas que les événements accomplis pourraient être rétroactivement modifiés. Ce qui a eu lieu ne cesse pas d'avoir eu lieu. Mais la présence de ce qui a été ne peut être réduite à la conservation d'un contenu définitivement achevé. Le passé appartient à la porrection temporelle, et cette appartenance ne saurait être séparée de ce qui advient et de ce qui vient.

Le passé n'est donc pas une réserve de souvenirs. Il n'est pas un ensemble de faits déposés dans une région temporelle devenue étrangère au présent. Il appartient à l'avènement, sans que cette appartenance lui confère la puissance de déterminer l'avenir. Le futur mord dans sa présence, mais cette morsure ne constitue ni une répétition ni une réalisation. Elle engage ce qui a été dans une advenue qui ne lui était pas assignée.

C'est pourquoi chacun de nos pas appartient au suivant sans le déterminer. Le pas accompli n'est pas simplement abandonné derrière celui qui marche. Mais il ne possède pas non plus la

puissance de prescrire le pas à venir. Il appartient au mouvement du cheminement, sans que cette appartenance puisse être comprise comme une causalité ou une nécessité.

Le pas suivant n'est pas indépendant de ceux qui le précèdent, mais il n'en est pas davantage la conséquence obligée. Il advient dans leur coappartenance, sans que cette coappartenance constitue une relation entre des éléments préalablement séparés.

Nous retrouvons ainsi la distinction essentielle entre unité et identité. Les pas appartiennent à un même cheminement, mais cette unité ne signifie pas qu'ils seraient identiques. Leur différence ne signifie pas davantage qu'ils seraient séparés. Chacun appartient aux autres dans l'avoir-lieu du chemin, sans que leur succession puisse être réduite à un ordre déterminé d'avance.

Le cheminement n'est donc pas une addition de déplacements. Il ne se constitue pas par l'accumulation de positions successives. Il ne se déploie pas non plus dans un espace préalablement ouvert, comme si le chemin existait déjà avant les pas qui le parcourent. Le chemin s'ouvre dans l'avoir-lieu du mouvement, sans que les pas puissent être considérés comme les causes de cette ouverture.

De même, le fil d'Ariane ne se réduit pas à une ligne qui relierait des points distribués dans le labyrinthe. Son déploiement manifeste une continuité dans laquelle chaque nouvelle longueur emporte celles qui la précèdent. Mais cette continuité ne constitue pas une loi qui déterminerait les directions à venir. Le fil peut se déployer autrement sans cesser d'emporter son origine.

Et le fleuve ne se réduit pas à la succession des lieux qu'il traverse. Son écoulement ne consiste pas simplement à passer d'une position à une autre dans une étendue préexistante. Le fleuve appartient à son avoir-lieu, où la source, les méandres et les rencontres ne constituent pas des éléments indépendants qu'une relation viendrait ensuite réunir.

Il faut toutefois se garder de faire de cette coappartenance un nouveau principe d'unité. Nous ne cherchons pas à identifier une force qui maintiendrait ensemble les moments du cheminement ou les lieux du fleuve. Leur unité ne résulte pas d'une opération de rassemblement. Elle appartient originairement à l'avoir-lieu, sans qu'il soit nécessaire de supposer une instance qui en assurerait la possibilité.

Cette précision nous reconduit à la porrection temporelle. Le passé, le présent et l'avenir ne constituent pas trois régions indépendantes dans lesquelles les événements seraient successivement distribués. Ils se donnent dans la porrection réciproque de leurs dimensions, sans qu'un temps contenant soit nécessaire pour les réunir.

Mais notre proposition introduit une détermination supplémentaire. Si le futur mord dans la présence du passé, ce dernier ne doit pas être envisagé comme une dimension définitivement constituée dont l'avenir ne ferait que recueillir les effets. La porrection ne signifie pas seulement que les dimensions temporelles appartiennent les unes aux autres. Elle permet de penser leur déploiement comme un mouvement dans lequel aucune ne peut être isolée et fixée dans une identité indépendante.

Le passé appartient à ce qui vient, mais il ne contient pas ce qui viendra. Le futur appartient à la présence du passé, mais il ne reproduit pas son ordonnancement. Leur coappartenance ne constitue ni une fusion ni une relation causale. Elle appartient à l'avènement même, dans son unité différenciante.

C'est pourquoi la pensée cheminante ne peut jamais considérer ses acquis comme des positions définitivement établies qu'il suffirait de conserver. Ce qui a été pensé appartient à ce qui se pense encore, mais il n'en détermine pas le devenir. Une proposition peut être reprise, déplacée, approfondie et éclairée autrement sans être simplement abandonnée ni reproduite à l'identique.

La répétition trouve ici sa véritable portée philosophique. Revenir sur une pensée ne signifie pas retrouver exactement ce qui avait été formulé auparavant. Ce qui revient appartient désormais à un cheminement qui a emporté ses propres étapes. La reprise ne restaure pas une identité antérieure. Elle manifeste le même dans une advenue différente.

Mais il ne faudrait pas en conclure que la pensée progresse nécessairement vers une compréhension toujours plus accomplie. Une telle représentation réintroduirait une destination sous la forme d'un progrès prédéterminé. La pensée cheminante ne possède aucune garantie d'approfondissement. Elle peut hésiter, bifurquer, reprendre une interrogation abandonnée, découvrir une difficulté jusque-là inaperçue. Son ouverture ne signifie pas qu'elle serait assurée d'atteindre une vérité plus complète. Elle signifie qu'aucune formulation ne peut être transformée en terme définitif de son devenir.

Le fil d'Ariane nous permet de penser cette ouverture sans perdre la continuité. Le fleuve nous permet de penser cette continuité sans immobiliser l'origine. Et la *Spira Mirabilis* nous permet de penser le retour sans le réduire à l'identique.

Ces trois figures convergent vers une même exigence : ne pas séparer le mouvement de ce qui lui appartient, mais ne jamais transformer cette appartenance en prédétermination.

Nous pouvons maintenant revenir à la question de la suspension et à notre interprétation de l'*Enteignis*. Nous avons reconnu que l'avènement, s'il n'est pas destiné, demeure mouvement, voire qu'il doit être pensé comme mouvement, à condition de ne pas faire de celui-ci une substance ou une puissance autonome. C'est en se tournant vers le retrait que ce mouvement demeure possible, sans que le retrait constitue une origine dissimulée ou une destination.

La suspension ne signifie pas l'immobilisation de ce mouvement. Elle ne le fige pas dans une présence achevée. Elle appartient à son déploiement, en tant que celui-ci ne se laisse pas refermer sur une identité définitivement constituée.

Les images du fil et du fleuve permettent de préciser cette retenue. Le fil emporte son origine sans l'abandonner derrière lui. Le fleuve emporte sa source sans interrompre son écoulement. Dans les deux cas, ce qui a été demeure engagé dans le mouvement, mais ne s'y trouve pas conservé comme une présence immobile.

La retenue n'est donc pas une opération de conservation qui préserverait le passé de toute transformation. Elle ne consiste pas à fixer l'origine pour garantir la continuité du devenir. Elle appartient au mouvement même dans lequel ce qui a été demeure présent sans pouvoir déterminer ce qui vient.

C'est en ce sens que nous pouvons reprendre, avec Péguy, la proposition selon laquelle l'éternel suspend le temps. Il le suspend en le re-tenant, mais il ne le fige pas. Cette retenue ne soustrait pas le passé au devenir pour le conserver dans une éternité immobile. Elle ne transforme pas davantage le temps en une totalité achevée où toutes les dimensions seraient simultanément présentes.

L'éternel ne se tient pas au-dessus du temps comme une puissance qui en commanderait le mouvement. Il ne constitue pas un horizon préalable, pas davantage qu'une destination ultime. Dans notre interprétation, il permet de penser une suspension qui appartient au déploiement temporel sans en interrompre le mouvement.

Le fil ne cesse pas de se dérouler parce qu'il emporte son origine. Le fleuve ne cesse pas de s'écouler parce qu'il emporte sa source. Et le temps ne cesse pas d'advenir parce que ce qui a été demeure engagé dans ce qui vient.

Il serait pourtant insuffisant d'affirmer que le passé se conserve simplement dans le présent. Une telle formulation pourrait laisser entendre qu'il subsiste comme un contenu identique à lui-même. Or ce qui a été appartient à l'avènement, et cette appartenance ne peut être séparée

de son mouvement. Le passé n'est pas figé dans une présence définitive. Il est re-tenu sans être immobilisé.

La suspension ne préserve donc pas l'identique. Elle ne garantit pas le retour d'une configuration antérieure. Elle ne fait pas de l'origine une loi du devenir. Elle laisse penser la présence du passé comme appartenant à ce qui advient, sans que cette appartenance soit transformée en nécessité.

Nous pouvons dès lors comprendre autrement l'éternel retour. Si le retour devait reproduire l'identique, le mouvement serait soumis à une loi qui en déterminerait d'avance toutes les configurations. Le devenir ne serait plus véritablement ouvert, puisqu'il ne ferait que reconduire un ordre déjà constitué. Le même serait alors confondu avec l'identité, et le retour avec la répétition d'un accomplissement antérieur.

Mais si le même appartient à ses propres métamorphoses, le retour ne signifie plus la restauration d'une identité. Il manifeste une reprise dans laquelle ce qui a été appartient à ce qui vient sans le déterminer. La *Spira Mirabilis* permet de figurer cette possibilité, pour autant que nous ne transformions pas sa régularité mathématique en nécessité ontologique.

Le retour du même n'est pas le retour à l'origine. Il n'est pas davantage la répétition d'un parcours dont les étapes auraient été fixées d'avance. Il appartient au mouvement de l'avènement, sans que celui-ci puisse être ramené à un cycle fermé.

La figure du cercle, lorsqu'elle est comprise comme le retour perpétuel au même point, risque de reconduire la primauté de l'identique. Le mouvement y apparaît comme une succession qui finit toujours par rejoindre son commencement. L'origine demeure le point auquel le devenir doit revenir, tandis que la répétition assure la restauration d'une configuration antérieure.

La spirale permet de déplacer cette représentation. Elle manifeste un retour qui ne se confond pas avec la réoccupation d'une position identique. Mais ce déplacement ne signifie pas que le

devenir serait orienté vers une expansion nécessaire ou une progression infinie. Il ne s'agit pas de substituer à la clôture du cercle la destination d'une spirale qui devrait se déployer indéfiniment. La spirale demeure une image, non la loi de l'avènement.

Son intérêt philosophique tient à la possibilité de penser le même sans l'identifier à une permanence immobile. Le même ne revient pas parce qu'il aurait été conservé intact dans une origine qui attendrait sa restauration. Il revient dans le mouvement de ses métamorphoses, sans que celles-ci puissent être déduites d'une identité première.

Ainsi, le futur mord dans la présence du passé, mais il ne la reproduit pas. Le fil emporte son origine, mais il n'en reçoit aucune destination. Le fleuve emporte sa source, mais celle-ci ne lui prescrit aucun cours. Et le même revient, mais son retour n'est pas la répétition de l'identique.

Ces propositions ne constituent pas quatre affirmations indépendantes. Elles expriment, selon des figures différentes, une même compréhension de l'avènement comme mouvement non destiné.

L'origine n'est pas ce dont le mouvement devrait s'affranchir pour devenir libre. Elle n'est pas davantage ce à quoi il devrait demeurer fidèle pour conserver son identité. Elle appartient au mouvement sans le fonder. Elle est emportée sans être abolie, reprise sans être reproduite, présente sans être immobilisée.

Mais cette appartenance ne doit pas être transformée en une nouvelle nécessité. Dire que l'origine est emportée ne signifie pas que tout devenir serait condamné à reproduire indéfiniment ce dont il est issu. Cela signifie seulement que la provenance ne peut être pensée comme une réalité extérieure à l'avoir-lieu de ce qui advient.

Il faut également distinguer cette compréhension de toute interprétation selon laquelle l'origine se modifierait matériellement à mesure que le mouvement progresse. Le bout du fil peut demeurer dans la main d'Ariane. La source du fleuve peut demeurer à son emplacement. Les

événements accomplis ne cessent pas d'avoir eu lieu. Mais leur appartenance à l'avènement ne se laisse pas réduire à la fixation d'une position, d'un commencement ou d'un contenu passé. L'origine n'est pas effacée. Ce qui est récusé, c'est son indépendance ontologique à l'égard du mouvement.

Nous retrouvons ainsi notre distinction fondamentale entre l'unité et l'identité. Le mouvement et sa provenance ne constituent pas deux réalités séparées qu'une relation viendrait réunir. Leur appartenance ne signifie pas davantage qu'ils seraient identiques. L'origine appartient au mouvement sans se confondre avec chacune de ses manifestations. Et le mouvement emporte son origine sans pouvoir être déduit d'elle.

Cette unité différenciante ne possède aucun fondement extérieur. Elle ne résulte pas d'une opération qui rassemblerait des éléments préalablement constitués. Elle appartient à l'avoir-lieu de ce qui advient, dans la coappartenance originaire du temps et de l'espace.

Le fil d'Ariane n'est donc pas seulement une image de la continuité temporelle. Il manifeste également une ouverture spatiale qui ne peut être séparée du déploiement du cheminement. Le fleuve n'est pas seulement une image de la succession. Son écoulement appartient à un avoir-lieu dans lequel la source, le cours et les rencontres ne peuvent être réduits à des positions distribuées dans une étendue préalable.

Le mouvement de l'avènement n'est ni une succession dans le temps ni un déplacement dans l'espace. Il est l'ad-venant dans lequel le temps et l'espace se donnent selon leur coappartenance originaire.

C'est pourquoi la pensée cheminante ne doit jamais être comprise comme une progression vers une destination philosophique préalablement déterminée. Elle n'a pas pour tâche de rejoindre une vérité qui l'attendrait au terme de son parcours. Elle ne possède pas davantage un commencement fondateur dont toutes ses propositions pourraient être déduites.

Elle emporte ce qu'elle a pensé, mais ce qu'elle a pensé ne lui prescrit pas ce qu'elle devra penser.

Chaque reprise engage un nouveau déploiement. Chaque interrogation emporte celles qui l'ont précédée. Mais aucune ne constitue la réalisation nécessaire d'une proposition antérieure. La pensée demeure ouverte parce qu'elle ne peut être réduite ni à l'application d'un principe ni à l'accomplissement d'une destination.

Ce qui semble parfois se répéter dans son cheminement ne constitue donc pas nécessairement une redondance. Une même proposition peut revenir, mais elle revient dans un avoir-lieu différent. Elle appartient désormais à un mouvement qui a emporté d'autres interrogations, d'autres distinctions et d'autres possibilités. Son retour ne signifie pas qu'elle serait demeurée identique à elle-même, comme un contenu qui traverserait les étapes du parcours sans en être affecté.

Le même revient autrement parce qu'il appartient à son propre devenir.

Mais cet autrement ne constitue pas davantage une loi. Nous ne devons pas remplacer la répétition de l'identique par une obligation de différence. L'avènement ne possède aucune destination, pas même celle de produire continuellement du nouveau. La différence ne constitue pas une fin à réaliser. Elle appartient à l'unité différenciante de ce qui advient, sans qu'il soit nécessaire de l'opposer à une identité qui aurait été première.

La pensée cheminante ne cherche donc pas la nouveauté pour elle-même. Elle ne récuse pas ses reprises sous prétexte qu'elles auraient déjà été formulées. Elle ne transforme pas davantage ses acquis en vérités immobiles. Elle les emporte dans son mouvement, sans les abandonner ni s'y soumettre.

Nous pouvons maintenant mesurer toute la portée de nos deux images.

Ariane tient le bout du fil, mais ce bout n'est pas le fondement du cheminement. Thésée déroule le fil, mais son mouvement ne réalise aucune destination inscrite dans son origine. Le fil demeure continu, mais sa continuité ne constitue aucune prédétermination. Il emporte ce qui le précède sans reproduire un ordre qui lui aurait été imposé.

Le fleuve possède une source, mais cette source ne constitue pas un principe qui déterminerait son écoulement. Il traverse des lieux, rencontre d'autres eaux et poursuit son cours, sans que son devenir puisse être ramené à la réalisation d'une identité première. Son écoulement emporte sa source, non comme un objet transporté, mais comme une provenance qui appartient à son avoir-lieu.

Et dans les deux cas, l'origine ne demeure pas derrière le mouvement comme une réalité dont celui-ci serait séparé.

Elle est emportée.

Cette proposition ne signifie ni que l'origine disparaît ni qu'elle devient une propriété du mouvement. Elle signifie que nous ne pouvons plus la penser comme une instance indépendante, antérieure à l'advenue et chargée d'en assurer la possibilité.

L'origine n'est pas ce qui fonde le mouvement. Elle appartient à ce qui advient sans lui assigner aucune destination.

Le passé n'est pas ce qui détermine l'avenir. Il appartient à ce qui vient sans lui prescrire son ordonnancement.

Le même n'est pas ce qui demeure identique à travers les métamorphoses. Il appartient à leur déploiement sans pouvoir être séparé de leur différence.

Et la suspension n'est pas ce qui arrête le temps. Elle le re-tient sans le figer, dans le mouvement même de l'avènement.

Nous pouvons alors comprendre pourquoi le chemin ne saurait être représenté comme une voie qui s'étendrait entre un commencement et une fin. Il ne se déploie pas à partir d'une origine fixe vers une destination préalable. Il emporte son commencement dans son propre avoir-lieu, sans que ce commencement puisse être transformé en fondement.

Le chemin n'est pas ce qui sépare l'origine de la destination. Il est l'advenue même dans laquelle cette séparation cesse d'être première.

Et si chaque pas emporte tous ceux qui le précèdent, il ne les transporte pas comme un passé mort dont il devrait supporter le poids. Il les engage dans le mouvement de ce qui vient, sans que cet engagement constitue une nécessité.

Le futur mord dans la présence du passé, mais cette morsure ne reproduit rien. Elle ne restaure aucune identité et n'accomplit aucun ordre préalable. Elle appartient au mouvement de l'avènement, dans lequel ce qui a été ne cesse pas d'être engagé sans jamais déterminer ce qui adviendra.

Ainsi, le fil d'Ariane et la source du fleuve nous conduisent à une compréhension de l'origine qui ne la supprime pas, mais la délivre de toute fonction fondatrice.

L'origine n'est pas abandonnée derrière le mouvement. Elle n'est pas davantage conservée dans une présence immobile.

Elle est emportée dans ce qui advient.

Et c'est précisément parce que le mouvement emporte son origine sans en recevoir sa destination que la pensée peut demeurer cheminante, que le même peut revenir sans devenir l'identique, et que l'éternel peut suspendre le temps sans jamais le figer.

Le fil se déroule, le fleuve s'écoule, la pensée chemine.

Aucun ne laisse simplement son origine derrière lui.

Aucun ne reçoit d'elle la nécessité de son devenir.

Et aucun n'a besoin d'une destination pour continuer d'advenir.

CONCLUSION

De l’Ereignis à l’avènement : le chemin d’une pensée

Au terme de cette longue traversée, il importe de revenir vers ce qui en fut le point de départ, non pour reconstruire rétrospectivement un itinéraire dont chaque étape aurait été nécessaire, mais pour reconnaître les déplacements qui se sont progressivement accomplis. Nous sommes partis de Heidegger, de son interrogation sur le temps et l’être, de la pensée de l’Ereignis et de cette difficulté qui demeure au cœur de la conférence *Temps et être* : comment penser ce qui donne l’être et le temps sans reconduire ce donner à un étant, à une cause ou à un principe supérieur ? Nous avons suivi cette interrogation jusqu'au point où elle nous a conduits à poser une question différente, qui ne cherche plus ce qui donne, mais tente de penser l’avènement sans lui supposer une instance donatrice.

Ce déplacement n’était nullement contenu d’avance dans notre démarche. Il s’est imposé au fil des objections, des reprises et des insuffisances rencontrées. Certaines formulations qui nous avaient d’abord paru satisfaisantes ont dû être abandonnées. D’autres ont été conservées, mais au prix d’une transformation de leur portée. La porrection, le lieu, l’Ouvert, l’avoir-lieu, la suspension et la coappartenance n’ont pas constitué les éléments d’un vocabulaire préalablement défini. Ils ont été les jalons provisoires d’un cheminement dont le sens ne pouvait être établi avant qu’il ne s’accomplisse.

C’est pourquoi cette conclusion ne saurait prétendre offrir la synthèse définitive d’une doctrine. Elle doit plutôt rendre intelligible le mouvement par lequel notre interrogation, profondément redevable à Heidegger, a progressivement cessé de se confondre avec la sienne.

Dans *Temps et être*, Heidegger accomplit un déplacement décisif. Il ne demande plus simplement ce qu'est l'être, comme s'il pouvait être déterminé à partir d'un concept supérieur. Il cherche à penser le donner qui se laisse entendre dans l'expression *Es gibt Sein*, « il y a être », et dans l'expression correspondante *Es gibt Zeit*, « il y a temps ». Ce donner ne peut être attribué à un sujet, à un étant suprême ou à une puissance qui posséderait préalablement ce qu'elle distribue. L'être n'est pas une chose donnée par une autre chose, et le temps ne constitue pas davantage un objet qui serait mis à notre disposition.

En conduisant cette interrogation vers l'Ereignis, Heidegger cherche à penser l'appartenance de l'être et du temps sans les rapporter à un fondement traditionnel. L'Ereignis ne saurait être assimilé à un événement parmi d'autres, qui se produirait à une date déterminée. Il ne prend pas place dans un temps préalable. Il ouvre une possibilité de penser l'advenue de la présence autrement que sous la domination de la représentation.

Nous avons reconnu dans cette démarche une rupture philosophique essentielle. Elle nous a permis de nous dégager d'une compréhension du temps comme succession de maintenant, de la présence comme simple actualité et de l'origine comme commencement situé derrière ce qui advient. Mais nous avons également rencontré une difficulté qui devait progressivement devenir décisive : tant que l'interrogation demeure orientée vers le donner, ne conserve-t-elle pas quelque chose de la question portant sur ce qui rend possible l'advenue ?

Il ne s'agit pas de reprocher à Heidegger d'avoir introduit un donateur qu'il aurait oublié de nommer. Toute sa démarche cherche précisément à récuser une telle représentation. La difficulté est plus profonde. Même lorsque le donner ne renvoie à aucun sujet donateur, la pensée peut encore demeurer attachée à la nécessité d'interroger la donation comme telle. L'Ereignis risque alors d'être entendu comme ce à partir de quoi l'être et le temps pourraient être pensés dans leur appartenance.

Notre interrogation a progressivement déplacé cette exigence. Il ne s'agissait plus de découvrir ce qui donne, ni même de rechercher le retrait de ce qui donnerait. Il fallait éprouver la possibilité de ne plus poser cette question.

Ce déplacement trouve une première expression dans le passage de *Es gibt* à *Es ist*. Non pas parce que le second énoncé apporterait une réponse définitive au premier, mais parce qu'il permet de suspendre l'exigence d'un donner. Ce qui advient n'a pas besoin d'être reconduit à une donation pour être pensé dans son advenue. L'avènement ne résulte pas d'une opération préalable qui le rendrait possible. Il n'est pas l'effet d'une puissance ontologique, fût-elle soustraite à toute représentation.

Il y a avènement. Mais cet « il y a » ne désigne aucun donateur.

Cette proposition pourrait sembler appauvrir l'interrogation philosophique en la privant de la recherche d'une origine. Elle accomplit au contraire un déplacement de son exigence. Penser ne consiste plus à remonter depuis ce qui advient vers ce qui en assurerait la possibilité. Il s'agit de demeurer auprès de l'ad-venant, sans le subordonner à une instance qui le précéderait.

Nous ne cherchons donc pas à substituer l'avènement à l'Ereignis comme un concept plus originaire. Ce serait reconduire exactement ce dont nous tentons de nous dégager. Si l'avènement devenait le principe qui rend possible toute advenue, nous aurions simplement remplacé un fondement par un autre.

L'avènement n'est pas ce par quoi quelque chose advient. Il est l'ad-venant lui-même.

Cette distinction commande l'ensemble du chemin parcouru.

Elle conduit d'abord à récuser toute destination préalable. Car destiner signifie orienter vers un terme, assigner une possibilité à son accomplissement, inscrire ce qui advient dans un ordre dont la destination commanderait secrètement le mouvement. Or rien ne permet de supposer que l'avènement possède une telle orientation.

Cela ne signifie nullement que les existences soient privées de direction, que les cheminements soient dépourvus de possibilités ou que les décisions humaines ne puissent engager des devenirs déterminés. Nous avons précisément distingué la destination du destinement. Un cheminement peut rencontrer des bifurcations, s'engager dans une direction, connaître des interruptions et des accomplissements. Il possède ainsi ses destinements, mais aucun de ceux-ci ne constitue la destination préalable de l'avènement.

La porrection rassemble les destinements sans les destiner. Elle ne les totalise pas davantage. Leur rassemblement ne constitue ni un programme ni une histoire dont le terme aurait été fixé d'avance.

C'est en ce sens que notre proposition fondamentale peut être formulée : l'avènement n'est ni fondé ni fondant puisqu'il n'est pas destiné.

Il n'est pas fondé, parce qu'aucune instance préalable n'en assure la provenance. Il n'est pas fondant, parce qu'il ne constitue pas lui-même une puissance destinée à produire, à ordonner ou à justifier ce qui advient. Et il n'est pas destiné, parce qu'aucune totalité ne contient d'avance les possibilités de son déploiement.

L'absence de destination ne doit pas être comprise comme une indétermination première qui attendrait de recevoir sa forme. Ce serait encore supposer un état préalable de l'avènement. Il n'existe aucune réserve originaire de possibles, aucun fond indifférencié dont les événements viendraient progressivement se détacher. Les possibles appartiennent aux cheminements dans lesquels ils se manifestent. Ils ne sont pas disposés devant l'avènement comme les étapes d'un parcours déjà tracé.

Ainsi le chemin n'existe pas avant le cheminement. Il ne constitue pas davantage le résultat achevé d'une marche dont les pas auraient simplement réalisé les possibilités. Il se déploie

dans la marche elle-même, et chaque pas peut modifier jusqu'au sens de ceux qui l'ont précédé.

Cette pensée du cheminement nous a conduits vers une autre difficulté, peut-être la plus importante de notre traversée : celle de la coappartenance du temps et de l'espace.

Heidegger nous avait permis de dégager le temps de sa représentation ordinaire comme succession calculable. Dans *Temps et être*, la porrection rassemble les dimensions temporelles sans les réduire à une série de maintenant. Le passé n'est pas simplement ce qui n'est plus, l'avenir ce qui n'est pas encore et le présent un point fugitif entre deux absences. Ces dimensions se portent les unes vers les autres dans une unité qui ne relève pas de leur addition.

La porrection constitue ainsi une avancée décisive. Elle permet de penser le temps autrement que comme une ligne sur laquelle les événements viendraient occuper successivement des positions.

Mais une question demeurait : pourquoi cette pensée du temps devait-elle rester distincte de l'interrogation sur l'espace ?

La difficulté se précisait à mesure que nous revenions vers les méditations heideggériennes sur le lieu, notamment dans *Bâtir habiter penser* et *L'Art et l'espace*. Là encore, Heidegger nous invitait à nous dégager d'une représentation objectivante. Le lieu n'est pas simplement un emplacement dans une étendue préexistante. Le pont, notamment, ne vient pas seulement occuper une position entre deux rives déjà constituées comme lieux. Il fait apparaître une configuration dans laquelle les rives, les chemins et les alentours prennent leur appartenance.

Nous disposions ainsi de deux déplacements remarquables. D'un côté, le temps ne pouvait plus être réduit à la succession mesurable ; de l'autre, l'espace ne pouvait plus être compris comme une étendue préalable contenant des positions.

Mais fallait-il maintenir entre eux une séparation ontologique ?

C'est ici que notre interrogation a véritablement commencé à s'éloigner de Heidegger. Nous ne cherchions plus seulement à penser le temps à partir de sa porrection et l'espace à partir du lieu. Nous cherchions à comprendre pourquoi ces deux déploiements devraient être rapportés à des origines distinctes, ou pourquoi leur unité exigerait une médiation.

L'image du pont nous a d'abord permis d'approcher cette difficulté. Nous pouvions dire que la traversée temporalise le pont et que le pont spatialise la traversée. Mais cette formulation demeurait insuffisante. Elle semblait supposer deux opérations distinctes, dont il aurait ensuite fallu expliquer la rencontre.

Plus radicalement, elle risquait de présupposer deux réalités déjà constituées, le temps et l'espace, auxquelles une opération supplémentaire viendrait conférer leur unité.

Or c'était précisément cette présupposition qu'il fallait interroger.

Le pont ne relie pas originairement deux rives dont la séparation aurait précédé son avènement. Les rives appartiennent à l'unité de son avoir-lieu. Elles peuvent être distinguées, mais cette distinction n'autorise pas à supposer qu'elles existaient d'abord comme deux réalités autonomes attendant d'être réunies.

Il en va de même du temps et de l'espace.

Nous avons alors dû renoncer à rechercher ce qui les unirait. Une telle recherche aurait supposé leur séparation préalable. Elle aurait conduit à introduire un troisième terme, une origine commune ou un fond ontologique dont ils procéderaient. Mais ce troisième terme n'aurait fait que déplacer la difficulté.

La coappartenance originaire ne désigne pas une relation entre deux réalités préexistantes. Elle ne résulte pas davantage de leur fusion dans une identité première.

L’unité n’est pas l’identité. La différence n’est pas la séparation. La coappartenance n’est pas la relation.

Ces trois distinctions constituent l’une des acquisitions les plus importantes de notre cheminement.

Si le temps et l’espace étaient originairement séparés, leur unité exigerait une médiation. Mais s’ils étaient simplement identiques, leur différence deviendrait illusoire et la notion même de coappartenance perdrait son sens. Il faut donc penser une unité qui ne supprime pas la différence, sans faire de cette différence le résultat d’une séparation.

Cette unité ne précède pas davantage la différence comme un état indifférencié qui se diviserait ensuite. Nous retrouverions aussitôt une genèse fondatrice, un premier terme dont procéderaient les déterminations ultérieures.

L’unité est originairement différenciante. Mais elle n’existe nulle part ailleurs que dans l’avènement.

C’est pourquoi nous avons progressivement donné à l’expression avoir-lieu une portée ontologique décisive.

Dire que quelque chose a lieu ne signifie pas qu’un événement vient se produire dans un espace déjà constitué et à un moment déterminé d’un temps préalable. Une telle représentation suppose précisément ce que nous cherchons à penser. Elle dispose d’abord deux cadres, l’espace et le temps, puis elle y inscrit ce qui advient.

L’avoir-lieu ne désigne pas cette inscription. Il nomme l’avènement dans lequel le temps et l’espace se donnent selon leur coappartenance originaire.

Il ne faut donc pas dire que l’avènement se produit dans le temps et dans l’espace. Il ne faut pas davantage faire du temps et de l’espace des réalités contenues dans l’avènement. Nous aurions simplement remplacé deux contenants par un troisième.

L’avoir-lieu n’est ni le contenant ni le fond de leur coappartenance. Il en est l’advenue même.

Nous pouvons alors retrouver la formulation à laquelle notre interrogation est progressivement parvenue : dans l’avoir-lieu, parce que s’y ajointent la porrection du temps et celle de l’espace, l’avènement est la manifestation de leur coappartenance originaire.

Le verbe « s’ajointent » importe ici particulièrement. Il ne signifie pas que deux dimensions préalablement séparées viendraient se rejoindre. Il tente de dire leur appartenance sans présupposer une opération de réunion. Le temps et l’espace ne sont pas d’abord deux pour devenir un, pas davantage qu’ils ne sont d’abord un pour se diviser ensuite.

Leur différence se manifeste dans leur coappartenance même.

Cette proposition permet de comprendre pourquoi notre pensée ne consiste ni à spatialiser le temps ni à temporaliser l’espace. Ces deux opérations supposeraient encore que l’un des termes puisse recevoir secondairement les déterminations de l’autre.

Il s’agit plutôt de reconnaître que le déploiement temporel et l’ouverture spatiale ne possèdent aucune autonomie originaire. Leur distinction est possible, nécessaire même à la pensée conceptuelle, mais elle ne saurait être convertie en séparation ontologique.

La porrection temporelle ne s’étend pas dans un espace préexistant. L’ouverture spatiale ne se produit pas au cours d’un temps préalable. Elles s’ajointent dans l’avoir-lieu, sans qu’il soit possible de donner à l’une la priorité sur l’autre.

C’est également dans cette perspective que nous avons dû reprendre la question de la suspension.

Suspendre ne signifie pas arrêter. La suspension n’est ni une immobilisation du temps ni une disparition de l’espace. Elle ne détruit pas les dimensions dont notre expérience quotidienne fait usage. Le temps demeure susceptible d’être mesuré, et l’espace continue de se prêter aux déterminations de longueur, de largeur et de hauteur.

Mais ces déterminations ne constituent pas nécessairement les structures originaires de ce qui advient.

La suspension désigne alors ce mouvement dans lequel la distribution dimensionnelle cesse de s'imposer comme la condition première de toute expérience. Le temps n'est plus seulement succession, et l'espace n'est plus seulement étendue. Leur coappartenance se manifeste dans l'unité différenciante de l'avoir-lieu.

Nous avons d'abord tenté de penser cette suspension comme réciproque : l'espace suspendrait la dispersion dimensionnelle du temps pour laisser paraître sa porrection, tandis que le temps suspendrait la dispersion dimensionnelle de l'espace pour laisser paraître le lieu.

Cette formulation avait l'avantage de rendre sensible une réciprocité que les représentations habituelles dissimulent. Mais elle comportait encore un risque : celui de faire de la suspension une opération exercée par deux réalités distinctes l'une sur l'autre.

Il fallait donc aller plus loin. La suspension réciproque n'est pas une relation causale entre le temps et l'espace. Elle appartient à leur coappartenance originaire. Elle ne produit pas leur unité ; elle laisse paraître l'insuffisance des séparations que nous leur imposions.

L'instant et le lieu ont alors reçu une signification nouvelle.

L'instant n'est pas un point infinitésimal sur la ligne du temps. Il ne désigne pas davantage un présent privilégié qui aurait absorbé le passé et l'avenir. Il peut être approché comme le maintenant de l'avoir-lieu, cette tenue de ce qui advient sans que son advenue soit immobilisée dans une présence achevée.

De même, le lieu n'est pas un point de l'espace. Il ne reçoit pas son être d'une position ou d'une coordonnée. Il appartient à l'ouverture de ce qui a lieu, sans constituer une instance préalable qui accueillerait l'événement.

L’instant et le lieu ne sont donc pas deux réalités qu’il faudrait ensuite articuler. Ils permettent d’approcher, selon des distinctions qui demeurent nécessaires à notre langage, une advenue qui ne se laisse pas originairement partager entre le temporel et le spatial.

Cette interrogation a également transformé notre compréhension de l’Ouvert.

Nous avions parfois été tentés de le considérer comme le lieu de l’avoir-lieu, comme une ouverture plus originaire dans laquelle le temps et l’espace pourraient se déployer. Mais une telle formulation risquait de faire de l’Ouvert un nouveau fondement, plus discret que les précédents, mais non moins déterminant.

Il fallait donc lui retirer toute fonction fondatrice.

L’Ouvert n’est pas ce dans quoi l’avènement advient. Il ne constitue aucune étendue indéfinie, aucune disponibilité préalable, aucun horizon qui attendrait d’être occupé. Il n’est Ouvert que dans l’ouverture de l’avènement.

De même, le lieu n’est pas ce qui rend possible l’avoir-lieu. Il ne précède pas ce qui advient. Il appartient à son advenue.

Ce déplacement nous conduit à reconnaître que l’origine ne subsiste nulle part derrière l’avènement. Elle ne constitue pas un passé absolu, une puissance latente ou une unité première dont les événements seraient les manifestations.

L’origine est dans l’avènement, sans être ce qui le fonde.

Cette proposition exige une vigilance constante. Chaque fois que nous parlons de l’originaire, nous risquons de lui conférer une antériorité. Chaque fois que nous nommons l’unité, nous risquons d’en faire une totalité. Chaque fois que nous invoquons l’Ouvert, nous risquons de le transformer en horizon préalable.

La pensée de l'avènement ne peut donc se contenter de remplacer les concepts hérités par un vocabulaire nouveau. Elle doit continuellement éprouver ses propres formulations, afin de ne pas réintroduire ce qu'elle prétend avoir dépassé.

Cette exigence explique aussi pourquoi notre réflexion a rencontré la poésie.

La parole poétique ne nous a pas servi à illustrer une théorie philosophique déjà constituée. Elle a permis de mettre à l'épreuve certaines distinctions dont la pensée conceptuelle avait fait des évidences.

Le chant du merle, notamment, nous a conduits à interroger une expérience dans laquelle l'écoute ne se présente plus comme l'acte d'un sujet disposant devant lui un objet sonore. Le chant n'est pas d'abord localisé dans un espace et inscrit dans une succession d'instants. Il a lieu. Et dans cette expérience, la distinction entre le lieu du chant et l'instant de son advenue cesse d'être première.

Cela ne signifie pas que le chant abolirait les dimensions temporelles et spatiales. Il ne fait pas disparaître le corps de celui qui écoute, pas davantage qu'il ne suspend physiquement le mouvement du monde. Mais il permet d'éprouver une présence dont l'unité ne résulte pas de la synthèse opérée par une conscience constituante.

C'est pourquoi l'habitation poétique ne saurait être réduite à l'écriture littéraire. Il n'est pas nécessaire d'être écrivain pour entendre poétiquement un arbre ou le chant d'un oiseau. L'être poétique ne se définit pas par la production d'une œuvre, mais par une manière d'accueillir ce qui vient au-devant sans le reconduire immédiatement aux catégories de la représentation.

Cette expérience n'accorde à l'homme aucune position privilégiée dans l'avènement. Elle ne fait pas de lui le sujet qui constituerait le monde en l'écoutant. Elle témoigne plutôt de la possibilité d'une écoute dans laquelle la prétention constituante du sujet se trouve suspendue. Le monde n'attend pas notre regard pour advenir.

Et cependant, il peut nous atteindre.

L'effondrement du langage doit être compris dans cette perspective. Il ne signifie pas que toute parole deviendrait impossible ni que les mots perdraient définitivement leur capacité de signifier. Il désigne l'ébranlement de leur prétention à disposer souverainement de ce qu'ils nomment.

Nommer une chose ne signifie pas en épuiser l'advenue. La parole peut rencontrer ce qui lui échappe sans devoir convertir cet échappement en un objet supplémentaire de connaissance. L'habitation poétique devient ainsi une possibilité d'écoute, non une doctrine de la poésie.

La réflexion sur la mort nous a conduits vers une difficulté plus radicale encore.

Heidegger avait pensé la mort à partir de l'être-pour-la-mort, en la rapportant à la possibilité la plus propre du Dasein. Mais notre interrogation ne pouvait demeurer dans cet horizon. Il ne s'agissait plus seulement de penser la finitude de l'existence humaine, ni de faire de la mort le terme à partir duquel cette existence recevrait son authenticité.

La mort ne saurait constituer la destination de l'avènement.

Cela ne signifie pas que les existences vivantes ne connaissent pas leur fin. Les figures présentes peuvent disparaître, les cheminements s'interrompre et les formes se défaire. Mais la disparition d'une figure ne permet pas de conclure que la singularité se réduisait entièrement à cette figure.

Nous avons tenté de penser la mort autrement que comme une simple négation de la vie, sans pour autant lui attribuer la fonction d'une puissance qui garantirait une survie.

Cette tentative demeure particulièrement délicate. Elle nous a conduits à interroger la déspatialisation, la suspension de la dimensionalité et la possibilité d'une présence invisible. Mais il fallait éviter de transformer cette présence en un temps subsistant quelque part après la disparition du lieu propre à l'existence vivante.

Une telle représentation aurait reconduit la séparation du temps et de l'espace que nous avions précisément contestée.

Il fallait donc reconnaître que les déterminations temporelles et spatiales de l'existence vivante ne peuvent être simplement prolongées au-delà de leur propre configuration. La mort ne transporte pas une singularité dans un autre contenant, temporel ou spatial. Elle ne saurait davantage être assimilée à une fusion dans une totalité indifférenciée.

Ce que nous cherchons à préserver, c'est la possibilité de penser la singularité sans la réduire à sa figure présente.

Il ne s'agit pas d'une démonstration de l'immortalité. Notre interrogation n'établit aucune géographie de l'au-delà et ne prétend pas décrire un état qui succéderait à la mort. Elle récuse seulement l'évidence selon laquelle la disparition de la présence visible épuiserait nécessairement toute possibilité de présence.

L'invisible n'est pas simplement le contraire du visible. Il ne constitue pas davantage un monde séparé qui attendrait derrière les apparences.

La présence d'un être aimé, par exemple, ne se laisse pas réduire à l'actualité de sa figure sensible. Elle peut continuer de nous atteindre autrement que sous la forme d'un souvenir que nous posséderions et conserverions à notre disposition.

Cette réflexion demeure ouverte, et elle doit le demeurer. Car vouloir lui assigner une conclusion définitive reviendrait à transformer la mort en destination, alors que toute notre démarche cherche précisément à récuser cette nécessité.

La question de l'éternel a rencontré une difficulté comparable.

Nous avons progressivement distingué l'éternel de l'éternité entendue comme durée sans fin. L'éternel ne saurait être pensé comme une quantité infinie de temps, pas davantage que comme une immobilité opposée au devenir.

La suspension nous a permis d'en approcher une autre signification. L'éternel peut être entendu comme une retenue du temps qui ne l'arrête pas, comme ce qui ne laisse pas l'avènement se réduire à la succession de présences ponctuelles.

Mais cette retenue ne constitue aucune garantie de permanence. Elle n'assure pas que ce qui advient doive continuer indéfiniment. Elle n'est pas une puissance supérieure chargée de préserver les événements de leur propre fin.

L'éternel ne fonde pas l'avènement. Il ne le destine pas davantage.

Ainsi la suspension n'abolit ni le mouvement ni la finitude. Elle permet seulement de penser l'advenue sans la réduire à l'accomplissement d'un terme préalablement assigné.

Nous retrouvons alors le point où notre interrogation s'est séparée le plus nettement de la démarche heideggérienne.

Heidegger nous a appris à nous méfier des représentations qui transforment l'être en objet, le temps en succession et l'espace en étendue disponible. Il nous a conduits vers l'Ereignis, la porrection, le lieu et le retrait. Sans ce cheminement, notre propre interrogation n'aurait probablement pas trouvé les questions qui lui ont permis de se déployer.

Mais nous avons refusé de maintenir la recherche du donner comme exigence ultime. Nous avons également refusé de faire de l'Ereignis, ou de son déplacement vers l'avènement, une instance qui assurerait l'appartenance de l'être et du temps.

Plus radicalement encore, nous avons récusé la priorité ontologique du temps sur l'espace, sans lui substituer une priorité inverse. La porrection temporelle et l'ouverture spatiale se donnent dans leur coappartenance originaire, sans qu'un troisième terme doive produire leur unité.

L'avoir-lieu ne résout pas leur relation. Il rend caduque la présupposition selon laquelle il faudrait d'abord les séparer pour ensuite expliquer leur rencontre.

Et c’est précisément pourquoi notre pensée de l’avènement ne constitue pas une nouvelle métaphysique du fondement.

Elle ne propose pas un principe plus profond que l’être, plus originaire que le temps ou plus vaste que l’Ouvert. Elle ne cherche pas à découvrir derrière les événements une puissance dont ils seraient les manifestations. Elle ne transforme pas davantage le possible en une réserve préalable d’où les devenirs viendraient se réaliser.

Elle tente de penser l’ad-venant sans lui imposer la nécessité d’être fondé, et sans faire de son advenue une puissance fondatrice.

Cela ne signifie pas que toutes les difficultés auraient été surmontées. La pensée demeure exposée au langage dont elle se sert. Elle doit nommer l’unité sans la transformer en identité, distinguer sans séparer, parler d’origine sans supposer un commencement préalable, évoquer l’Ouvert sans lui donner la consistance d’un contenant.

Il n’existe aucune formule qui dispenserait définitivement de cette vigilance.

Mais cette difficulté n’est pas un échec. Elle appartient au cheminement lui-même.

Nous comprenons alors pourquoi la forme dialoguée de cet ouvrage ne relève pas d’un simple choix de présentation. Les deux voix qui l’ont traversé n’ont pas cherché à conduire une démonstration vers un résultat déjà connu. Elles ont éprouvé des propositions, rencontré leurs insuffisances, corrigé leurs formulations et parfois abandonné les questions mêmes qui les avaient mises en mouvement.

La pensée ne s’est pas développée comme l’application d’une méthode à un objet préalable. Elle s’est formée dans la traversée.

Et peut-être est-ce là une dernière manière de comprendre l’avènement.

La pensée elle-même advient. Elle ne possède pas d’avance le lieu vers lequel elle se dirige. Elle rencontre des possibilités qui ne lui étaient pas données comme les étapes d’un

programme. Elle peut revenir sur ses pas sans retrouver exactement ce qu'elle avait quitté, parce que le retour lui-même appartient à un nouveau cheminement.

Ainsi notre départ depuis Heidegger ne constitue pas une origine dont nous aurions simplement déduit les conséquences. Il appartient à l'histoire de cette traversée, sans en déterminer la destination.

Nous n'avons pas quitté Heidegger pour rejoindre une vérité qui nous aurait attendus ailleurs. Nous avons poursuivi les questions qu'il avait ouvertes jusqu'au point où certaines d'entre elles ont dû être déplacées, et où d'autres ont cessé de pouvoir être posées dans leurs termes initiaux.

Le dépassement n'est donc pas une réfutation qui laisserait derrière elle une pensée devenue inutile. Il est une traversée qui demeure redevable à ce qu'elle traverse, tout en refusant de s'y arrêter.

De l'Ereignis à l'avènement, de la donation à l'ad-venant, de la porrection temporelle à la coappartenance originaire du temps et de l'espace, du lieu à l'avoir-lieu, de la suspension à l'in-stance, c'est une même exigence qui s'est progressivement précisée : ne pas soumettre ce qui advient à ce qui aurait dû le précéder, le fonder ou le destiner.

L'espace libre du temps ne désigne donc ni un espace soustrait au temps ni un temps délivré de l'espace. Il ne nomme pas un domaine privilégié dans lequel l'avènement pourrait enfin se déployer sans contrainte. Il invite à penser leur coappartenance sans la reconduire à une origine séparée de leur advenue.

Ce qui advient n'a pas d'abord à trouver sa place.

Son advenue a lieu.

Et cet avoir-lieu ne reçoit d'aucune instance préalable la possibilité d'être ce qu'il est.

Il n’y a pas de fond sous le chemin, pas de destination derrière l’horizon, pas de totalité dans laquelle les possibles attendraient leur accomplissement.

Il y a le cheminement, ses bifurcations, ses rencontres, ses interruptions et ses reprises.

Il y a ce qui vient, sans que sa venue ait été destinée.

Il y a ce qui se tient, sans qu’aucune présence puisse en épuiser l’advenue.

Et il y a cette pensée qui chemine, non pour rejoindre enfin un lieu où elle pourrait s’achever, mais parce que, dans son cheminement même, quelque chose continue de pouvoir advenir.

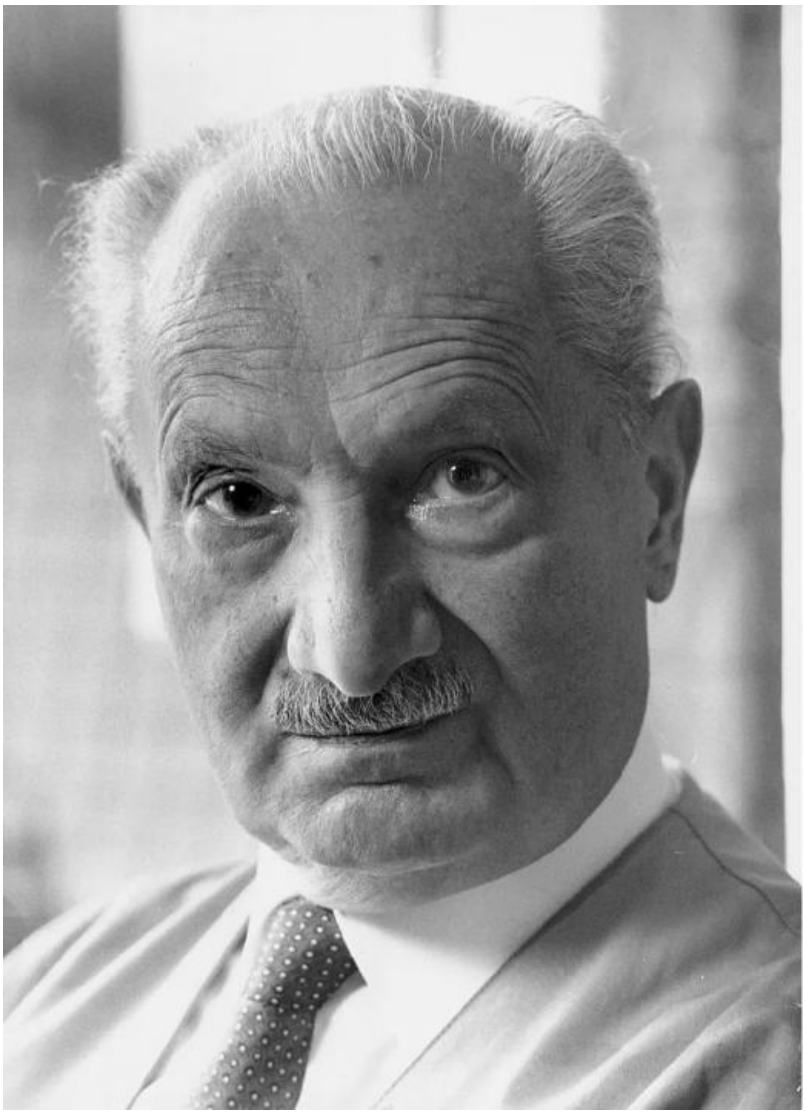
Le chemin ne précède pas les pas.

Il se déploie en cheminant.

ANNEXES

HEIDEGGER

TRADUCTIONS ET RESUMES



Martin HEIDEGGER

“TEMPS ET ÊTRE”

La conférence qui suit requiert un bref avant-propos.

Si l’on nous montrait maintenant dans leur version originale deux tableaux de Paul Klee, créés durant l’année de sa mort : l’aquarelle « Sainte à une fenêtre » et, peint à la détrempe sur toile de jute, « Mort et feu », nous souhaiterions nous attarder longtemps devant eux — en renonçant à toute prétention à une intelligibilité immédiate.

Si maintenant, et qui plus est par le poète Georg Trakl lui-même, son poème « Chant septuple de la mort » pouvait nous être récité, nous souhaiterions l’entendre souvent et renoncer à toute prétention à une intelligibilité immédiate.

Si Werner Heisenberg voulait maintenant nous exposer un fragment de ses pensées de physique théorique, en chemin vers la formule du monde qu’il recherche, peut-être deux ou trois auditeurs, tout au plus, pourraient-ils le suivre ; quant à nous autres, nous renoncerions sans protester à toute prétention à une intelligibilité immédiate.

Il n’en va pas ainsi face à la pensée que l’on nomme philosophie. Car elle est censée offrir une « sagesse du monde », sinon même une « instruction en vue de la vie bienheureuse ». Or une telle pensée pourrait aujourd’hui se trouver placée dans une situation qui exige des méditations fort éloignées d’une sagesse utilisable pour la vie. Une pensée pourrait être devenue nécessaire, qui ait à penser ce dont la peinture et la poésie mentionnées, et même la théorie mathématique et physique, reçoivent leur détermination. Ici aussi, nous devrions alors renoncer à la prétention à une intelligibilité immédiate. Il nous faudrait néanmoins écouter, parce qu’il s’agit de penser quelque chose d’incontournable, mais de provisoire.

Il ne faut donc ni s’étonner ni s’émerveiller si la plupart des auditeurs achoppent à cette conférence. Que quelques-uns, cependant, soient conduits par elle, maintenant ou plus tard, à poursuivre la méditation, cela ne saurait être décidé. Il s’agit de dire quelque chose de la tentative qui pense l’être sans égard à une fondation de l’être à partir de l’étant. La tentative

de penser l'être sans l'étant devient nécessaire parce qu'autrement, me semble-t-il, il ne subsiste plus aucune possibilité de prendre expressément en vue l'être de ce qui est aujourd'hui tout autour du globe, et moins encore de déterminer suffisamment le rapport de l'homme à ce qui, jusqu'à présent, s'appelait « être ».

Qu'une brève indication soit donnée pour l'écoute. Il ne s'agit pas d'entendre une série de propositions énonciatives, mais de suivre la marche du montrer.

[Notes manuscrites : (1) « dans son unique propriété propre » ; (2) Dire : montrer — nomination appelante ; disparition du « comme » ; appeler et le « phénomène » — ce qui encore se retire — cela : pressentir.]

* * *

Qu'est-ce qui donne lieu de nommer ensemble temps et être ? Depuis l'aurore de la pensée occidentale-européenne jusqu'à aujourd'hui, être signifie la même chose que présence. De la présence, de l'être-présent parle le présent. Celui-ci forme, selon la représentation courante, avec le passé et l'avenir, la caractéristique du temps. L'être est déterminé, comme présence, par le temps. Qu'il en aille ainsi pourrait déjà suffire à introduire dans la pensée une inquiétude incessante. Cette inquiétude s'accroît dès que nous nous mettons à méditer dans quelle mesure il y a cette détermination de l'être par le temps.

Dans quelle mesure ? Cela demande : pourquoi, de quelle manière et depuis où quelque chose comme le temps parle-t-il dans l'être ? Toute tentative pour penser suffisamment le rapport de l'être et du temps à l'aide des représentations courantes et approximatives du temps et de l'être s'empêtre aussitôt dans un entrelacs inextricable de relations à peine pensées.

Nous nommons le temps lorsque nous disons : chaque chose a son temps. Cela veut dire : tout ce qui, à chaque fois, est, tout étant vient et s'en va en son temps, et demeure un certain temps durant le temps qui lui est imparti. Chaque chose a son temps.

Mais l'être est-il une chose ? L'être est-il dans le temps comme l'est chaque étant ? L'être est-il, somme toute ? S'il était, il nous faudrait inévitablement le reconnaître comme quelque chose d'étant et, par conséquent, le trouver parmi le reste de l'étant comme un étant. Cette salle est. La salle est éclairée. Nous reconnaîtrons sans détour ni hésitation la salle éclairée comme

quelque chose d'étant. Mais où, dans toute la salle, trouvons-nous le « est » ? Nulle part parmi les choses nous ne trouvons l'être. Chaque chose a son temps. Mais l'être n'est pas une chose, il n'est pas dans le temps. Néanmoins l'être, comme présence, comme présent, demeure déterminé par le temps, par ce qui est de l'ordre du temps.

Ce qui est dans le temps et qui, de la sorte, est déterminé par lui, on le nomme le temporel. Nous disons, lorsqu'un homme meurt et qu'il est retiré de l'ici-bas, de l'étant ici et là : il a quitté le temporel. Le temporel désigne le périssable, ce qui passe au cours du temps. Notre langue dit plus précisément encore : ce qui passe avec le temps. Car le temps lui-même passe. Mais tandis que le temps passe constamment, il demeure comme temps. Demeurer signifie : ne pas disparaître, donc être présent. Ainsi le temps est-il déterminé par un être. Comment l'être devrait-il alors demeurer déterminé par le temps ? De la constance du passage du temps parle l'être. Pourtant, nulle part nous ne trouvons le temps comme un étant, à la manière d'une chose.

L'être n'est pas une chose, donc rien de temporel ; il est néanmoins déterminé comme présence par le temps.

Le temps n'est pas une chose, donc rien d'étant ; mais il demeure constamment dans son passage, sans être lui-même quelque chose de temporel comme l'étant qui est dans le temps.

L'être et le temps se déterminent réciproquement, mais de telle façon que celui-là — l'être — ne puisse être interpellé comme temporel, ni celui-ci — le temps — comme étant. En méditant tout cela, nous dérivons au milieu d'énoncés contradictoires.

(Pour de tels cas, la philosophie connaît une issue. On laisse subsister les contradictions, on les aiguise même, et l'on tente de rassembler dans une unité englobante ce qui se contredit et, par là, se disjoint. On nomme ce procédé dialectique. À supposer que les énoncés contradictoires sur l'être et sur le temps puissent être accordés par une unité qui les embrasse, ce serait assurément une issue, mais une voie qui esquive les choses et l'état de choses ; car elle ne s'engage ni auprès de l'être comme tel, ni auprès du temps comme tel, ni auprès de leur rapport. Resterait entièrement exclue la question de savoir si le rapport de l'être et du temps est une relation que l'on pourrait établir ensuite en les rassemblant, ou si « être et temps » nomme un état de choses à partir duquel seulement se dégagent aussi bien l'être que le temps.)

Mais comment nous engager conformément à la chose dans l'état de choses nommé par les titres « Être et temps », « Temps et être » ?

Réponse : en méditant avec précaution les choses ici nommées. Avec précaution veut d'abord dire : ne pas assaillir précipitamment les choses de représentations non éprouvées, mais leur consacrer une méditation attentive.

Mais pouvons-nous donner l'être et le temps pour des choses ? Ce ne sont pas des choses si « chose » veut dire : quelque chose d'étant. Le mot « chose », « une chose », doit maintenant signifier pour nous ce dont il y va en un sens déterminant, dans la mesure où s'y abrite quelque chose qu'on ne peut outrepasser. L'être — une chose, vraisemblablement la chose de la pensée.

Le temps — une chose, vraisemblablement la chose de la pensée, si toutefois quelque chose comme le temps parle dans l'être entendu comme présence. Être et temps, temps et être nomment le rapport des deux choses, l'état de choses qui les tient l'une auprès de l'autre et soutient leur rapport. Méditer cet état de choses est confié à la pensée, pour autant qu'elle demeure disposée à soutenir jusqu'au bout sa chose.

L'être — une chose, mais rien d'étant.

Le temps — une chose, mais rien de temporel.

De l'étant, nous disons : il est. Eu égard à la chose « être » et à la chose « temps », nous demeurons précautionneux. Nous ne disons pas : l'être est, le temps est, mais : il y a être et il y a temps. Par cette tournure, nous n'avons d'abord fait que modifier l'usage de la langue. Au lieu de « il est », nous disons « il y a » — en allemand : *Es gibt*, littéralement « Cela donne ».

Pour revenir de l'expression langagière à la chose, il nous faut montrer comment cet *Es gibt* peut être éprouvé et aperçu. La voie appropriée consiste à élucider ce qui est donné dans l'*Es gibt* : ce que signifie « être », qu'Il y a ; ce que signifie « temps », qu'Il y a. Nous essayons en conséquence de porter d'avance le regard vers le *Es* qui donne — être et temps. Ainsi regardant d'avance, nous devenons précautionneux en un autre sens encore. Nous essayons de porter à la vue le *Es* et son donner, et nous écrivons *Es* avec une majuscule.

Nous méditons d'abord l'être, afin de le penser lui-même dans ce qui lui est propre.

Nous méditons ensuite le temps, afin de le penser lui-même dans ce qui lui est propre.

Ainsi doit se montrer la manière dont il y a être, dont il y a temps. Dans ce donner devient visible comment doit être déterminé le donner qui, comme rapport, les tient d'abord l'un auprès de l'autre et les fait advenir.

L'être, par lequel tout étant est marqué comme un étant, signifie présence. Pensée en regard de ce qui est présent, la présence se montre comme laisser-être-présent. Mais il s'agit maintenant de penser expressément ce laisser-être-présent en tant que la présence est admise. Le laisser-être-présent montre son propre en ceci qu'il porte dans le non-retrait. Laisser être présent signifie : dévoiler, porter dans l'Ouvert. Dans le dévoilement joue un donner, celui précisément qui, dans le laisser-être-présent, donne la présence, c'est-à-dire l'être.

(Penser expressément la chose « être » exige que notre méditation suive l'indication qui se montre dans le laisser-être-présent. Elle fait apparaître, dans le laisser-être-présent, le dévoilement. Mais de celui-ci parle un donner, un *Es gibt*.)

Cependant, le donner maintenant nommé demeure pour nous aussi obscur que le *Es* ici nommé, qui donne.

Penser expressément l'être lui-même exige de détourner le regard de l'être dans la mesure où, comme dans toute métaphysique, il n'est fondé et interprété qu'à partir de l'étant et pour celui-ci, comme son fondement. Penser expressément l'être exige de laisser aller l'être comme fondement de l'étant, au profit du donner qui joue secrètement dans le dévoilement, c'est-à-dire de l'*Es gibt*. L'être, comme don de cet *Es gibt*, appartient au donner. Comme don, l'être n'est pas rejeté hors du donner. L'être, la présence, se trouve transformé. Comme laisser-être-présent, il appartient au dévoilement et demeure, comme don de celui-ci, retenu dans le donner. L'être n'est pas. Il y a être comme dévoilement de la présence.

L'« Il y a être » pourrait se montrer plus distinctement dès que nous méditerions plus résolument le donner ici visé. Nous y parvenons en prêtant attention à la richesse des transformations de ce que l'on nomme, de manière assez indéterminée, l'être, dont on méconnaît en même temps le plus propre aussi longtemps qu'on le tient pour le plus vide de tous les concepts vides. Cette représentation de l'être comme l'abstrait pur et simple n'est pas non plus abandonnée dans son principe, mais seulement confirmée, lorsque l'être comme

l'abstrait pur et simple est relevé dans le concret pur et simple de l'effectivité de l'esprit absolu — ce qui s'est accompli dans la pensée la plus puissante des temps modernes, la dialectique spéculative de Hegel, et se trouve exposé dans sa *Science de la logique*.

Une tentative pour méditer la plénitude des transformations de l'être trouve son premier point d'appui, qui indique en même temps le chemin, lorsque nous pensons l'être au sens de présence.

(Je dis bien penser, et non simplement répéter, tout en faisant comme si l'interprétation de l'être comme présence allait de soi.)

Mais d'où tirons-nous le droit de caractériser l'être comme présence ? La question vient trop tard. Car cette empreinte de l'être s'est décidée depuis longtemps, sans notre intervention ni, à plus forte raison, notre mérite. Nous sommes donc liés à la caractérisation de l'être comme présence. Elle tient son caractère obligatoire du commencement du dévoilement de l'être comme de quelque chose de dicible, c'est-à-dire de pensable. Depuis le commencement de la pensée occidentale chez les Grecs, tout dire de « être » et de « est » se maintient dans la mémoire de la détermination de l'être comme présence, laquelle lie la pensée.

Cela vaut aussi pour la pensée qui guide la technique et l'industrie les plus modernes, bien qu'en un sens seulement. Depuis que la technique moderne a établi son extension et sa domination sur toute la Terre, ce ne sont pas seulement les Spoutniks et leurs dérivés qui tournent autour de notre planète : l'être comme présence, au sens du fonds disponible calculable, interpelle bientôt uniformément tous les habitants de la Terre, sans que ceux des continents extra-européens en sachent expressément quelque chose, ni même qu'ils puissent ou veuillent connaître la provenance de cette détermination de l'être. (Ceux qui veulent manifestement le moins un tel savoir sont les affairés du développement qui poussent aujourd'hui les peuples dits sous-développés dans le champ d'audition de cet appel de l'être qui parle depuis le plus propre de la technique moderne.)

Nous ne percevons nullement l'être comme présence seulement, ni d'abord, dans la mémoire de la présentation précoce du dévoilement de l'être accomplie par la pensée grecque. Nous percevons la présence dans toute méditation simple et suffisamment libre de préjugés sur l'être-sous-la-main et l'être-à-portée-de-main de l'étant. L'un comme l'autre sont des modes de la présence. La portée de la présence se montre à nous de la façon la plus pressante

lorsque nous pensons que l'absence, elle aussi, et elle précisément, demeure déterminée par une présence parfois accrue jusqu'à l'inquiétant.

Nous pouvons toutefois constater historiquement la plénitude des transformations de la présence en indiquant que celle-ci se montre comme le Ἕν, l'Un unique qui unifie; comme le Λόγος, le rassemblement qui garde le tout ; comme Ἰδέα, οὐσία, ἐνέργεια, *substantia*, *actualitas*, *perceptio*, monade ; comme objectité ; comme position du se-poser au sens de la volonté de la raison, de l'amour, de l'esprit, de la puissance ; comme volonté de volonté dans l'éternel retour du même. Ce qui est constatable historiquement peut être trouvé au sein de l'histoire. Le déploiement de cette plénitude de transformations semble d'abord former une histoire de l'être. Mais l'être n'a pas d'histoire comme une ville ou un peuple a son histoire. Le caractère historial de l'histoire de l'être se détermine manifestement par ceci, et uniquement par ceci : la manière dont l'être advient, c'est-à-dire, d'après ce qui vient d'être exposé, la manière dont Il donne être.

Au commencement du dévoilement de l'être, l'être, εἶναι, ἐόν, est certes pensé, mais non l'« Il y a ». À sa place, Parménide dit : ἔστι γὰρ εἶναι, « Il est en effet être ».

Il y a des années, en 1947, la *Lettre sur l'humanisme* faisait, à propos de cette parole de Parménide, la remarque suivante : « Le ἔστι γὰρ εἶναι de Parménide demeure aujourd'hui encore impensé. » Cette indication veut d'abord signaler que nous ne devons pas imposer trop vite à la parole « Il est en effet être » une interprétation toute proche qui rendrait inaccessible ce qui s'y trouve pensé. Tout ce dont nous disons qu'il est est alors représenté comme quelque chose d'étant. Mais l'être n'est rien d'étant. Ainsi l'ἔστι accentué dans la parole de Parménide ne peut-il représenter comme un étant l'être qu'il nomme. Traduit littéralement, l'ἔστι accentué signifie bien « il est ». Mais l'accentuation entend dans l'ἔστι ce que les Grecs pensaient déjà alors dans cet ἔστι accentué et que nous pouvons circonscrire par : « Il peut », « il a puissance de ». Le sens de cette puissance demeura cependant impensé, alors comme plus tard, autant que le *Es* qui peut l'être. Pouvoir l'être signifie : produire et donner être. Dans l'ἔστι s'abrite l'*Es gibt*.

Au commencement de la pensée occidentale, l'être est pensé, mais non l'*Es gibt* comme tel. Celui-ci se retire en faveur du don qu'Il donne, don qui désormais est exclusivement pensé et porté au concept comme être en regard de l'étant.

Un donner qui ne donne que son don, mais qui se retient et se retire lui-même dans ce donner, nous le nommons l'envoi. Selon le sens du donner qu'il faut penser ainsi, l'être qu'Il y a est ce qui est envoyé. Chacune de ses transformations demeure de la sorte envoyée. Ce qui est historial dans l'histoire de l'être se détermine à partir du caractère destinal d'un envoi, non à partir d'un devenir vaguement entendu.

Histoire de l'être signifie destin de l'être, dans les envois duquel aussi bien l'envoi que le *Es* qui envoie se retiennent dans la manifestation d'eux-mêmes. Se retenir se dit en grec ἐποχή. De là vient que l'on parle des époques du destin de l'être. Époque ne désigne pas ici une période dans le déroulement des événements, mais le trait fondamental de l'envoi : le fait de se retenir à chaque fois lui-même en faveur de la perceptibilité du don, c'est-à-dire de l'être, en regard de la fondation de l'étant. La succession des époques dans le destin de l'être n'est ni fortuite ni calculable comme nécessaire. Pourtant, ce qui convient se manifeste dans le destin, et l'appartenance dans la coappartenance des époques. Celles-ci se recouvrent dans leur succession, de telle sorte que l'envoi initial de l'être comme présence est, de diverses manières, toujours davantage voilé.

Seule la déconstruction de ces recouvrements — ce que signifie la « destruction » — procure à la pensée un aperçu provisoire de ce qui se dévoile alors comme destin de l'être. Parce que partout on ne se représente le destin de l'être que comme histoire et celle-ci comme déroulement, on tente en vain d'interpréter ce déroulement à partir de ce qui est dit dans *Être et temps* de l'historialité du Dasein — non de l'être. En revanche, la seule voie possible pour anticiper, depuis *Être et temps*, la pensée ultérieure du destin de l'être demeure de penser à fond ce qui y est exposé au sujet de la destruction de la doctrine ontologique de l'être de l'étant.

Lorsque Platon représente l'être comme ἰδέα et comme κοινωνία des idées, Aristote comme ἐνέργεια, Kant comme position, Hegel comme concept absolu, Nietzsche comme volonté de puissance, il ne s'agit pas de doctrines avancées au hasard, mais de paroles de l'être répondant à une adresse qui parle dans l'envoi se cachant lui-même, dans l'« Il y a être ». Chaque fois retenu dans l'envoi qui se retire, l'être, avec la plénitude de ses transformations époquales, est dévoilé à la pensée. La pensée demeure liée à la tradition des époques du destin de l'être, même et précisément lorsqu'elle se souvient de la manière dont, et de la

provenance depuis laquelle, l'être lui-même reçoit à chaque fois sa détermination propre : depuis l'« Il y a être ». Le donner s'est montré comme envoi.

Mais comment penser le *Es* qui donne être ? La remarque introductive sur la réunion de « temps et être » indiquait que l'être comme présence, comme présent, est marqué, en un sens encore indéterminé, par un caractère temporel et donc par le temps. D'où la supposition que le *Es* qui donne être et détermine l'être comme présence et laisser-être-présent pourrait se trouver dans ce qui, dans le titre « Temps et être », se nomme « temps ».

Nous suivons cette supposition et méditons le temps. « Temps » nous est connu, par des représentations courantes, de la même manière que « être » ; mais il nous demeure également méconnu dès que nous entreprenons d'élucider ce qui lui est propre. Tandis que nous méditions l'être, il s'est avéré ceci : le propre de l'être, ce à quoi il appartient et dans quoi il demeure retenu, se montre dans l'*Es gibt* et dans son donner comme envoi. Le propre de l'être n'est rien qui soit de l'ordre de l'être. Si nous pensons expressément l'être, la chose elle-même nous conduit, d'une certaine manière, loin de l'être, et nous pensons le destin qui donne l'être comme don. Si nous y prêtons attention, nous nous préparons à ce que le propre du temps ne puisse plus non plus être déterminé à l'aide des caractéristiques courantes du temps ordinairement représenté. La réunion du temps et de l'être contient cependant l'indication d'élucider le temps dans ce qui lui est propre en gardant en vue ce qui a été dit de l'être. Être signifie : présence, laisser-être-présent, être-présent. Nous lisons par exemple quelque part : « La fête fut célébrée en présence de nombreux invités. » La phrase pourrait également dire : « en compagnie » ou « en la présence » de nombreux invités.

À peine avons-nous nommé le présent pour lui-même que nous pensons déjà le passé et l'avenir, l'avant et l'après, par différence avec le maintenant. Mais le présent compris depuis le maintenant n'est aucunement identique au présent au sens de la présence des invités. Nous ne disons jamais, et ne pouvons pas dire : « La fête fut célébrée dans le maintenant de nombreux invités. »

Lorsque nous devons caractériser le temps à partir du présent, nous comprenons toutefois le présent comme le maintenant, par différence avec le ne-plus-maintenant du passé et le pas-encore-maintenant de l'avenir. Mais le présent signifie en même temps présence. Nous n'avons cependant pas coutume de déterminer le propre du temps en regard du présent au

sens de la présence. Le temps — l'unité du présent, du passé et de l'avenir — est bien plutôt représenté à partir du maintenant. Aristote dit déjà que ce qui, du temps, est, c'est-à-dire est présent, est le maintenant de chaque fois. Le passé et l'avenir sont un μή ὄν τι : quelque chose de non-étant ; non point un pur néant, mais quelque chose de présent auquel quelque chose manque, ce manque étant nommé par le « ne-plus » et le « pas-encore » maintenant. Vu ainsi, le temps apparaît comme la succession des maintenant, dont chacun, à peine nommé, s'évanouit déjà dans l'à-l'instant et se trouve déjà poursuivi par le tout-à-l'heure. Kant dit du temps ainsi représenté : « Il n'a qu'une dimension » (*Critique de la raison pure*, A 51, B 47). Le temps connu comme succession dans la suite des maintenant est celui que l'on vise lorsque l'on mesure et calcule le temps. Nous avons, semble-t-il, immédiatement sous la main le temps calculé lorsque nous prenons en main la montre, l'instrument de mesure du temps, regardons la position des aiguilles et constatons : « maintenant, il est 20 h 50 ». Nous disons « maintenant » et visons le temps. Mais nulle part sur la montre qui nous indique l'heure nous ne trouvons le temps : ni sur le cadran ni dans le mécanisme. Nous ne trouvons pas davantage le temps dans les chronomètres techniques modernes. Une affirmation s'impose : plus les chronomètres sont techniques, c'est-à-dire plus ils sont exacts et productifs dans l'effet de leur mesure, moins il y a motif de méditer encore le propre du temps.

Mais où est le temps ? Est-il seulement et a-t-il un lieu ? Manifestement, le temps n'est pas rien. Nous sommes donc demeurés précautionneux et avons dit : il y a temps. Nous le devenons davantage encore et regardons soigneusement ce qui se montre à nous comme temps, en regardant d'avance vers l'être au sens de la présence, du présent. Mais le présent au sens de présence diffère si profondément du présent au sens du maintenant que le premier ne peut en aucune manière être déterminé depuis le second. L'inverse paraît plutôt possible — voir *Être et temps*, § 81. S'il en allait ainsi, le présent comme présence et tout ce qui appartient à un tel présent devraient être nommés le temps propre, bien qu'ils n'aient immédiatement rien du temps ordinairement représenté comme succession de maintenant calculables.

Jusqu'ici, cependant, nous avons omis de montrer plus clairement ce que signifie le présent au sens de présence. Par celle-ci, l'être est déterminé de manière unitaire comme présence et laisser-être-présent, c'est-à-dire dévoilement. Quelle chose pensons-nous lorsque nous disons présence — *Anwesen* ? *Wesen* veut dire durer. Mais nous nous rassurons trop vite en

comprenant durer comme simple perdurer, et la durée, au fil de la représentation habituelle du temps, comme un segment allant d'un maintenant au suivant. Parler de l'*An-wesen*, de la venue-en-présence, exige toutefois que nous entendions, dans le durer comme venue qui perdure, le séjour et le demeurer. La présence nous concerne ; le présent signifie : séjourner à notre rencontre, à nous — les hommes.

Qui sommes-nous ? Demeurons précautionneux dans la réponse. Car il pourrait se faire que ce qui distingue l'homme comme homme se détermine précisément à partir de ce que nous avons ici à penser : l'homme, celui que concerne la présence et qui, depuis cette approche, est lui-même à sa manière présent à tout ce qui est présent et absent.

L'homme se tient au-dedans de l'approche de la présence, et cela de telle sorte qu'il reçoit la présence qu'Il donne comme un don, en percevant ce qui apparaît dans le laisser-être-présent. Si l'homme n'était pas le récipiendaire constant du don provenant de l'« Il y a présence », si ce qui est tendu dans le don ne l'atteignait pas, alors, à défaut de ce don, l'être ne resterait pas seulement caché ni seulement fermé : l'homme demeurerait exclu de la portée de l'« Il y a être ». L'homme ne serait pas homme.

Il semble maintenant qu'en indiquant l'homme nous nous soyons écartés de la voie sur laquelle nous voulions méditer le propre du temps. En un sens, c'est exact. Nous sommes pourtant plus proches que nous le pensons de la chose nommée temps, qui doit se montrer proprement à partir du présent comme présence.

Présence signifie : le séjour constant qui concerne l'homme, l'atteint et lui est tendu. Mais d'où vient cette atteinte qui tend, à laquelle le présent comme présence appartient pour autant qu'il y a présence ? L'homme demeure certes toujours concerné par la présence de ce qui est chaque fois présent, sans toutefois prêter expressément attention à la présence elle-même. Mais tout aussi souvent, c'est-à-dire constamment, l'absence nous concerne également. D'abord en ceci que bien des choses ne sont plus présentes de la manière dont nous connaissons la présence au sens du présent. Et pourtant ce qui n'est plus présent est immédiatement présent dans son absence, à savoir selon le mode de l'ayant-été qui nous concerne. Celui-ci ne tombe pas hors de l'ancien maintenant à la manière du simplement passé. L'ayant-été est bien plutôt présent, mais selon son mode propre. Dans l'ayant-été, de la présence est tendue.

L’absence nous concerne également au sens de ce qui n’est pas encore présent, selon le mode de la présence comme venue-vers-nous. Parler de ce qui vient vers nous est entre-temps devenu une locution. On entend ainsi dire : « L’avenir a déjà commencé », ce qui n’est pas le cas, parce que l’avenir ne commence jamais, dans la mesure où l’absence comme présence de ce qui n’est pas encore présent nous concerne toujours déjà de quelque manière, c’est-à-dire est présente, aussi immédiatement que l’ayant-été. Dans l’à-venir, dans la venue-vers-nous, de la présence est tendue.

Si nous prêtons une attention plus précautionneuse encore à ce qui vient d’être dit, nous trouvons dans l’absence — qu’elle soit l’ayant-été ou l’avenir — un mode de présence et d’approche qui ne coïncide nullement avec la présence au sens du présent immédiat. Il faut donc remarquer ceci : toute présence n’est pas nécessairement présent — étrange état de choses. Nous trouvons pourtant une telle présence, à savoir cette approche qui nous atteint, également dans le présent. En lui aussi, de la présence est tendue.

Comment déterminer cette porrection de présence qui joue dans le présent, l’ayant-été et l’avenir ? Repose-t-elle sur le fait qu’elle nous atteint, ou nous atteint-elle parce qu’elle est en elle-même porrection ? C’est la seconde possibilité qui est juste. La venue, comme pas-encore-présent, tend et apporte en même temps le ne-plus-présent, l’ayant-été ; réciproquement, celui-ci, l’ayant-été, se tend à lui-même l’avenir. Le rapport réciproque des deux tend et apporte en même temps le présent. Nous disons « en même temps » et attribuons ainsi un caractère temporel au se-tendre-mutuellement de l’avenir, de l’ayant-été et du présent, c’est-à-dire à leur unité propre.

Cette manière de procéder n’est manifestement pas conforme à la chose, si nous devons nommer « temps » l’unité maintenant indiquée de la porrection, et elle précisément. Car le temps n’est lui-même rien de temporel, pas davantage qu’il n’est quelque chose d’étant. Il nous demeure donc interdit de dire que l’avenir, l’être-ayant-été et le présent sont présents « en même temps ». Pourtant, leur se-tendre-l’un-à-l’autre forme une coappartenance. Leur unité unifiante ne peut être déterminée qu’à partir de leur propre : du fait qu’ils se tendent mutuellement. Mais que se tendent-ils les uns aux autres ?

Rien d'autre qu'eux-mêmes, c'est-à-dire la présence qui se trouve tendue en eux. Avec elle s'éclaircit ce que nous nommons l'espace-temps. Par le mot « temps », cependant, nous ne visons plus la succession de la suite des maintenant.

> *[Note manuscrite (3) : « mais pas seulement non plus la temporalité ekstatique du Da-sein. La "temporalité" et la "spatialité" du Da-sein — l'espace-temps. Voir La question de la chose, semestre d'hiver 1935-1936, 1962, p. 11-18 [GA 41, p. 14-25] ; voir la "réponse" aux trois questions de Stambaugh — Gray. »]*

Par conséquent, espace-temps ne signifie plus seulement l'intervalle entre deux points-maintenant du temps calculé, comme lorsque nous constatons par exemple : dans l'espace de cinquante ans, ceci et cela s'est produit. Espace-temps nomme maintenant l'Ouvert qui s'éclaircit dans la porrection mutuelle de la venue, de l'ayant-été et du présent. Cet Ouvert, et lui seul, accorde au domaine spatial qui nous est ordinairement connu son déploiement possible. La porrection éclaircissante et mutuelle de l'avenir, de l'ayant-été et du présent est elle-même préspatiale ; c'est seulement pourquoi elle peut faire place, c'est-à-dire donner espace.

L'espace de temps compris ordinairement comme distance mesurée entre deux points temporels est le résultat du calcul du temps. Par lui, le temps représenté comme ligne et paramètre, donc unidimensionnel, est mesuré numériquement. La dimensionnalité du temps ainsi pensée comme succession de la suite des maintenant est empruntée à la représentation de l'espace tridimensionnel.

Mais avant tout calcul du temps, et indépendamment de lui, le propre de l'espace-temps du temps propre repose dans la porrection mutuelle et éclaircissante de l'avenir, de l'ayant-été et du présent. En conséquence, c'est au temps propre, et à lui seul, qu'appartient ce que nous nommons, d'un mot aisément mal compris, dimension, mesure traversante. Celle-ci repose dans la porrection éclaircissante caractérisée plus haut, selon laquelle la venue apporte l'ayant-été, celui-ci la venue, et leur rapport réciproque l'éclaircie de l'Ouvert. Pensé depuis cette triple porrection, le temps propre se révèle tridimensionnel. Dimension — répétons-le — n'est pas pensée ici seulement comme domaine d'une mesure possible, mais comme portée-à-travers, comme porrection qui éclaire. Celle-ci seule permet de représenter et de délimiter un domaine de mesure.

Mais d'où se détermine l'unité des trois dimensions du temps propre, c'est-à-dire des trois modes, jouant l'un dans l'autre, selon lesquels se tend chaque présence propre ? Nous l'avons déjà entendu : aussi bien dans la venue de ce qui n'est pas encore présent que dans l'ayant-été de ce qui n'est plus présent, et même dans le présent lui-même, joue chaque fois un mode d'approche et d'apport, c'est-à-dire de présence. Nous ne pouvons assigner cette présence ainsi pensée à une seule des trois dimensions du temps — par exemple, comme il semblerait naturel, au présent. L'unité des trois dimensions repose bien plutôt dans le jeu par lequel chacune se porte à chacune. Ce jeu se révèle comme la porrection proprement dite qui joue dans le propre du temps, donc pour ainsi dire comme la quatrième dimension — et pas seulement pour ainsi dire, mais selon la chose.

Le temps propre est quadridimensionnel.

Mais ce que nous nommons quatrième en comptant est, quant à la chose, la première, c'est-à-dire la porrection qui détermine tout. Elle apporte, dans la venue, l'ayant-été et le présent, la présence à chaque fois propre à chacun ; elle les maintient éclaircis et écartés, et les tient ainsi l'un auprès de l'autre dans la proximité depuis laquelle les trois dimensions demeurent proches les unes des autres. C'est pourquoi nous nommons la première porrection, initiale, littéralement commençante, dans laquelle repose l'unité du temps propre, la proximité approchante, la « proximité » — *Nahheit*, un mot ancien qu'employait encore Kant. Mais elle approche mutuellement la venue, l'ayant-été et le présent en les éloignant. Car elle maintient ouvert l'ayant-été en lui refusant sa venue comme présent. Cette approche de la proximité maintient ouverte la venue depuis l'avenir en retenant, dans le venir, le présent. La proximité approchante a le caractère du refus et de la retenue. Elle maintient d'avance les modes de porrection de l'ayant-été, de la venue et du présent les uns auprès des autres dans leur unité.

> *[Notes manuscrites : (4) « user » ; (5) « l'approchement » ; (6) « requis dans la sérénité — séparation dans l'attente, non dans l'espérance ».]*

Le temps n'est pas. Il y a le temps. Le donner qui donne le temps se détermine depuis la proximité qui refuse et retient. Elle accorde l'Ouvert de l'espace-temps et garde ce qui, dans l'ayant-été, est refusé, ce qui, dans la venue, demeure retenu. Nous nommons le donner qui donne le temps propre la porrection éclaircissante et abritante. Dans la mesure où la porrection est elle-même un donner, dans le temps propre s'abrite le donner d'un donner.

Mais où y a-t-il le temps et l'espace-temps ? Si pressante que la question puisse d'abord paraître, nous ne pouvons plus demander de cette manière un où, un lieu du temps. Car le temps propre lui-même, le domaine de sa triple porrection déterminée par la proximité approchante, est la localité préspatiale par laquelle seulement un où possible se donne.

Certes, depuis son commencement, chaque fois que la philosophie a médité le temps, elle a demandé où il appartenait. On avait principalement en vue le temps calculé comme écoulement de la succession des maintenant. On déclarait que le temps compté avec lequel nous calculons ne pouvait se donner sans la ψυχή, sans l'*animus*, sans l'âme, sans la conscience, sans l'esprit. Il n'y a pas de temps sans l'homme. Mais que signifie ce « pas sans » ? L'homme est-il celui qui donne le temps ou celui qui le reçoit ? Et s'il le reçoit, comment reçoit-il le temps ? L'homme est-il d'abord homme, pour recevoir ensuite à l'occasion, c'est-à-dire à un moment quelconque, le temps et entrer en rapport avec lui ? Le temps propre est la proximité de présence issue du présent, de l'ayant-été et de l'avenir, proximité qui unifie leur triple porrection éclaircissante. Il a déjà atteint l'homme comme tel, de telle sorte que celui-ci ne peut être homme qu'en se tenant au-dedans de la triple porrection et en soutenant la proximité qui la détermine par le refus et la retenue. Le temps n'est pas une fabrication de l'homme ; l'homme n'est pas une fabrication du temps. Il n'y a ici aucun faire. Il n'y a que le donner au sens de la porrection susdite, qui éclaire l'espace-temps.

> *[Note manuscrite (7) : « "propre" = appartenant à l'Ereignis ; de la temporalité ekstatique du Da-sein au temps propre ; vers le propre du temps, p. 19 ; de — vers ; en cela se cache l'usage qui "atteint l'homme" ; l'éclaircie et l'Ouvert ; dimension — la porrection éclaircissante, l'éclaircie qui tend ; unifier = approcher / éloigner : localité. »]*

Mais même en admettant que le mode du donner par lequel il y a temps exige la caractérisation exposée, nous demeurons devant l'énigmatique *Es* que nous nommons lorsque nous disons : il y a temps, il y a être. Le danger augmente qu'en nommant le *Es* nous posions arbitrairement une puissance indéterminée censée effectuer tout donner d'être et de temps. Cependant, nous échappons à l'indétermination et évitons l'arbitraire aussi longtemps que nous nous tenons aux déterminations du donner que nous avons tenté de montrer, à partir de la précaution portée vers l'être comme présence et vers le temps comme domaine de la porrection de l'éclaircie d'une présence multiple. Le donner dans l'« Il y a être » s'est montré comme envoi et comme destin de la présence dans ses transformations époquales.

Le donner dans l'« Il y a temps » s'est montré comme porrection éclaircissante du domaine quadridimensionnel.

Dans la mesure où quelque chose comme le temps se manifeste dans l'être comme présence, la supposition déjà mentionnée se renforce : le temps propre, la quadruple porrection de l'Ouvert, pourrait être découvert comme le *Es* qui donne l'être, c'est-à-dire la présence. La supposition paraît se confirmer pleinement si nous remarquons que l'absence elle-même se manifeste chaque fois comme un mode de présence. Or, dans l'ayant-été, qui laisse être présent ce qui n'est plus présent par refus du présent, comme dans la venue-vers-nous, qui laisse être présent ce qui n'est pas encore présent par retenue du présent, s'est montré le mode de porrection éclaircissante qui donne toute présence dans l'Ouvert.

Ainsi le temps propre apparaît comme le *Es* que nous nommons en disant : il y a être. Le destin dans lequel il y a être repose dans la porrection du temps. Cette indication montre-t-elle le temps comme le *Es* qui donne être ? — Nullement. Car le temps demeure lui-même le don d'un *Es gibt* dont le donner garde le domaine dans lequel la présence est tendue. Ainsi le *Es* demeure-t-il indéterminé, énigmatique, et nous-mêmes sans conseil. En pareil cas, il est avisé de déterminer le *Es* qui donne depuis le donner déjà caractérisé. Celui-ci s'est montré comme envoi de l'être et comme temps au sens de la porrection éclaircissante.

(Ou bien sommes-nous maintenant sans conseil seulement parce que nous nous laissons égarer par la langue — plus précisément par l'interprétation grammaticale de la langue — et que, depuis cet égarement, nous fixons un *Es* censé donner, mais qui, justement, ne se donne pas lui-même ? Lorsque nous disons : il y a être, il y a temps, nous énonçons des propositions. Selon la grammaire, une proposition se compose d'un sujet et d'un prédicat. Le sujet de la proposition ne doit pas nécessairement être un sujet au sens d'un moi ou d'une personne. La grammaire et la logique comprennent donc les propositions en *Es* comme impersonnelles et sans sujet. Dans d'autres langues indo-européennes, en grec et en latin, le *Es* manque, au moins comme mot et formation sonore propres ; cela ne signifie pourtant pas que ce qui est visé dans le *Es* ne soit pas pensé avec lui : en latin *pluit*, il pleut ; en grec χρή, il est nécessaire.

Mais que vise ce *Es* ? La linguistique et la philosophie du langage y ont amplement réfléchi sans qu'une élucidation valide ait été trouvée. Le domaine de signification visé dans le *Es* s'étend de l'insignifiant jusqu'au démonique. Le *Es* dit dans « Il y a être », « Il y a temps »

nomme vraisemblablement quelque chose d'insigne, dans quoi nous n'avons pas à entrer ici. Nous nous contentons donc d'une réflexion de principe.

Selon l'interprétation grammaticale et logique, ce dont quelque chose est énoncé se montre comme sujet : ὑποκείμενον, ce qui gît déjà devant, ce qui est présent d'une certaine manière. Ce qui est attribué au sujet comme prédicat se montre comme ce qui est déjà co-présent avec le présent, le συμβεβηκός, *accidens* : la salle est éclairée. Dans le *Es* de l'« Il y a être » parle une présence de ce qui est absent, donc, d'une certaine manière, un être. Si nous plaçons celui-ci à la place du *Es*, la proposition « Il y a être » signifie : l'être donne l'être. Nous voilà rejetés dans les difficultés mentionnées au début de la conférence : l'être est. Mais l'être « est » aussi peu que le temps « est ». Nous abandonnons donc maintenant la tentative de déterminer le *Es* pour lui-même, comme par une avancée solitaire. Nous gardons toutefois en vue ceci : le *Es* nomme, au moins dans l'interprétation d'abord disponible, une présence de l'absence.

Étant donné que le dire « Il y a être », « Il y a temps » ne consiste pas en énoncés sur de l'étant, tandis que la structure propositionnelle des phrases nous a été transmise par les grammairiens gréco-romains exclusivement en vue de tels énoncés, nous prêtons simultanément attention à la possibilité que, contrairement à toute apparence, le dire « Il y a être », « Il y a temps » ne soit pas constitué d'énoncés toujours figés dans la structure de la relation sujet-prédicat. Comment porter autrement au regard le *Es* dit dans ce dire ? Simplement en pensant le *Es* à partir du mode du donner qui lui appartient : le donner comme destin, le donner comme porrection éclaircissante. Tous deux coappartiennent dans la mesure où le premier, le destin, repose dans la seconde, la porrection éclaircissante.)

Dans l'envoi du destin de l'être, dans la porrection du temps, se montre une appropriation, un transfert dans le propre : de l'être comme présence et du temps comme domaine de l'Ouvert dans leur propre. Ce qui détermine tous deux, temps et être, dans leur propre, c'est-à-dire dans leur coappartenance, nous le nommons : l'Ereignis. Ce que ce mot nomme, nous ne pouvons à présent le penser qu'à partir de ce qui s'est manifesté, dans la pré-vision de l'être et du temps, comme destin et comme porrection, là où temps et être appartiennent. Tous deux, l'être aussi bien que le temps, nous les avons nommés des choses. Le « et » entre eux laissait leur relation dans l'indéterminé.

Désormais se montre ceci : ce qui fait que les deux choses s'appartiennent mutuellement, ce qui non seulement les porte dans leur propre, mais les garde et les maintient dans leur coappartenance — la tenue des deux choses, leur état de choses — est l'Ereignis. L'état de choses ne vient pas après coup s'ajouter à l'être et au temps comme une relation surélevée. Il approprie d'abord l'être et le temps, depuis leur rapport, à leur propre, et cela par l'approprier qui s'abrite dans le destin et dans la porrection éclaircissante. Ainsi le *Es* qui donne, dans « Il y a être », « Il y a temps », s'atteste-t-il comme l'Ereignis. Cet énoncé est juste et pourtant en même temps non vrai, c'est-à-dire qu'il nous cache l'état de choses ; car, sans nous en apercevoir, nous l'avons représenté comme quelque chose de présent, tandis que nous tentons de penser la présence comme telle.

Mais peut-être serons-nous délivrés d'un seul coup de toutes les difficultés, de toutes les élucidations laborieuses et apparemment infructueuses, si nous posons et résolvons la question simple depuis longtemps exigible : qu'est-ce que l'Ereignis ?

Qu'une question intermédiaire soit ici permise. Que signifient ici « répondre » et « réponse » ? Répondre veut dire le dire qui correspond à l'état de choses à penser ici, c'est-à-dire à l'Ereignis. Mais si l'état de choses interdit de parler de lui sur le mode d'un énoncé, nous devons renoncer à la proposition énonciative attendue par la question posée. Cela signifie pourtant avouer l'impuissance à penser conformément à la chose ce qui est à penser ici. Ou est-il plus avisé de renoncer non seulement à la réponse, mais déjà à la question ? Car qu'en est-il de la question apparemment légitime et posée sans contrainte : qu'est-ce que l'Ereignis ? Nous demandons alors son ce-que-c'est, son essence, la manière dont l'Ereignis déploie son essence, c'est-à-dire est présent.

Par la question apparemment inoffensive « Qu'est-ce que l'Ereignis ? », nous exigeons une information sur l'être de l'Ereignis. Mais si l'être lui-même se révèle comme ce qui appartient à l'Ereignis et reçoit de lui la détermination de la présence, nous retombons avec cette question dans ce qui demande d'abord sa détermination : l'être à partir du temps. Cette détermination s'est montrée depuis la pré-vision du *Es* qui donne, dans la traversée des modes du donner ajustés l'un à l'autre : l'envoi et la porrection. L'envoi de l'être repose dans la porrection éclaircissante et abritante de la présence multiple au domaine ouvert de l'espace-temps. La porrection, quant à elle, repose, en unité avec l'envoi, dans l'approprier. Celui-ci —

c'est-à-dire le propre de l'Ereignis — détermine également le sens de ce que l'on nomme ici « reposer ».

Ce qui vient d'être dit permet, et même oblige d'une certaine manière, à dire comment l'Ereignis ne doit pas être pensé. Nous ne pouvons plus représenter ce qui est nommé par « l'Ereignis » en prenant pour fil conducteur la signification courante du mot ; car celle-ci comprend *Ereignis* au sens d'événement et de fait survenu, non à partir de l'approprier comme porrection et envoi qui éclairent et gardent.

Ainsi a-t-on récemment proclamé que l'accord obtenu au sein de la Communauté économique européenne était un événement européen d'importance historico-mondiale. Si, dans le contexte d'une élucidation de l'être, survient le mot *Ereignis* et qu'on ne l'entende que selon sa signification courante, on est presque inévitablement poussé à parler de l'événement de l'être. Car, sans l'être, aucun étant ne peut être comme tel. L'être peut donc être donné pour l'événement le plus haut et le plus important de tous.

Mais l'unique dessein de cette conférence est de porter au regard l'être lui-même comme l'Ereignis. Seulement, ce qui est nommé par le mot « Ereignis » dit tout autre chose. Il faut donc penser aussi l'insignifiant et toujours captieux « comme », parce qu'il est équivoque. À supposer que, pour élucider l'être et le temps, nous abandonnions la signification ordinaire du mot *Ereignis* et suivions à sa place le sens qui s'indique dans l'envoi de la présence et dans la porrection éclaircissante de l'espace-temps, le dire de « l'être comme Ereignis » demeurerait néanmoins encore indéterminé.

« L'être comme Ereignis » — auparavant la philosophie pensait, depuis l'étant, l'être comme ἰδέα, comme ἐνέργεια, comme *actualitas*, comme volonté, et maintenant, pourrait-on penser, comme Ereignis. Ainsi compris, Ereignis désigne une interprétation transformée de l'être qui, si elle est fondée, constitue une continuation de la métaphysique. Dans ce cas, le « comme » signifie : Ereignis comme un mode de l'être, subordonné à l'être, lequel forme le concept directeur maintenu. Mais si, comme nous l'avons tenté, nous pensons l'être au sens de présence et de laisser-être-présent qu'Il y a dans le destin, lequel repose lui-même dans la porrection éclaircissante et abritante du temps propre, alors l'être appartient à l'approprier. C'est à partir de celui-ci que le donner et son don reçoivent leur détermination. L'être serait alors un mode de l'Ereignis, et non l'Ereignis un mode de l'être.

Le recours à une telle inversion serait trop facile. Il passe à côté de l'état de choses. L'Ereignis n'est pas le concept suprême englobant sous lequel l'être et le temps pourraient être rangés. Les relations d'ordonnancement logique ne disent ici rien. Car, lorsque nous méditons l'être lui-même et suivons son propre, il se révèle comme le don du destin de la présence accordé par la porrection du temps. Le don de la présence est la propriété de l'approprier. L'être disparaît dans l'Ereignis. Dans la tournure « être comme Ereignis », le « comme » veut maintenant dire : être, laisser-être-présent envoyé dans l'approprier ; temps tendu dans l'approprier. Temps et être appropriés dans l'Ereignis. Et celui-ci lui-même ? Peut-on dire davantage de l'Ereignis ?

En chemin, davantage a déjà été pensé, mais non expressément dit : au donner comme envoi appartient le se-retenir ; dans la porrection de l'ayant-été et de la venue jouent le refus du présent et la retenue du présent. Ce qui vient d'être nommé — se-retenir, refus, retenue — montre quelque chose comme un se-retirer, en bref : le retrait. Mais dans la mesure où les modes du donner déterminés par lui, l'envoi et la porrection, reposent dans l'approprier, le retrait doit appartenir au propre de l'Ereignis. L'élucider davantage n'est plus l'affaire de cette conférence.

(Que soit indiqué, très brièvement et de manière insuffisante selon le mode de la conférence, quelque chose du propre de l'Ereignis.

L'envoi dans le destin de l'être a été caractérisé comme un donner dans lequel ce qui envoie se retient lui-même et, dans ce se-retenir, se retire du dévoilement.

Dans le temps propre et son espace-temps s'est montrée, avec la porrection de l'ayant-été, donc du ne-plus-présent, le refus de celui-ci. Dans la porrection de l'avenir, donc du pas-encore-présent, s'est montrée la retenue de celui-ci. Le refus et la retenue manifestent le même trait que le se-retenir dans l'envoi : le se-retirer.

Dans la mesure où le destin de l'être repose dans la porrection du temps et où celle-ci, avec lui, repose dans l'Ereignis, se manifeste dans l'approprier ce propre : il retire son plus propre au dévoilement sans limite. Pensé à partir de l'approprier, cela signifie : il se désapproprie lui-même au sens indiqué. À l'Ereignis comme tel appartient l'Enteignis, la désappropriation. Par elle, l'Ereignis ne s'abandonne pas lui-même, mais garde sa propriété.

L'autre propre de l'Ereignis se présente dès que nous pensons assez clairement ce qui a déjà été dit. Dans l'être comme présence se manifeste l'approche qui nous concerne, nous autres hommes, de telle sorte qu'en percevant et en assumant cette approche nous avons obtenu ce qui distingue l'être-homme. Cette assomption de l'approche de la présence repose toutefois dans le se-tenir-au-dedans du domaine de la porrection, par laquelle le temps propre quadridimensionnel nous a atteints.

Dans la mesure où il n'y a être et temps que dans l'approprier, il appartient à celui-ci, comme propre, de porter l'homme — celui qui perçoit l'être en se tenant au-dedans du temps propre — dans ce qui lui est propre. Ainsi approprié, l'homme appartient à l'Ereignis.

Cette appartenance repose dans la *Vereignung*, l'appropriation qui distingue l'Ereignis. Par elle, l'homme est admis dans l'Ereignis. C'est pourquoi nous ne pouvons jamais placer l'Ereignis devant nous, ni comme vis-à-vis, ni comme ce qui englobe tout. C'est pourquoi la pensée représentative et fondatrice correspond aussi peu à l'Ereignis que le dire seulement énonciatif.)

> *[Notes manuscrites : (9) « La Vereignung demeure toujours exposée au danger que les mortels ne lui correspondent pas, parce qu'elle peut leur rester cachée et ainsi demeurer retirée dans l'Eignis. Elle tombe dans l'oubli. L'Eignis est donc en soi en même temps Ent-eignis. (L'errance essentielle dans l'Eignis.) » ; (10) « usage » ; (11) « Vereignung : les mortels sont expressément appelés, dans l'Eignis, à leur plus propre, pour autant qu'ils demeurent requis par l'Eignis pour elle-même. »]*

Dans la mesure où le temps aussi bien que l'être, comme dons de l'approprier, ne peuvent être pensés qu'à partir de celui-ci, il faut pareillement penser le rapport de l'espace à l'Ereignis. Cela ne peut certes réussir que si nous avons auparavant aperçu la provenance de l'espace depuis le propre du lieu, pensé de manière suffisante. Voir « Bâtir habiter penser », 1951, dans *Essais et conférences*, 1954, p. 145 et suivantes [GA 7, p. 152 et suivantes].

La tentative faite dans *Être et temps*, § 70, de ramener la spatialité du Dasein à la temporalité ne peut être maintenue.

Certes, dans la traversée du regard à travers l'être lui-même et le temps lui-même, dans l'aperçu du destin de l'être et de la porrection de l'espace-temps, ce que dit « Ereignis » a pu devenir visible. Mais parvenons-nous sur cette voie à autre chose qu'à une simple

construction de pensée ? Depuis l'embuscade de ce soupçon parle l'opinion selon laquelle l'Ereignis devrait pourtant « être » quelque chose d'étant. Cependant : l'Ereignis n'est pas, et il n'y a pas l'Ereignis. Dire l'un ou l'autre revient à renverser l'état de choses, comme si nous voulions dériver la source du fleuve.

Que reste-t-il à dire ? Seulement ceci : l'Ereignis ereignet — l'appropriement approprie. Nous disons ainsi, depuis le même, vers le même, le même.

[Notes manuscrites : (12) « voir L'art et l'espace [GA 13, p. 203 et suivantes] » ; (13) « autophase ».]

En apparence, cela ne dit rien. Cela ne dit effectivement rien aussi longtemps que nous entendons ce qui est dit comme une simple proposition et le livrons à l'interrogatoire de la logique. Mais qu'en est-il si nous recevons sans relâche ce qui est dit comme le point d'appui de la méditation et pensons en même temps que ce même n'est même pas quelque chose de nouveau, mais le plus ancien de l'ancien dans la pensée occidentale : l'immémorial qui s'abrite sous le nom Ἀ-λήθεια ? De ce qui est prédit par cet initial de tous les motifs directeurs de la pensée parle une obligation qui lie toute pensée, à supposer qu'elle se plie à l'injonction de ce qui est à penser.

Il s'agissait de penser l'être dans son propre, en traversant du regard le temps propre — à partir de l'Ereignis — sans égard à la relation de l'être à l'étant.

Penser l'être sans l'étant signifie : penser l'être sans égard à la métaphysique. Or un tel égard règne encore dans l'intention de surmonter la métaphysique. Il s'agit donc de renoncer au surmontement et de laisser la métaphysique à elle-même.

[Note manuscrite (14) : « garder purement la métaphysique comme telle et ne pas la mêler à ma pensée ».]

Si un surmontement demeure nécessaire, il concerne alors cette pensée qui s'engage expressément dans l'Ereignis afin de dire, depuis Lui et en allant vers Lui — de se dé-dire.

[Note manuscrite (15) : « le dé-dire ; voir les Cahiers noirs. »]

Il faut sans relâche surmonter les obstacles qui rendent aisément insuffisant un tel dire.

Un obstacle de cette espèce demeure aussi le dire de l'Ereignis sous la forme d'une conférence. Elle n'a parlé qu'en propositions énonciatives.

[Note manuscrite (16) : « énoncer et "simplement" nommer — tautophase ».]

RESUME

La conférence « Temps et être » part d'une exigence simple à formuler, mais difficile à soutenir : penser l'être sans le ramener à l'étant. Toute la tradition métaphysique a interrogé l'étant quant à son être, cherchant son fondement, sa cause ou son principe suprême. Heidegger tente ici un autre mouvement. Il ne veut plus partir des choses qui sont pour remonter vers leur être, mais porter l'attention sur la manière dont l'être lui-même se donne. Cette démarche exige aussi une autre manière d'écouter le discours philosophique. Une conférence ne devrait pas seulement transmettre une série de propositions immédiatement compréhensibles et susceptibles d'être retenues comme des résultats. Elle devrait faire suivre le mouvement d'une pensée, laisser apparaître ce qu'elle montre et conduire l'auditeur vers une expérience de la question. Heidegger prévient ainsi que la difficulté de son propos ne constitue pas une imperfection accidentelle : ce dont il parle résiste par nature aux catégories et à la syntaxe habituelles.

Le titre associe deux mots : « temps » et « être ». Leur réunion paraît familière, notamment depuis Être et Temps, mais elle recèle une difficulté fondamentale. Dans la tradition occidentale, l'être a presque toujours été compris comme présence. Or la présence comporte manifestement une détermination temporelle. Dire d'une chose qu'elle est, c'est dire qu'elle est présente. L'être semble donc déterminé par le temps. Pourtant, ni l'être ni le temps ne sont des choses. On peut dire d'un arbre, d'une maison ou d'un homme qu'ils sont, mais on ne peut pas dire que l'être « est » de la même façon. De même, on mesure le temps, on en distingue les instants et les durées, mais le temps lui-même n'est pas un objet contenu dans le temps. La formulation courante — l'être est, le temps est — devient donc problématique.

Heidegger propose alors de renoncer provisoirement au verbe « être » et de dire : « il y a être » et « il y a temps ». L'expression allemande Es gibt possède cependant une nuance que le français « il y a » laisse difficilement entendre : geben signifie donner. Es gibt Sein peut donc se comprendre comme « Cela donne l'être » et Es gibt Zeit comme « Cela donne le temps ». Ce déplacement est décisif. Il ne s'agit plus de demander ce que sont l'être et le temps comme

s'ils étaient des objets, mais d'interroger leur donation : comment l'être est-il donné ? comment le temps est-il donné ? et quel est ce « Cela » qui donne ?

Pour répondre à la première question, Heidegger reprend le sens de la présence. La présence ne désigne pas simplement le fait qu'une chose occupe maintenant une position dans l'espace. Elle est un venir-en-présence, un se-déployer dans l'ouvert. Être présent signifie être laissé paraître, être admis dans la lumière du dévoilement. L'être n'est donc pas une propriété ajoutée aux choses ni un arrière-monde caché derrière elles. Il est le laisser-être-présent de ce qui se présente. C'est pourquoi l'être doit être pensé comme ce qui est donné dans une donation : ce qui se donne, c'est la possibilité même pour les choses d'apparaître comme étant.

L'histoire de la philosophie apparaît dès lors comme l'histoire des diverses manières dont cette présence a été déterminée. Chez les Grecs, l'être a été nommé comme l'Un, le Logos, l'Idée, l'ousia ou l'energeia. Il est ensuite devenu substantia et actualitas, puis objectivité, représentation, esprit, volonté, volonté de puissance ou éternel retour. Ces noms ne sont pas seulement des doctrines librement inventées par des philosophes successifs. Ils témoignent des formes historiques selon lesquelles l'être s'est donné. Chaque époque reçoit une certaine détermination de la présence et pense l'étant à partir d'elle.

Le monde moderne, par exemple, comprend de plus en plus ce qui est présent comme quelque chose de disponible, calculable et exploitable. La technique moderne ne se réduit donc pas à un ensemble d'appareils fabriqués par l'homme. Elle manifeste une manière historique de dévoiler l'étant : celui-ci apparaît comme un stock mobilisable, une réserve dont on peut prévoir, organiser et contrôler l'usage. La domination technique constitue ainsi un épisode de l'histoire de l'être. Elle ne résulte pas seulement de décisions humaines ; elle appartient à la manière dont, à notre époque, la présence est accordée.

Heidegger désigne cette donation historique comme un envoi ou une destination de l'être. L'histoire de l'être n'est pas une succession chronologique de théories, mais la succession des envois dans lesquels l'être se destine. Le destin ne signifie cependant pas ici qu'un pouvoir supérieur aurait fixé à l'avance une destination finale. Il désigne le mouvement selon lequel une certaine figure de l'être est accordée à une époque. Cet envoi implique toujours simultanément un retrait. En donnant une détermination de l'être, la donation elle-même se dissimule derrière ce qu'elle donne. Une époque pense l'être comme idée, substance, objet

ou volonté, mais elle ne pense pas nécessairement l'acte de donation qui rend cette détermination possible.

Le mot « époque » retrouve ainsi son sens grec d'epochê : retenue, suspension, retrait. Une époque de l'histoire de l'être est une forme de donation dans laquelle l'origine de la donation se retient. L'être se montre sous une certaine figure tout en cachant le mouvement qui le donne. L'histoire de la métaphysique est donc aussi celle de l'oubli de l'être : non parce que les philosophes auraient simplement négligé une question, mais parce que la donation de l'être comporte elle-même cette réserve. L'oubli appartient à la structure de ce qui se donne.

Après avoir interrogé la donation de l'être, Heidegger se tourne vers le temps. Le temps dont il est ici question ne peut pas être celui que mesure l'horloge. Le temps ordinaire est représenté comme une suite de « maintenant » : le maintenant présent succède au maintenant passé et précède le maintenant futur. Chaque instant disparaît pour laisser place au suivant. Cette représentation est utile pour mesurer les événements, mais elle ne permet pas de comprendre la présence. Le présent vivant ne se réduit pas à un point sans épaisseur séparant le passé et l'avenir.

Pour penser plus originairement le temps, Heidegger considère les trois dimensions temporelles : le présent, l'avoir-été et l'avenir. Elles ne sont pas simplement juxtaposées. L'avenir est ce qui vient vers nous ; il tend vers le présent. L'avoir-été n'est pas ce qui a cessé d'exister et serait définitivement aboli : il demeure d'une certaine manière en se portant vers le présent. Quant au présent, il n'est possible qu'en recevant cette venue de l'avenir et cette persistance de l'avoir-été. Chaque dimension tend ainsi les deux autres vers elles-mêmes et les maintient dans leur différence.

Heidegger appelle « porrection » ce mouvement par lequel les dimensions du temps se tendent et se donnent réciproquement. Le mot cherche à exprimer une action de porter-vers, d'étendre et d'offrir. Le temps authentique n'est donc pas une ligne composée d'instants successifs. Il est le jeu de cette porrection réciproque entre l'avenir, l'avoir-été et le présent. Chacune de ces dimensions est elle-même une manière de faire venir en présence. L'avenir fait venir ce qui n'est pas encore là ; l'avoir-été maintient en présence ce qui n'est plus actuellement présent ; le présent accueille ce qui séjourne dans l'ouvert.

Il devient alors possible de comprendre pourquoi l'absence n'est pas le simple contraire de la présence. Ce qui n'est plus présent peut encore nous concerner, nous atteindre et déterminer notre situation. De même, ce qui n'est pas encore arrivé peut déjà s'annoncer, peser sur une décision ou ouvrir une possibilité. L'avoir-été et l'avenir sont donc des modes du venir-en-présence. La présence visible et actuelle ne constitue qu'une modalité particulière d'un jeu temporel plus vaste.

L'unité du temps ne résulte pas d'une addition des trois dimensions. Elle provient de la proximité qui les rapproche tout en les maintenant distinctes. Cette proximité approche en éloignant et éloigne en approchant : elle empêche l'avenir, le présent et l'avoir-été de se confondre, mais elle permet aussi leur appartenance réciproque. Heidegger parle à ce propos d'une quatrième dimension du temps, tout en précisant qu'elle est en réalité la première, car elle rend possibles les trois autres. Cette dimension originaire est la porrection unifiante, l'espace ouvert dans lequel avenir, présent et passé peuvent se tendre les uns vers les autres.

Le temps authentique est ainsi un espace-temps. Cette expression ne désigne pas encore l'espace-temps mesurable de la physique. Elle nomme l'ouverture préalable dans laquelle la proximité et l'éloignement peuvent avoir lieu. Avant que l'on mesure des distances et des durées, il faut qu'une ouverture permette aux choses de se rapprocher, de s'éloigner, d'advenir et de demeurer. Le temps est donc pensé comme une localité ouverte, antérieure à la séparation entre espace et temps.

On ne peut pas davantage dire que l'homme produit ce temps, ni que le temps produit l'homme. Une relation de fabrication manquerait l'essentiel. L'homme reçoit la présence : il est celui auquel ce qui vient en présence peut apparaître comme présent. La présence humaine appartient ainsi à l'ouverture du temps. Selon Heidegger, l'homme est requis par la donation de l'être parce qu'il peut accueillir, entendre et dire ce qui se donne. Il n'est pas le souverain qui constituerait le monde, mais celui qui est appelé à correspondre à la donation.

À ce stade, les deux voies de la conférence commencent à converger. La donation de l'être a été pensée comme envoi historique et destin ; la donation du temps comme porrection éclaircissante. L'envoi de l'être repose dans l'ouverture temporelle, car aucune figure historique de la présence ne peut se déployer sans le jeu de l'avenir, de l'avoir-été et du présent. Inversement, la porrection du temps laisse paraître ce qui vient en présence et se

rapporte donc à la donation de l'être. Être et temps se donnent mutuellement selon une appartenance plus originaire.

On pourrait être tenté de considérer le « Cela » de « Cela donne » comme une puissance cachée, une cause suprême ou un nouveau nom de Dieu. Ce serait retomber dans la métaphysique. La grammaire nous pousse à chercher derrière le verbe un sujet qui accomplirait l'action : si quelque chose est donné, il devrait exister un donateur. Mais Heidegger veut précisément éviter de transformer l'origine de la donation en un étant supérieur. Le « Cela » ne doit pas être conçu comme une chose qui existerait quelque part avant de distribuer ensuite l'être et le temps.

Le nom vers lequel conduit la conférence est Ereignis. Ce mot, difficilement traduisible, désigne l'appropriement : l'événement appropriant par lequel l'être et le temps sont conduits dans leur propre et appartiennent l'un à l'autre. Ereignis ne désigne pas un événement au sens courant, quelque chose qui arriverait à une certaine date. Il ne s'agit pas non plus d'un « événement de l'être », comme si l'être était déjà constitué avant qu'un événement ne lui survienne. L'appropriement est plus originaire que cette distinction : c'est en lui que l'être peut être donné comme présence et que le temps peut être donné comme ouverture temporelle.

Il ne faut donc pas se représenter Ereignis comme un contenant dans lequel seraient placés l'être, le temps et l'homme. L'appropriement n'est pas une réalité supplémentaire venant s'ajouter à eux. Il est leur appartenance même, le mouvement par lequel chacun est porté dans son propre. L'être est approprié à la présence, le temps à la porrection, et l'homme à sa capacité de recevoir ce qui vient en présence. L'homme appartient à l'appropriement parce que son être propre consiste à accueillir et à garder la donation. L'appropriement, de son côté, requiert l'homme comme lieu de cette réception.

À partir de là, Heidegger peut dire que l'être « disparaît » dans l'appropriement. Il ne veut pas dire que l'être serait supprimé ou déclaré inexistant. Il indique que l'être cesse d'être le dernier horizon de la pensée. Tant que l'on pense l'être comme principe suprême, on demeure encore dans la métaphysique. Ereignis ouvre la possibilité de comprendre d'où l'être reçoit son caractère de donation. Mais il serait tout aussi erroné de transformer l'appropriement en un principe encore plus élevé que l'être. La pensée ne doit pas remplacer une hiérarchie par une autre.

C’est pourquoi la question traditionnelle « Qu’est-ce que l’appropriement ? » est déjà inadéquate. Demander ce qu’est une chose suppose que l’on puisse la déterminer par son être. Or l’être lui-même appartient à l’appropriement. On ne peut donc pas définir Ereignis en le plaçant sous une catégorie ontologique. La seule formule que Heidegger se risque à proposer est tautologique : « l’appropriement approprie ». Cette tautologie n’est pas destinée à fournir une information. Elle fonctionne comme une indication invitant la pensée à suivre le mouvement de l’appropriation, sans chercher à l’immobiliser dans un concept.

L’appropriement possède en outre une dimension de retrait. La donation ne se contente jamais de présenter ce qu’elle donne ; elle se retire en faveur du don. Dans l’avenir, quelque chose se promet tout en se refusant encore. Dans l’avoir-été, quelque chose demeure tout en se dérobant à la présence actuelle. Dans l’histoire de l’être, chaque envoi révèle une figure de la présence tout en retenant l’origine de cet envoi. Le retrait n’est donc pas un défaut ajouté après coup à la donation. Il lui appartient essentiellement.

Heidegger nomme cette dimension Enteignis, la désappropriation ou l’expropriation propre à l’appropriement. L’appropriement ne se possède pas lui-même comme une substance stable : il se retire dans le mouvement même par lequel il approprie. Ce retrait ne détruit pas son propre ; il le préserve. Ce qui se donne ne peut apparaître que parce que la donation accepte de ne pas se présenter elle-même comme une chose visible. La réserve et la dissimulation sont ainsi constitutives de l’ouverture.

Cette pensée modifie également la manière de comprendre l’histoire. L’histoire de l’être n’est pas orientée vers un accomplissement final que l’on pourrait déterminer à l’avance. Elle est le jeu des envois, des manifestations et des retraits de la présence. La nécessité qui s’y laisse entrevoir n’est ni une causalité mécanique ni la nécessité dialectique d’un système. Les figures historiques de l’être ne sont pas arbitraires, mais leur succession ne peut pas davantage être calculée comme le déroulement d’un programme. La pensée peut en reconnaître après coup certaines lignes, sans posséder le point de vue absolu qui lui permettrait de dominer l’ensemble.

La méditation de l’appropriement invite dès lors à quitter la métaphysique sans prétendre la réfuter ou l’anéantir. Il ne s’agit pas de déclarer fausses les grandes déterminations métaphysiques de l’être. Elles ont constitué des envois historiques réels et ont rendu possible

toute une expérience du monde. Mais elles ne sont pas le dernier mot. Les « dépasser » au sens d'une victoire définitive serait encore rester prisonnier d'une logique métaphysique du progrès. Il faut plutôt laisser la métaphysique à elle-même, reconnaître son domaine et penser à partir d'un autre lieu.

Cette autre pensée rencontre cependant une difficulté inévitable : elle doit parler dans une langue façonnée par la métaphysique. La structure ordinaire de la proposition affirme qu'un sujet possède un prédicat, qu'une chose est ceci ou cela. Elle tend donc à représenter tout ce qui est dit comme un étant présent. Lorsque Heidegger affirme que « l'appropriement approprie », il risque déjà de transformer l'appropriement en sujet d'une action. La pensée doit par conséquent reprendre et corriger continuellement ce qu'elle vient de dire. Elle doit se dédire, non pour sombrer dans le silence, mais pour empêcher ses propres mots de se figer en représentations.

La conférence reconnaît ainsi sa propre insuffisance. En parlant de l'être, du temps, de la donation et de l'appropriement, elle utilise des propositions qui peuvent faire croire que ces mots désignent des objets déterminés. Mais son intention réelle n'est pas de construire une nouvelle doctrine. Elle veut seulement indiquer un chemin : passer de l'être comme présence à la donation de la présence ; du temps comme suite d'instants à la porrection de l'avenir, de l'avoir-été et du présent ; puis de la donation de l'être et du temps à leur appartenance dans Ereignis.

Le résultat de ce parcours peut se formuler ainsi : l'être n'est pas une chose, mais le don de la présence ; le temps n'est pas une succession de maintenant, mais l'ouverture dans laquelle l'avenir, l'avoir-été et le présent se tendent mutuellement ; leur unité ne provient ni d'une synthèse conceptuelle ni d'une cause extérieure, mais de l'appropriement qui les porte dans leur propre. Cet appropriement inclut l'homme comme celui qui reçoit la donation, mais il se retire dans ce qu'il donne. Il ne constitue ni une destination finale ni une substance supérieure. Il est le mouvement sans fond assignable par lequel présence, temporalité, histoire et pensée peuvent advenir.

« Temps et être » ne propose donc pas une réponse close à la question de l'être. La conférence conduit plutôt jusqu'au point où la question change de forme. Il ne s'agit plus de demander ce qu'est l'être, comme si l'on pouvait le définir, mais de penser comment il se donne, comment

sa donation se retire et comment elle appartient au jeu du temps. Ereignis nomme provisoirement ce point de convergence. Ce nom ne résout pas l'énigme : il la rassemble et l'expose. La pensée est invitée à séjourner dans cette énigme, à suivre ses indications et à renoncer à transformer trop vite ce qui se montre en une doctrine définitivement arrêtée.

« TEMPS ET ÊTRE »

PROTOCOLE DU SEMINAIRE

En guise d'introduction, l'attention fut attirée sur plusieurs points susceptibles de servir à une meilleure compréhension de la conférence ainsi qu'à la préparation et à la mise en perspective de l'intention du séminaire. Étaient déjà abordées dans ces indications les questions et les thèmes qui, au cours des séances suivantes, furent pour une part expressément mis en discussion et qui, pour une autre part, déterminèrent plutôt à l'arrière-plan le déroulement du séminaire.

En raison de la nature propre de ce qui y venait à la parole, ce séminaire constituait une tentative. Il se distinguait essentiellement des exercices de séminaire que Heidegger avait organisés au cours de son activité d'enseignement — différence qui, considérée de manière plus extérieure, tenait déjà au fait que ce n'était pas un texte de métaphysique étrangère qui avait été pris pour fondement, mais un texte de Heidegger lui-même. Dans la tentative consistant à examiner ce que disait la conférence, quelque chose de plus audacieux encore se manifesta toutefois que ne l'était déjà la conférence elle-même. Cette audace tient à ce que celle-ci parle, sous forme de propositions énonciatives, de quelque chose à quoi, selon son essence, la manière du dire propositionnel ne convient pas. Il faut cependant observer qu'il ne s'agit pas là de simples énoncés, mais de réponses préparées par des questions, au moyen desquelles on tente de se mettre à la mesure de la teneur de ce dont il est question ; dans tout cela — énoncés, questions et réponses —, c'est l'expérience de la chose elle-même qui est présupposée.

Le caractère expérimental du séminaire était donc double : d'une part, il voulait, à partir d'elle-même, renvoyer vers une chose à laquelle les propositions qui la communiquent manquent nécessairement ; d'autre part, il devait tenter de préparer chez les participants, à partir d'une expérience, leur propre expérience de ce qui est dit — expérience de quelque chose qui ne peut être porté au jour de manière manifeste. La tentative, donc, de parler de quelque chose qui ne peut être transmis ni comme une connaissance ni même sous la forme d'une question

constituait d'autant plus une expérience — l'expérience consistant à parler pour préparer cette expérience formait pour l'essentiel l'audace du séminaire.

L'intention du séminaire fut déterminée en ce sens qu'il devait s'agir pour lui de porter au regard la conférence dans son ensemble, dans son projet fondamental, ainsi que d'examiner le rapport de cette conférence à la pensée de Heidegger dans son ensemble. S'y ajoutait la tâche de clarifier la situation de la philosophie à l'époque présente — une époque qui, d'une part, peut être caractérisée par le fait que la pensée de Heidegger y existe et, d'autre part, par le déclin de la philosophie. Ce déclin présente en lui-même un visage multiple. Si l'on entend par philosophie la métaphysique, il signifie que la chose même de la pensée n'est plus celle de la métaphysique — bien que la métaphysique elle-même continue vraisemblablement de subsister. Les manifestations qui se substituent à la philosophie, les possibilités par lesquelles elle cherche à se dérober, deviennent déjà visibles : d'une part, la simple interprétation de textes philosophiques transmis par la tradition et la poursuite de l'élaboration de la métaphysique ; d'autre part, le refoulement de la philosophie dans la logique — la logistique — , dans la psychologie et la sociologie, bref, dans l'anthropologie.

Dans ce séminaire, la connaissance et l'expérience de l'histoire de la métaphysique devaient être présupposées, puisqu'il ne pouvait être expressément fait référence aux rapports historiques ni aux différentes positions métaphysiques. Une exception fut faite pour Hegel, auquel on revint spécifiquement, en raison de ce fait singulier que la pensée de Heidegger est sans cesse et de la manière la plus diverse comparée à celle de Hegel. Bien que Hegel soit, quant à la chose même, plus éloigné de la préoccupation de Heidegger que toute autre position métaphysique, l'apparence d'une identité et, par conséquent, la possibilité de comparer les deux positions s'impose néanmoins de façon presque contraignante. Dans quelle mesure ? Que signifie le déploiement spéculatif de l'étant — en tant qu'« objet » — jusqu'à l'être — en tant que « concept » ? Comment l'« être » se maintient-il alors comme « présence » ? Pourquoi la « pensée » lui correspond-elle en tant que dialectique spéculative ? Ainsi, dans la perspective de l'explication hégélienne de l'« être », il est nécessaire, pour clarifier la voie propre de Heidegger et comprendre sa pensée, de tracer une délimitation par rapport à Hegel qui ne se contente pas de nier la ressemblance, mais cherche à éclairer le fondement de cette apparence.

Après ces premières remarques concernant le séminaire — sa nature propre, son intention et la connaissance présupposée de la métaphysique —, la conférence elle-même fut abordée.

La caractérisation de son cheminement permit de rendre visible la place qu'elle occupe dans l'ensemble des efforts de Heidegger.

La conférence intitulée « Temps et être » interroge d'abord ce qui est propre à l'être, puis ce qui est propre au temps. Il apparaît alors que ni l'être ni le temps ne sont. Ainsi s'accomplit le passage à l'*Es gibt*. L'*Es gibt* est d'abord élucidé en considération du donner, puis en considération du *Es* qui donne. Celui-ci est interprété comme l'*Ereignis*. Pour le dire plus brièvement : la conférence va de « Être et temps », en passant par ce qui est propre à « Temps et être », jusqu'au *Es* qui donne, et de celui-ci jusqu'à l'*Ereignis*.

Avec toute la prudence requise, on pourrait dire que la conférence reprend le mouvement et la transformation de la pensée heideggérienne depuis *Être et Temps* jusqu'au dire plus tardif de l'*Ereignis*. Que se produit-il au sein de ce mouvement ? Comment faut-il comprendre la transformation du questionnement et de la réponse qui s'est accomplie dans la pensée de Heidegger ?

Être et Temps est la tentative d'une interprétation de l'être en direction de l'horizon transcendantal du temps. Que signifie ici « transcendantal » ? Non pas l'objectivité d'un objet de l'expérience en tant qu'elle serait constituée dans la conscience, mais le domaine de projection, aperçu à partir de l'éclaircie du Da-sein, pour la détermination de l'être — c'est-à-dire de la présence en tant que telle. Dans la conférence « Temps et être », le sens du temps demeuré jusqu'alors impensé et résidant dans l'être comme présence est reconduit et recueilli dans un rapport plus originaire. Parler ici de quelque chose de plus originaire peut facilement prêter à malentendu. Mais même si, pour commencer, nous laissons inexaminé ce qu'il faut entendre par « l'originaire » et ce que cela signifie — ce qui ne doit pas être compris —, il n'en demeure pas moins que la pensée — aussi bien dans la conférence elle-même que dans l'ensemble du chemin de Heidegger — possède le caractère d'un retour. C'est là l'étape suivante vers laquelle il faut se diriger. Mais subsiste alors l'ambiguïté du titre. Il devient nécessaire d'élucider le vers-où et le comment contenus dans ce qui est nommé « retour ».

Mais on peut alors se demander si, et de quelle manière, ce retour, qui constitue le mode de mouvement propre à cette pensée, est lié au fait que l'*Ereignis* est déterminé non seulement comme envoi, mais également, et plus encore, comme retrait.

Le caractère de retrait se manifeste-t-il déjà dans la problématique d'*Être et Temps* ? Pour le voir, il faut considérer l'intention simple de cet ouvrage, c'est-à-dire la signification que revêt le temps dans la question portant sur le sens de l'être. Le temps, en tant que ce par quoi le sens de l'être est abordé dans *Être et Temps*, n'y constitue ni une réponse ni un ultime point d'appui pour le questionnement, mais il est lui-même la dénomination d'une question. Le nom de « temps » est le nom préalable de ce qui fut appelé plus tard la « vérité de l'être ».

L'interprétation du temps vise d'abord le caractère de la temporalisation de la temporalité du Dasein, son caractère extatique en lui-même, sans que cet état de choses soit expressément nommé dans la partie publiée d'*Être et Temps* (cf. *Être et Temps*, § 28) ; elle contient déjà une indication vers la vérité, l'éclaircie, la non-occultation de l'être en tant qu'être. Ainsi, dans *Être et Temps* déjà — bien que l'interprétation du temps y demeure limitée à la temporalité du Dasein et que le caractère temporel de l'être ne soit pas encore thématisé, tandis que, dans la conférence « Temps et être », le rôle de l'être humain dans l'éclaircie de l'être demeure délibérément laissé hors de la discussion —, le temps, par la référence à l'ἀλήθεια et à la présence, est d'emblée soustrait à sa compréhension habituelle et reçoit un sens nouveau.

Il importe donc, aussi bien dans « Temps et être », où cela est expressément accompli, que dans *Être et Temps*, où cela réside davantage dans le mouvement et dans une intention qui n'est pas explicitement développée, d'éviter l'étroitesse qui pourrait tout d'abord s'attacher au titre « Temps ». Déjà dans *Être et Temps*, le temps est pensé en rapport avec l'ἀλήθεια — la non-occultation — et à partir de l'οὐσία grecque — la présence.

Si, par le temps en tant qu'il est désigné comme l'horizon transcendantal de l'être, il en va ainsi, comment peut-on alors caractériser l'expérience fondamentale qui guide le point de départ d'*Être et Temps* ? Un caractère de retrait s'y manifeste-t-il déjà ? L'expérience qui tente pour la première fois de se dire dans *Être et Temps* et qui, dans le questionnement transcendantal, doit encore, d'une certaine manière, parler le langage de la métaphysique, est que, dans toute la métaphysique, l'être de l'étant a certes été pensé et porté au concept, de sorte que la vérité de l'étant a elle aussi été rendue visible, mais que, dans toutes les manifestations de l'être, sa vérité en tant que telle n'est jamais venue à la parole et est demeurée oubliée. L'expérience fondamentale d'*Être et Temps* est donc celle de l'oubli de l'être. Mais oubli signifie ici, au sens grec : occultation et retrait en soi-même.

L'oubli de l'être, qui se rapporte à un ne-pas-penser à la vérité de l'être, peut facilement être interprété et mécompris comme un manquement de la pensée antérieure ; il doit en tout cas être compris comme ce par quoi la question expressément assumée et menée jusqu'à son terme concernant le sens — c'est-à-dire la vérité — de l'être assigne une limite. La pensée de Heidegger pourrait alors — et *Être et Temps* invite précisément à cela — être comprise comme la mise à disposition et l'ouverture du fondement sur lequel la métaphysique repose comme sur son sol demeuré inaccessible, et cela de telle sorte que l'oubli de l'être qui prévalait jusqu'alors serait ainsi supprimé et effacé. Pourtant, pour parvenir à une compréhension juste, il importe de reconnaître que le ne-pas-penser antérieur que l'on vient de nommer n'est pas un manquement, mais qu'il doit être pensé comme une conséquence du retrait de l'être. L'occultation de l'être appartient, en tant que privation, à l'éclaircie de l'être. L'oubli de l'être, qui constitue l'essence de la métaphysique et qui donna son impulsion à *Être et Temps*, appartient à l'essence de l'être lui-même. Ainsi s'impose à une pensée tournée vers l'être la tâche de penser celui-ci de telle sorte que l'oubli lui appartienne essentiellement.

La pensée qui prend son essor avec *Être et Temps* est donc, d'une part, un éveil hors de l'oubli de l'être — cet éveil devant être compris comme un ressouvenir de quelque chose qui n'avait encore jamais été pensé mais, d'autre part, cet éveil n'est nullement une suppression de l'oubli de l'être : il consiste à se placer en lui et à s'y tenir. Ainsi, l'éveil hors de l'oubli de l'être en direction de l'*Ereignis* est en même temps l'éveil à l'oubli de l'être. Ce n'est que dans la pensée tournée vers l'être lui-même, vers l'*Ereignis*, que l'oubli de l'être devient expérimentable comme tel.

Le caractère de cette pensée a été désigné à plusieurs reprises comme « pas en arrière ». On comprend d'abord celui-ci comme un « mouvement qui s'éloigne de… et se dirige vers… ». La pensée de Heidegger serait ainsi le mouvement qui s'éloigne de la manifesteté de l'étant et se dirige vers la manifesteté comme telle, qui demeure cachée dans l'étant manifeste. Pourtant, le titre « Pas en arrière » pense encore autre chose. Le pas en arrière s'éloigne de ce qui commence seulement à faire approche. La conquête de la distance est un éloignement qui déloigne, la libération de l'approche de ce qui est à penser.

Dans le pas en arrière, la manifesteté comme telle apparaît comme ce qui est à penser. Mais vers où apparaît-elle ? Autrement dit, si l'on pense à partir du pas en arrière, vers où celui-ci conduit-il ? Ce « vers-où » ne peut être fixé. Il ne peut se déterminer que dans

l'accomplissement du pas en arrière, c'est-à-dire se dégager de la correspondance avec ce qui vient à l'apparaître dans le pas en arrière.

Au regard de l'indétermination de ce « vers-où » se révéla une difficulté fondamentale. Cette indétermination n'existe-t-elle que pour le savoir, de telle sorte que le lieu de l'apparaître serait déterminé en lui-même, tout en demeurant encore caché au savoir ? Ou bien cette indétermination n'existe-t-elle pas seulement pour le savoir, mais constitue-t-elle un mode d'être du « vers-où » lui-même ? Dès lors se pose la question de savoir comment peut être pensée une telle indétermination d'être, qui ne peut donc être comprise à partir de la seule détresse de notre non-savoir.

Dans la mesure où il fut possible de parvenir à une clarification, on put dire — malgré le caractère inadéquat de ces expressions — ceci : que le où du lieu du « vers-où » soit établi, mais encore caché au savoir, comme l'est ce lieu lui-même, cela doit demeurer distinct de la question de savoir si le comment, la modalité d'être du lieu est déjà établie — sans être encore accessible au savoir — ou si elle ne se dégage elle-même que dans l'accomplissement du pas, dans cet éveil à l'*Ereignis* dont il vient d'être question.

On tenta de caractériser à nouveau l'intention fondamentale et le mouvement de la conférence, ce qui conduisit une nouvelle fois à une méditation portant sur *Être et Temps*.

À partir du mode de pensée métaphysique, tout le chemin de la conférence — c'est-à-dire la détermination de l'être à partir de l'*Ereignis* — pourrait être interprété comme un retour au fondement, à l'origine. Le rapport de l'*Ereignis* et de l'être serait alors celui de l'*a priori* à l'*a posteriori*, l'*a priori* ne devant pas être compris seulement ici au sens du rapport entre savoir et objet du savoir devenu dominant dans la philosophie moderne. Il s'agirait donc d'un rapport de fondation qui, considéré à partir de Hegel, pourrait être déterminé plus précisément comme reprise et relève de l'être dans l'*Ereignis*.

Cette interprétation s'impose également en raison du titre d'« ontologie fondamentale », employé pour caractériser l'intention et la démarche d'*Être et Temps* — titre qui fut bientôt abandonné précisément afin d'éviter ce malentendu. Le point décisif qu'il faut considérer ici est le rapport de l'ontologie fondamentale à l'unique question du sens de l'être préparée dans *Être et Temps*. Selon *Être et Temps*, l'ontologie fondamentale est l'analytique ontologique du Dasein. « C'est dans l'analytique existentiale du Dasein qu'il faut rechercher l'ontologie fondamentale,

dont toutes les autres peuvent seulement jaillir. » (*Être et Temps*, p. 13 ; [GA 2, p. 18].) Il semble dès lors que l'ontologie fondamentale constitue le fondement de l'ontologie elle-même, encore absente mais appelée à s'édifier sur elle. En effet, dès lors qu'il s'agit de la question du sens de l'être, que le sens est cependant projection, que la projection s'accomplit dans et comme comprendre, et que la compréhension de l'être constitue la structure fondamentale du Dasein, alors l'élaboration de l'horizon de compréhension du Dasein est la condition de toute élaboration de l'ontologie, laquelle, comme il pourrait sembler, doit être édifiée sur l'ontologie fondamentale du Dasein. Le rapport de l'ontologie fondamentale à l'élucidation du sens de l'être qui ne fut pas publiée serait ainsi analogue, par exemple, au rapport existant entre la théologie fondamentale et le système théologique.

Mais il n'en va pas ainsi, bien qu'on ne puisse nier que cela ne soit pas encore clairement porté à la parole dans *Être et Temps* lui-même. *Être et Temps* est bien plutôt en chemin, en passant par la temporalité du Dasein et l'interprétation de l'être comme temporalité, vers un concept du temps — vers ce qui est propre au « temps » — à partir duquel « l'être » comme présence se donne. Cela signifie cependant que l'ontologie fondamentale ne tolère aucun édifice qui viendrait s'élever sur elle au sens d'un fondement. Au contraire, une fois le sens de l'être élucidé, l'analytique du Dasein devrait être reprise de manière plus originaire et d'une façon entièrement différente.

Parce que le fondement de l'ontologie fondamentale n'est pas un fondement sur lequel on pourrait édifier quelque chose, qu'il n'est pas un *fundamentum inconcussum*, mais bien plutôt un *fundamentum concussum* ; parce que, par conséquent, la reprise de l'analytique du Dasein appartient déjà au point de départ d'*Être et Temps*, tandis que le mot « fondement » contredit le caractère provisoire de cette analytique, le titre d'« ontologie fondamentale » fut abandonné.

À la fin de la première séance furent examinés plusieurs passages dont la compréhension n'est pas facile et qui ne sont pas négligeables pour celle de la conférence.

À la fin de l'introduction à la conférence (cf. p. 5 sq.), le paragraphe « Il importe de… déterminer de manière suffisante » présente certaines difficultés.

La phrase suivante contient tout d'abord une contradiction massive : « La tentative de penser l'être sans l'étant devient nécessaire, car autrement, me semble-t-il, il ne subsiste plus aucune possibilité de porter spécialement au regard l'être de ce qui, aujourd'hui, est sur toute la surface

du globe. » La nécessité et la possibilité de cette contradiction ne furent pas davantage élucidées ; il fut seulement indiqué qu'elle est liée à l'ambiguïté du *Ge-stell* auquel se rapporte la tournure « l'être de ce qui est aujourd'hui… ». Le *Ge-stell*, en tant que préfiguration de l'*Ereignis*, est en même temps ce qui rend nécessaire cette tentative. Ce n'est donc pas — comme on pourrait tout d'abord le déduire du texte — la nécessité de comprendre ce qui est aujourd'hui qui constitue la motivation proprement dite de la tentative.

On demanda en outre si l'expression « l'être de ce qui est aujourd'hui sur toute la surface du globe » ne signifiait pas une réduction du problème universel de l'être à la petite planète, à l'infime grain de sable nommé Terre ; si cette réduction ne procédait pas d'un intérêt anthropologique. Cette question ne fut pas davantage approfondie. Il ne fut pas élucidé comment le *Ge-stell*, qui constitue l'essence de la technique moderne — donc de quelque chose qui, pour autant que nous le sachions, ne se produit que sur Terre —, peut être un nom pour l'être universel.

La tournure « penser l'être sans l'étant » fut ensuite expliquée. Tout comme l'expression employée à la page 29, « sans considération pour le rapport de l'être à l'étant », elle constitue la formulation abrégée de : « penser l'être sans considérer une fondation de l'être à partir de l'étant ». « Penser l'être sans l'étant » ne signifie donc pas que le rapport à l'étant serait inessentiel pour l'être et qu'il faudrait faire abstraction de ce rapport ; cela signifie bien plutôt que l'être ne doit pas être pensé à la manière de la métaphysique. Dans la fondation de l'être à partir de l'étant est visé non seulement — quoique avant tout[1] — le moment théologique de la métaphysique, c'est-à-dire le fait que l'*ens summum*, comme *causa sui*, accomplit la fondation de tout étant comme tel (cf. la 24ᵉ thèse métaphysique de Leibniz dans Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, p. 454 sq. [GA 6.2, p. 414 sq.]). Est surtout pensée la différence ontologique métaphysique selon laquelle l'être est pensé et conçu en vue de l'étant, de telle sorte que l'être, sans préjudice de son caractère de fondement, demeure placé sous la domination de l'étant.

[1] Les mots « quoique avant tout » ont été rayés par M. H.

Les premières phrases de la conférence — après l'introduction — présentaient également certaines difficultés.

Il est tout d'abord affirmé sans détour : « Depuis l'aube de la pensée occidentale-européenne jusqu'à aujourd'hui, être signifie la même chose que présence. » Qu'en est-il de cette

affirmation ? L'être signifie-t-il exclusivement, ou du moins avec une telle primauté, la présence, que ses autres déterminations pourraient être laissées de côté ? Se révèle-t-il, dans la conférence, une contrainte qui oblige à ne faire venir au jour la détermination de l'être comme présence qu'en raison de l'intention propre à la conférence, laquelle cherche à penser ensemble l'être et le temps ? Ou bien la présence possède-t-elle, au sein de l'ensemble des déterminations de l'être, une primauté « objective », indépendante de l'intention de la conférence ? Qu'en est-il surtout de la détermination de l'être comme fondement ?

La présence, l'être-présent, parlent dans tous les concepts métaphysiques de l'être, parlent dans toutes ses déterminations. Le fondement lui-même, en tant que ce qui est déjà là et qui, comme ce qui repose au fond, conduit, lorsqu'on le considère en lui-même, vers le séjour, la durée, le temps, le présent. La présence parle non seulement dans les déterminations grecques de l'être, mais aussi, par exemple, dans la « position » kantienne et dans la dialectique hégélienne en tant que mouvement de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse — donc, ici encore, de l'être-posé — : le présent s'y exprime et y atteste une primauté de la présence (cf. *Nietzsche* II, p. 399 sq. [GA 6.2, p. 363 sq.], ainsi que *Wegmarken* [1967], p. 273 sq. [GA 9, p. 445 sq.] : « La thèse de Kant sur l'être »).

De ces indications seulement esquissées ressort une primauté de la présence, qui contribue à déterminer toutes les empreintes de l'être. De quelle manière et en quel sens cette détermination — dans laquelle s'atteste la primauté de la présence — doit être pensée demeure encore impensé. La primauté de la présence reste donc, dans la conférence « Temps et être », une affirmation, mais aussi une question et une tâche de la pensée : examiner si cette primauté de la présence subsiste, d'où elle provient et dans quelle mesure elle subsiste.

Après la phrase déjà citée, la première section de la conférence poursuit ainsi : « De présence, d'être-présent, parle le présent. » Cette formulation est ambiguë. D'une part, elle peut être comprise comme signifiant que la présence, en tant que *praesentia*, est rapportée à celui qui perçoit, à sa *repraesentatio*. Le présent serait alors une détermination consécutive de la présence et nommerait le rapport de celle-ci à l'être humain percevant. D'autre part, la phrase peut être comprise ainsi : de la présence — d'une manière tout à fait générale — parle le temps, la question demeurant encore ouverte de savoir comment et de quelle manière. « L'être comme être-présent est déterminé par le temps. » C'est ce second sens qui est visé dans la conférence. Cependant, l'ambiguïté et la difficulté que présente la position du problème — le fait que les

premières phrases ne constituent pas la description de conclusions, mais la première délimitation du domaine thématique — conduisent aisément à des malentendus, lesquels ne peuvent être levés que par un regard constamment porté sur la thématique de la conférence dans son ensemble.

Au début de la deuxième heure furent présentées plusieurs remarques générales par lesquelles le séminaire fut ouvert.

a) La coappartenance du rapport de l'être et de la pensée à la question de l'être

Bien que le rapport de l'être et de la pensée — ou de l'être et de l'être humain — ne soit pas expressément examiné dans la conférence, il faut constater qu'il appartient essentiellement à chaque étape de la question de l'être. Il faut ici prendre en considération un double rôle de la pensée. La pensée qui appartient essentiellement à la manifesteté de l'être est d'abord celle qui vaut comme trait distinctif de l'être humain. À partir de « Temps et être », elle peut être nommée la pensée compréhensive. À distinguer de celle-ci, il y a la pensée interprétative, c'est-à-dire la pensée qui pense le rapport de l'être et de la pensée, ainsi que la question de l'être en général.

Il reste à examiner si la pensée prise au premier sens est capable de caractériser la nature propre de la pensée interprétative, c'est-à-dire la manière dont la pensée philosophique appartient à la question de l'être. Il demeure problématique de savoir si une interprétation de la pensée caractérisante est seulement possible dès lors qu'il s'agit d'assumer véritablement la question de l'être. Il importe donc que la pensée se libère et se maintienne libre pour ce qui est à penser, afin de recevoir de celui-ci sa détermination.

b) Le caractère provisoire

Au fait que la pensée, en faisant retour dans l'*Ereignis*, ne reçoit qu'à partir de celui-ci sa détermination — ce qui fut déjà évoqué lors de l'examen du pas en arrière — est étroitement lié un autre caractère de la pensée, qui est lui aussi décisif pour l'accomplissement de la question de l'être. Ce caractère est celui du provisoire. Au-delà de sa signification immédiate, celui-ci possède le sens plus profond selon lequel cette pensée est toujours seulement préparatoire et — à la manière du pas en arrière — devance. L'accent mis sur ce caractère provisoire ne procède donc nullement d'une modestie feinte, mais possède un sens rigoureusement lié à la chose même, qui tient à la finitude de la pensée et de ce qui est à penser.

Plus le pas en arrière est accompli conformément à la chose, plus le dire qui lui correspond devient un dire qui devance.

c) Les différents chemins conduisant à l'*Ereignis*

Il est déjà question de l'*Ereignis* dans des écrits antérieurs :

1. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, où il est déjà parlé de l'*Ereignis*, mais encore dans une ambiguïté consciente.

2. Le discours portant sur l'*Ereignis* devient plus clair dans les quatre conférences prononcées en 1949 sous le titre commun « Regard dans ce qui est » [GA 79]. Ces conférences, demeurées inédites à l'exception de la première et de la dernière, étaient intitulées : *La Chose*, *Le Ge-stell*, *Le Danger*, *Le Tournant*. (Cf. *Essais et conférences* [1954], p. 163 sq. [GA 7, p. 165 sq.] : « La Chose ».)

3. Dans la conférence sur la technique, qui ne constitue pas simplement une autre version de la conférence précitée « Le Ge-stell » (loc. cit., p. 13 sq. [GA 7, p. 5 sq.] : « La Question de la technique » ; également : *Opuscula* I, *La Technique et le Tournant* [1962]).

4. De la manière la plus claire dans la conférence *Identité et différence* (1957), p. 11 sq. [GA 11, p. 31 sq.].

Le rappel de ces passages visait à susciter une réflexion sur la diversité et la coappartenance des chemins qui ont conduit jusqu'ici à l'*Ereignis*.

Ensuite, le passage critique de la page 9, important pour le mouvement et le mode de progression de la conférence, fit l'objet d'une réflexion approfondie. Il s'agit du paragraphe allant de « L'être, par là… » jusqu'à « …c'est-à-dire : il y a être ».

Fut d'abord expliqué le mot « caractérisé » — « l'être, par lequel tout étant comme tel est caractérisé… » —, choisi avec beaucoup de précaution afin de nommer l'ouverture de l'étant par l'être. « Caractériser », apparenté à « montrer », indique le contour, la figure, pour ainsi dire la figure du « ce que c'est » qui est propre à l'étant comme tel. L'être, relativement à l'étant, est ce qui montre, ce qui rend visible, sans se montrer lui-même.

La section en question poursuit : « Pensée en considération de ce qui est présent, la présence se manifeste comme laisser-être-présent de ce qui est présent.

Mais il importe maintenant de penser proprement ce laisser-être-présent, dans la mesure où la présence est laissée advenir. »

Le point décisif réside dans ce « mais maintenant », qui détache nettement ce qui suit de ce qui précède et annonce l'introduction de quelque chose de nouveau.

À quoi se rapporte la différence rendue visible par ce « mais maintenant » qui marque la rupture ? Il s'agit d'une différence au sein du *laisser-être-présent*, c'est-à-dire avant tout dans le laisser. Les deux membres de la distinction sont :

1. *Laisser-être-présent* : laisser-être-présent ce qui est présent.
2. *Laisser-être-présent* : laisser la présence — pensé, c'est-à-dire, en direction de l'*Ereignis*.

Dans le premier cas, la présence comme laisser-être-présent se rapporte à l'étant, à ce qui est présent. Est donc visée la différence entre être et étant ainsi que leur rapport, différence qui sert de fondement à la métaphysique. « Laisser » signifie ici, à partir de la signification originaire du mot : se détacher de, laisser de côté, déposer, laisser aller, c'est-à-dire libérer dans l'Ouvert. Ce qui est présent, laissé être présent par le laisser-être-présent, est ainsi engagé dans sa présence propre, dans l'Ouvert de la coprésence. D'où et de quelle manière « il y a » l'Ouvert demeure ici non-dit et digne de question.

Mais si le laisser-être-présent est pensé proprement, ce qui est concerné par ce laisser n'est plus ce qui est présent, mais la présence elle-même. Le mot s'écrit donc désormais de la manière suivante : le laisser de la présence. « Laisser » signifie alors : permettre, donner, tendre, envoyer, laisser appartenir. Dans et par ce laisser, la présence est laissée entrer dans ce qui lui est accordé, là où elle appartient.

Le double sens déterminant réside donc dans le laisser et, par conséquent, également dans la présence. Le rapport entre les deux membres que le « mais maintenant » oppose l'un à l'autre — sans qu'ils soient pour autant dépourvus de relation — n'est pas sans difficulté. Formellement parlant, il existe entre eux un rapport de détermination : ce n'est que dans la mesure où il y a le laisser de la présence que le laisser-être-présent de ce qui est présent est possible. Mais la manière dont ce rapport doit être proprement pensé, et dont la différence mentionnée doit être déterminée à partir de l'*Ereignis*, ne fut qu'indiquée. La difficulté principale tient au fait qu'il devient nécessaire, à partir de l'*Ereignis*, de renoncer à la différence

ontologique. À partir de l'*Ereignis*, ce rapport se montre alors comme rapport entre monde et chose — rapport qui pourrait encore être compris, d'une certaine manière et dans un premier temps, comme celui de l'être et de l'étant, mais qui perd alors sa nature propre.

La troisième heure, au deuxième jour, commença par plusieurs indications. La difficulté éprouvée à l'écoute ou à la lecture de la conférence tiendrait, d'une manière particulière, à la simplicité de la chose dont il y est question. Il importerait donc avant tout d'accéder à la simplicité du regard.

L'expression « chose », « chose de la pensée », qui revient à plusieurs reprises dans la conférence, désigne, à partir de l'ancienne signification du mot — la cause juridique, le litige — , ce qui est en débat, ce qui est litigieux, ce dont il s'agit. La chose serait ainsi, pour la pensée encore indéterminée, ce qui est à penser et à partir de quoi elle reçoit sa détermination.

Au caractère provisoire de la pensée de Heidegger, déjà évoqué à plusieurs reprises, pourrait être rapporté, avec la prudence requise et les réserves nécessaires, ce que Hölderlin écrit dans une lettre à Böhlendorff, à l'automne 1802 :

« Mon cher ami ! Je pense que nous ne commenterons pas les poètes jusqu'à notre époque, mais que le mode du chant en général prendra un autre caractère… »

Les analyses de cette heure portèrent principalement sur l'expression *Es gibt*, qui constitue dans la conférence le mot soutenant le mouvement d'une manière décisive. On tenta d'élucider l'usage ordinaire de la langue.

La manière dont l'expression *Es gibt* intervient dans l'usage ordinaire de la langue renvoie déjà, par-delà le sens théorique, général et abstrait de la simple existence ou occurrence, à une richesse de rapports. Si l'on dit, par exemple : « Dans le ruisseau, il y a des truites », on ne constate pas simplement la pure « existence » de truites. Du même coup et en une seule fois, cette phrase caractérise singulièrement le ruisseau : elle le désigne comme ruisseau à truites, donc comme un ruisseau particulier, dans lequel on peut pêcher. Dans l'usage immédiat de l'*Es gibt* réside donc déjà le rapport à l'être humain.

Ce rapport est ordinairement celui d'un être-disponible, d'une possible appropriation de la part de l'être humain. Ce qui « se donne » n'est pas simplement présent ; cela concerne l'être humain. En raison de ce rapport à l'être humain qui vient pour ainsi dire à sa rencontre, l'*Es gibt*

nomme, dans l'usage immédiat de la langue, l'être plus clairement que le simple *es ist* — « cela est ». Mais que le *ist* lui-même ne possède pas toujours et uniquement le sens, théoriquement abstrait, de la constatation d'une pure présence se montre dans la langue poétique. Trakl dit :

« Il est une lumière que le vent a éteinte.
Il est une cruche de lande qu'un homme ivre abandonne dans l'après-midi.
Il est un vignoble, brûlé et noir, rempli de trous où sont des araignées.
Il est une chambre qu'ils ont blanchie avec du lait. »

Ces vers figurent dans la première strophe du poème « Psaume ». Dans un autre poème intitulé « De profundis », qui appartient au même cycle que le premier, Trakl dit :

« Il est un champ de chaume où tombe une pluie noire.
Il est un arbre brun qui se dresse solitaire.
Il est un vent sifflant qui tourne autour des huttes vides —
Comme ce soir est triste.
…
Il est une lumière qui s'éteint dans ma bouche. »

Et Rimbaud dit dans une pièce des *Illuminations* :

« Au bois il y a un oiseau, son chant vous arrête et vous fait rougir.

Il y a une horloge qui ne sonne pas.

Il y a une fondrière avec un nid de bêtes blanches.

Il y a une cathédrale qui descend et un lac qui monte.

Il y a une petite voiture abandonnée dans le taillis, ou qui descend le sentier en courant, enrubannée.

Il y a une troupe de petits comédiens en costumes, aperçus sur la route à travers la lisière du bois.

Il y a enfin, quand l'on a faim et soif, quelqu'un qui vous chasse. »

Le français « il y a » — cf. la tournure dialectale du sud de l'Allemagne *es hat*[1] — correspond à l'allemand *Es gibt*, mais possède une extension plus grande. La traduction conforme à la chose du *Il y a* de Rimbaud serait en allemand *Es ist* ; on peut donc supposer que Trakl connaissait le poème de Rimbaud qui vient d'être cité.

Ce que signifie le *Es ist* de la langue poétique, également employé par Rilke et Benn, fut approximativement élucidé. Il apparut tout d'abord que ce *Es ist*, comme l'*Es gibt*, constate la présence de quelque chose. Mais, contrairement à l'*Es gibt* ordinaire, il ne désigne pas la disponibilité de ce qui est ; il le désigne précisément comme quelque chose d'indisponible, comme ce qui vient à notre rencontre sous la forme de l'inquiétant, du démonique. Ainsi, dans le *Es ist*, le rapport à l'être humain est lui aussi nommé, mais d'une manière plus inquiétante que dans l'*Es gibt* ordinaire.

Ce que signifie cet *Es ist* ne peut être pensé qu'à partir de l'*Ereignis*. Mais cela demeura aussi ouvert, de même que le rapport entre le *Es ist* poétique et le *Es gibt* de la pensée.

Quelques explications grammaticales concernant le *Es* dans *Es gibt*, ainsi que la manière dont la grammaire désigne ces phrases comme impersonnelles ou dépourvues de sujet, offrirent l'occasion d'un bref rappel des fondements métaphysico-grecs de l'interprétation aujourd'hui tenue pour évidente de la proposition comme rapport entre sujet et prédicat. Elles indiquèrent la possibilité de ne pas comprendre comme propositions énonciatives les formulations « il y a être », « il y a temps ».

Deux questions supplémentaires, qui avaient été posées à propos de la conférence, furent ensuite examinées. Elles concernaient, d'une part, la fin possible de l'histoire de l'être et, d'autre part, la manière du dire conforme à l'*Ereignis*.

Sur le premier point

Si l'*Ereignis* n'est pas une nouvelle empreinte historiale de l'être, mais si, inversement, l'être appartient à l'*Ereignis* et est repris en lui — de quelque manière que ce soit —, alors, pour la pensée dans l'*Ereignis*, c'est-à-dire pour la pensée qui fait retour dans l'*Ereignis*, l'histoire de l'être est achevée, pour autant que l'être, qui repose dans le destin, n'est plus par là ce qui doit être proprement pensé. La pensée se tient alors dans et devant ce qui a destiné les diverses figures de l'être époqual. Mais cela, le destinant en tant qu'*Ereignis*, est lui-même non historial — mieux : sans destinement.[3]

La métaphysique est l'histoire des empreintes de l'être, c'est-à-dire, considérée à partir de l'*Ereignis*, l'histoire du retrait de ce qui destine au profit des destinements donnés dans le destiner d'un laisser-être-présent chaque fois particulier de ce qui est présent. La métaphysique est oubli de l'être, c'est-à-dire histoire de l'occultation et du retrait de ce qui donne l'être. L'entrée de la pensée dans l'*Ereignis* équivaut donc à la fin de cette histoire du retrait. L'oubli de l'être se lève avec l'éveil à l'*Ereignis*.

Mais l'occultation, qui appartient comme limite à la métaphysique, doit être propre à l'*Ereignis* lui-même. Cela signifie que le retrait, qui caractérise la métaphysique sous la forme de l'oubli de l'être, se montre maintenant comme la dimension de l'occultation elle-même. Seulement, cette occultation ne se dissimule désormais plus ; elle relève au contraire de l'attention de la pensée.

Avec l'entrée de la pensée dans l'*Ereignis*, c'est donc seulement le mode d'occultation propre à l'*Ereignis* qui advient. L'*Ereignis* est en lui-même *Enteignis*, désappropriation, dans laquelle la λήθη des premiers temps, au sens de l'occultation, est reprise de manière événementiale.

Le caractère sans histoire de l'*Ereignis* ne signifie donc pas que tout « mouvement » lui ferait défaut. Cela signifie plutôt que le mode de mouvement le plus propre à l'*Ereignis*, la tournure-vers dans le retrait, se montre seulement à la pensée comme ce qui doit être pensé. Il est ainsi affirmé que, pour la pensée faisant retour dans l'*Ereignis* l'histoire de l'être, en tant que ce qui est à penser, touche à sa fin, sans préjudice du fait que la métaphysique puisse continuer à subsister — ce sur quoi rien ne peut être affirmé.

Sur le deuxième point

À ce qui vient d'être dit se rattache la seconde des deux questions : que revient-il à la pensée de penser dans l'*Ereignis*, et quel dire pourrait constituer la manière appropriée de le dire ? La question ne portait pas seulement sur la forme du dire — c'est-à-dire sur le fait qu'un discours en propositions énonciatives demeure inadéquat à ce qui doit être dit —, mais surtout sur le contenu. Dans la conférence, il est dit (p. 29) : « Que reste-t-il à dire ? Seulement ceci : l'*Ereignis ereignet*. » Par là se trouve tout d'abord seulement écartée la manière dont l'*Ereignis* ne doit pas être pensé. Positivement comprise, la question se pose cependant ainsi : qu'est-ce que l'*Ereignis* approprie ? Qu'est-ce qui est approprié par l'*Ereignis* ? Et encore : la pensée qui médite l'*Ereignis* est-elle, comme telle, appropriée par celui-ci ?

Dans la conférence elle-même, qui voudrait seulement constituer un chemin vers l'*Ereignis*, rien n'est dit à ce sujet. Mais, dans d'autres écrits de Heidegger, bien des éléments ont déjà été pensés à ce propos.

Ainsi, dans la conférence sur l'identité, lorsqu'elle est pensée à partir de sa fin, il est dit ce que l'*Ereignis* approprie, c'est-à-dire porte au propre et maintient dans l'*Ereignis* : à savoir la coappartenance de l'être et de l'être humain. Dans cette coappartenance, ceux qui coappartiennent ne sont plus l'être et l'être humain, mais — en tant qu'appropriés — les mortels au sein du Quadriparti du monde. De ce qui est approprié, du Quadriparti, parlent, chaque fois d'une autre manière, la conférence « Hölderlin : Terre et Ciel » (*Hölderlin-Jahrbuch*, 1960, p. 17 sq. [GA 4, p. 152 sq.]) et la conférence « La Chose ». Tout ce qui fut dit de la langue comme *Sage* (*Acheminement vers la parole* [1959] [GA 12]) appartient également à ce contexte.

Ainsi, dans la pensée de Heidegger, bien des choses ont déjà été dites de ce que l'*Ereignis* approprie, mais seulement d'une manière provisoire et faisant signe par avance. Car cette pensée ne peut encore avoir pour souci que de préparer l'entrée dans l'*Ereignis*. Que, de l'*Ereignis*, il ne reste à dire que « l'*Ereignis* » approprie » n'exclut donc nullement, mais inclut précisément la nécessité de penser, dans l'*Ereignis* lui-même, toute la richesse de ce qui doit être pensé. Cela d'autant plus que, relativement à l'être humain, à la chose, aux dieux, à la terre et au ciel, donc relativement à l'*Ereignis*, il demeure toujours à penser que la désappropriation appartient essentiellement à l'*Ereignis*. Celle-ci renferme la question suivante : la désappropriation mène vers où ? La direction et le sens de cette question ne furent pas davantage examinés.

Au début de la quatrième séance, une autre question conduisit de nouveau à une méditation sur l'intention de la conférence.

Dans la *Lettre sur l'humanisme* — édition Klostermann, p. 25 —, il est dit : « Car le *Es* qui donne ici est l'être lui-même. » [GA 9, p. 334.] Cette affirmation sans équivoque — fit-on valoir — ne s'accorderait pas avec la conférence « Temps et être », dans laquelle l'intention de penser l'être comme *Ereignis* conduirait à une domination de l'*Ereignis* et à une disparition de l'être. Cette disparition de l'être ne serait pas seulement en désaccord avec le passage de la *Lettre sur l'humanisme*, mais également avec le passage de la conférence (p. 26) où il est dit que l'unique intention de celle-ci consiste « à porter au regard l'être lui-même comme *Ereignis* ».

À cela, il fut répondu, premièrement, que le titre « l'être lui-même », dans le passage en question de la *Lettre sur l'humanisme* et presque partout ailleurs, nomme déjà l'*Ereignis*. (Les manuscrits intitulés *De l'Ereignis*, ainsi que les rapports essentiels qui s'y rattachent, furent élaborés entre 1936 et 1938.) Deuxièmement, il faut précisément comprendre que, lorsque l'être comme *Ereignis* vient au regard, il disparaît en tant qu'être. Il n'existe donc aucune contradiction entre les deux affirmations. Toutes deux nomment le même état de choses sous des formes différentes.

On peut également affirmer que le titre « Temps et être » ne contredit pas la disparition de l'être. Ce titre entend donner une indication sur le progrès de la pensée à partir d'*Être et Temps*. Il ne signifie pas que l'« être » et le « temps » seraient maintenus, et qu'ils devraient réapparaître comme tels à la fin de la conférence.

Bien plutôt, l'*Ereignis* doit être pensé de telle sorte qu'il ne puisse être maintenu ni comme être ni comme temps. Il est pour ainsi dire un *neutrale tantum*, le neutre, auquel appartient aussi le titre « Temps et être ». Cela n'exclut cependant pas que, dans l'*Ereignis*, un envoi et un déploiement qui tend et présente soient encore pensés comme lui étant propres, de sorte que l'être et le temps continuent eux aussi à subsister d'une certaine manière.

Furent rappelés les passages d'*Être et Temps* dans lesquels l'expression *Es gibt* était déjà employée, sans que l'on ait toutefois pensé directement à l'*Ereignis*. Ces passages se présentent aujourd'hui comme des demi-tentatives — tentatives d'élaborer la question de l'être, tentatives d'indiquer la direction qui lui convient, mais qui demeurent encore insuffisantes. Il importe donc aujourd'hui de reconnaître, dans ces tentatives, la thématique et les motifs qui orientent vers la question de l'être et sont déterminés à partir d'elle. On commettrait peut-être une erreur en considérant les recherches d'*Être et Temps* comme des traités autonomes, ensuite jugés insuffisants. Ainsi, la question de la mort n'est poursuivie que dans les limites et à partir des motifs résultant de l'intention d'élaborer la temporalité du Dasein.

Il est aujourd'hui déjà très difficile de se représenter l'ampleur des difficultés qui s'opposaient alors au questionnement de la question de l'être, à son point de départ et à son accomplissement sur le chemin. Dans le cadre du néokantisme de cette époque, la philosophie devait, pour être reconnue comme telle et satisfaire à ses exigences, penser de manière kantienne, critique et transcendantale. Le titre d'« ontologie » était proscrit. Husserl lui-même,

qui, dans les *Recherches logiques* — surtout dans la sixième — s'était approché de la question proprement dite de l'être, ne put tenir dans l'atmosphère philosophique de l'époque ; il passa sous l'influence de Natorp et accomplit le tournant vers la phénoménologie transcendantale, laquelle atteignit son premier sommet dans les *Idées*. Mais, ce faisant, le principe de la phénoménologie avait été abandonné. Cette irruption de la philosophie — sous la forme du néokantisme — dans la phénoménologie eut pour conséquence que Scheler et beaucoup d'autres se séparèrent de Husserl ; il reste à savoir si cette sécession demeura fidèle au principe « vers les choses de la pensée ».

Tout cela fut mentionné afin d'éclaircir la question possible portant sur le mode de progression de la conférence. Celui-ci peut être qualifié de phénoménologique, pour autant que l'on entende par phénoménologie non pas une orientation particulière de la philosophie, mais quelque chose qui règne en toute philosophie. Ce quelque chose peut être nommé au mieux par la maxime bien connue : « Aux choses elles-mêmes ». C'est précisément en ce sens que les recherches de Husserl pouvaient être distinguées du mode de progression propre au néokantisme comme quelque chose de nouveau et d'inouï, ainsi que Dilthey fut le premier à le voir en 1905. Et c'est en ce sens que Heidegger pouvait dire qu'il préservait la phénoménologie véritable. De fait, sans l'attitude fondamentale phénoménologique, la question de l'être n'aurait pas été possible.

Le tournant de Husserl vers la problématique du néokantisme — attesté pour la première fois dans l'article important et aujourd'hui trop peu considéré « La philosophie comme science rigoureuse » (*Logos* I, 1910-1911) — et le fait qu'il lui manquait tout rapport vivant à l'histoire provoquèrent la rupture avec Dilthey. Dans ce contexte, il fut également mentionné, parmi bien d'autres choses, que Husserl, dans le cadre de sa conception des ontologies régionales, comprenait *Être et Temps* comme l'ontologie régionale de l'historial.

La quatrième séance fut dominée par l'examen d'une question se rapportant au passage important de la page 9 déjà cité — de « L'être, par là… » jusqu'à « …c'est-à-dire : il y a être ». Cette question visait le rapport de l'être et du temps à l'*Ereignis* et demandait si, entre les concepts qui y sont nommés — présence, laisser-être-présent, dévoilement, donner et approprier —, existait une gradation allant dans le sens d'une originarité toujours plus grande.

Elle demandait également si le mouvement qui, dans le passage en question, conduit de la présence au laisser-être-présent, puis à l'*Ereignis*, constituait un retour vers un fondement chaque fois plus originaire.

S'il ne s'agit pas d'une progression vers quelque chose de chaque fois plus originaire, la question se pose alors de savoir quelle est la différence et quel est le rapport entre les concepts mentionnés. Ceux-ci ne constituent pas les degrés d'une gradation, mais les étapes d'un chemin de retour ouvert par l'entrée provisoire dans l'*Ereignis*.

La discussion qui suivit porta essentiellement sur le sens de la détermination, tel qu'il réside dans la manière dont, au sein de la métaphysique, la présence détermine ce qui est présent. Cette mise en relief devait permettre de préciser le caractère du retour de la présence vers l'*Ereignis*, afin que celui-ci ne puisse être mécompris comme la mise à disposition d'un fondement plus originaire.

La présence de ce qui est présent — c'est-à-dire le laisser-être-présent : ce qui est présent — est interprétée chez Aristote comme ποίησις. Celle-ci, plus tard réinterprétée comme *creatio*, conduit, selon une ligne d'une simplicité grandiose, jusqu'à la position, en tant que laquelle s'accomplit la conscience transcendantale des objets. Il apparaît ainsi que, dans la métaphysique, le trait fondamental du laisser-être-présent est la production, sous ses multiples figures.

À l'encontre de cela, on fit valoir que, bien que dans ses œuvres tardives — avant tout dans les *Lois* — le caractère poiétique du νοῦς apparaisse de plus en plus clairement, le rapport de détermination entre la présence et ce qui est présent n'est pas compris par Platon comme ποίησις. Dans la formule τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλά — « par le beau, les belles choses sont belles » —, seule est exprimée la παρουσία, la présence-auprès du καλόν auprès des καλά, sans que cette présence-auprès reçoive, relativement à ce qui est présent, le sens du poiétique. Cela montre toutefois que, chez Platon, le déterminer demeure impensé. Car il n'a nulle part élaboré ce qu'est proprement cette παρουσία, ni expressément dit ce que la παρουσία accomplit auprès des ὄντα. Cette lacune n'est pas comblée par le fait que Platon cherche à saisir le rapport de la présence à ce qui est présent dans la métaphore de la lumière — donc non pas comme ποίησις, comme production, etc., mais comme lumière —, bien que cela établisse incontestablement une proximité avec Heidegger. Car le laisser-être-présent pensé par

Heidegger, bien qu'il soit entendu de manière neutre dans le passage en question de la conférence et demeure ouvert à toutes les modalités de la production, de la constitution, etc., doit être un porter-dans-l'Ouvert. Ainsi, ce qui est grec — la lumière et le paraître — est désormais devenu explicite. Il reste toutefois à demander ce que voudrait dire l'indication métaphorique de la lumière, mais qu'elle ne peut pas encore dire.

Par le rapport du laisser-être-présent à l'ἀλήθεια, toute la question portant sur l'être de l'étant est soustraite au questionnement kantien de la constitution des objets, bien que la position kantienne elle-même puisse rétrospectivement être comprise à partir de l'ἀλήθεια, ce dont témoigne, dans le livre sur Kant, la mise en évidence de l'imagination.

On demanda alors s'il suffisait de saisir comme dévoilement le rapport entre la présence et ce qui est présent, dès lors que ce dévoilement est pris pour lui-même, c'est-à-dire qu'il n'est pas à nouveau déterminé quant à son contenu. Si le dévoilement réside déjà dans toutes les modalités de la ποίησις, de la production et de l'effectuation, comment pourrait-on exclure ces modalités et maintenir le dévoilement à l'état pur ? Que signifie alors ce dévoilement, puisqu'il ne reçoit aucune détermination supplémentaire quant à son contenu ? Cela concernait une différence importante entre le dévoilement auquel appartient, par exemple, la ποίησις et celui que pense Heidegger. Tandis que le premier se rapporte à l'εἶδος — à ce qui est produit et porté au jour dans la ποίησις —, le dévoilement pensé par Heidegger se rapporte à l'étant dans son ensemble. À partir de là fut mentionnée la distinction entre l'être-que et l'être-ce-que, distinction dont l'origine demeure obscure et impensée (cf. Heidegger, *Nietzsche* II, p. 399 sq. [GA 6.2, p. 363 sq.]).

Quant à l'intention de la réflexion ici engagée, il fut dit que, bien que le dévoilement ne soit retenu, dans le passage en question, que comme trait fondamental et que, par le « laisser » du laisser-être-présent, soit nommé le caractère d'effectuation, les différentes modalités du dévoilement déterminées quant à leur contenu demeurent à penser. Avec le pas qui conduit de la présence au laisser-être-présent, puis de celui-ci au dévoilement, le caractère de présence propre aux différents domaines de l'étant n'est pas aboli. Une tâche demeure pour la pensée : déterminer le caractère dévoilé des différents domaines de choses.

Le même mode de mouvement qui réside dans le pas conduisant de la présence au laisser-être-présent se manifeste lors du passage du laisser-être-présent au dévoilement, puis de celui-ci au

donner. Chaque fois, la pensée accomplit un pas en arrière. Le mode de progression de cette pensée pourrait donc être considéré comme une méthode analogue à celle d'une théologie négative. Cela apparaît également dans la manière dont les modèles ontiques donnés dans la langue sont travaillés puis détruits. Il est frappant, par exemple, que soient employés des verbes tels que « tendre », « envoyer », « retenir », « approprier » : non seulement, comme verbes — littéralement, comme « mots temporels » —, ils possèdent une forme temporelle, mais ils présentent en outre un sens expressément temporel pour quelque chose qui n'est pas temporel.

La cinquième séance s'ouvrit par un exposé de Jean Beaufret, qui servit de fondement à l'examen de la ressemblance sans cesse affirmée entre la pensée de Heidegger et celle de Hegel. L'orateur rapporta la manière dont cette ressemblance est perçue en France.

Une proximité et une ressemblance frappante entre Heidegger et Hegel ne pourraient tout d'abord être niées. En France domine largement l'impression que la pensée de Heidegger constitue une reprise — comme approfondissement et élargissement — de la philosophie de Hegel, de même que Leibniz représenterait une reprise de Descartes et Hegel une reprise de Kant. Si la pensée de Heidegger est fondamentalement envisagée dans cette perspective, on peut inévitablement découvrir des correspondances manifestes entre tous les aspects de sa pensée et ceux de la philosophie hégélienne. Il devient possible d'établir comme une table de concordance et de constater que Heidegger dit approximativement la même chose que Hegel. Mais toute cette manière de voir présuppose qu'il existe une philosophie de Heidegger. S'il n'en est rien, tout fondement permettant une comparaison se trouve alors retiré, sans que l'impossibilité de la comparaison soit pour autant synonyme d'absence de rapport.

Dans la seconde partie de l'exposé furent mentionnés quelques-uns des principaux malentendus rencontrés en France par la pensée de Heidegger. Dans la *Logique* de Hegel, l'être, en tant qu'immédiat, est médiatisé dans l'essence comme vérité de l'être. Ce chemin, allant de l'être à l'essence et de l'essence au concept, est-il identique, ou du moins comparable, à la question de l'être développée dans *Être et Temps*, chemin dans lequel l'être, introduit comme l'immédiat, est reconduit dans sa vérité ? Où peut-on situer la différence fondamentale ?

À partir de Hegel, on pourrait dire : « *Être et Temps* s'arrête à l'être et ne développe pas celui-ci jusqu'au "concept" » — affirmation qui s'appuie extérieurement sur la terminologie hégélienne : être, essence, concept. Inversement, à partir d'*Être et Temps*, la question immédiate adressée à la pensée de Hegel serait la suivante : comment Hegel en vient-il à poser l'être comme l'immédiat indéterminé et à l'inscrire d'emblée dans le rapport de la détermination et de la médiation ? (Cf. Heidegger, *Wegmarken*, 1967, p. 255 sq. [GA 9, p. 427 sq.] : « Hegel et les Grecs ».)

Cette dernière question donna lieu à une digression sur le problème non élucidé de la provenance de la négativité hégélienne. La « négativité » de la logique hégélienne se fonde-t-elle dans la structure de la conscience absolue, ou, inversement, la réflexion spéculative constitue-t-elle le fondement de la négativité qui, chez Hegel, appartient à l'être, et donc également la raison de l'absoluité de la conscience ? Si l'on considère que Hegel, dans la *Phénoménologie*, travaille avec des dualismes originaires qui ne seront harmonisés que plus tard — à partir de la *Logique* —, et si l'on fait intervenir le concept de vie élaboré dans ses écrits de jeunesse, la négativité du négatif ne paraît pas pouvoir être reconduite à la structure réflexive de la conscience, bien qu'il ne faille pas écarter que le point de départ moderne pris dans la conscience ait contribué de manière considérable au déploiement de la négativité. La négation pourrait plutôt être liée à la pensée du déchirement et, considérée quant à la chose même, remonter à Héraclite — τὸ διαφέρον.

La différence dans le point de départ de la détermination de l'être fut retenue selon les deux points suivants :

1. Ce à partir de quoi, pour Hegel, l'être se détermine dans sa vérité demeure hors de question pour cette philosophie, parce que l'identité de l'être et de la pensée constitue pour Hegel une véritable égalité. Chez Hegel, on n'en vient donc à aucune question de l'être, et il ne peut en être autrement.

2. À partir de l'affirmation de la conférence selon laquelle l'être s'approprie dans l'*Ereignis*, on pourrait être tenté de comparer l'*Ereignis*, en tant qu'Ultime et Suprême, à l'Absolu de Hegel. Mais, derrière cette apparence d'identité, il faudrait alors demander : quel rapport l'être humain entretient-il, chez Hegel, avec l'Absolu ? Et de quelle manière l'être humain se rapporte-t-il à l'*Ereignis* ? Une différence infranchissable apparaîtrait alors.

> Dans la mesure où, chez Hegel, l'être humain est le lieu du parvenir-à-soi-même de l'Absolu, cela conduit à la suppression de la finitude de l'être humain. Chez Heidegger, en revanche, la finitude — non seulement celle de l'être humain, mais celle de l'*Ereignis* lui-même — est précisément rendue visible.

La discussion sur Hegel donna l'occasion de reprendre la question de savoir si l'entrée dans l'*Ereignis* signifiait la fin de l'histoire de l'être. Une ressemblance avec Hegel semble ici se présenter, mais elle doit être considérée sur l'arrière-plan de la différence fondamentale. Il demeura ouvert de savoir si la thèse selon laquelle on ne pourrait parler d'une fin de l'histoire que là où — comme c'est le cas chez Hegel — règne une identification véritable de l'être et de la pensée était fondée. En tout cas, la fin de l'histoire de l'être au sens de Heidegger est tout autre chose. L'*Ereignis* recèle certes des possibilités de retrait que la pensée ne peut discerner et, en ce sens, on peut affirmer que, par l'entrée de la pensée dans l'*Ereignis*, les destinements sont « arrêtés ». Il reste toutefois à considérer si, après cette entrée, quelque chose de l'être demeure encore et, dès lors si l'on peut encore parler d'histoire de l'être, à savoir si l'histoire de l'être est comprise comme l'histoire des destinements dans lesquels l'*Ereignis* se dissimule comme tel.

Le discours, avancé lors d'une séance précédente, concernant les modèles ontiques — par exemple le tendre, le don, etc., en tant que processus ontiques dans le temps — fut repris. La pensée qui pense à partir de modèles ne doit pas pour autant être immédiatement qualifiée de pensée technique, car le modèle ne doit pas être compris au sens technique comme reproduction ou projet de quelque chose à une échelle réduite. Le modèle est plutôt ce à partir de quoi la pensée, comme de sa présupposition naturelle, doit nécessairement prendre son élan et se détacher, de telle sorte que ce à partir de quoi soit en même temps le au moyen de quoi de cette prise de distance. La nécessité, pour la pensée, d'employer des modèles est liée à la langue. La langue de la pensée ne peut procéder que de la langue naturelle. Mais celle-ci est, en son fond, historico-métaphysique. Une interprétation préalable s'y trouve donc déjà donnée — sous la forme de ce qui va de soi. Considérée à partir de là, la pensée ne possède d'autre possibilité que de rechercher des modèles afin de les élaborer et d'accomplir ainsi le passage vers le spéculatif. Furent cités comme exemples d'états de choses pensés à partir de modèles :

1. La proposition spéculative chez Hegel, développée à partir du modèle de la proposition ordinaire, mais de telle sorte qu'elle abandonne le modèle qu'elle doit élaborer pour devenir proposition spéculative.

2. Le mode de mouvement du voῦς, tel qu'il est examiné dans les *Lois* de Platon, à savoir à partir du modèle de l'automouvement des êtres vivants.

Ce qu'est le modèle comme tel et la manière dont sa fonction pour la pensée doit être comprise ne peuvent être pensés qu'à partir d'une interprétation essentielle de la langue.

La discussion qui suivit porta donc sur la langue, plus précisément sur le rapport existant entre la langue dite naturelle et la langue de la pensée. Parler de modèles ontiques présuppose que la langue possède par principe un caractère ontique, de sorte que la pensée qui veut dire quelque chose d'ontologique ne peut l'indiquer qu'au moyen des mots qu'elle trouve dans la langue, tout en étant contrainte d'employer des modèles ontiques.

Mais, même abstraction faite du fait que la langue n'est pas seulement ontique, mais qu'elle est d'emblée ontico-ontologique, on peut se demander s'il ne pourrait exister une langue de la pensée qui dise la simplicité de la langue, de telle sorte que la langue de la pensée rende précisément visible la limitation de la langue métaphysique. On ne peut en parler. Il se décide seulement si un tel dire réussit ou non. Quant à la langue naturelle, elle n'est pas métaphysique dès l'origine. C'est plutôt notre interprétation de la langue ordinaire qui est métaphysique, parce qu'elle demeure liée à l'ontologie grecque. Mais le rapport de l'être humain à la langue pourrait se transformer d'une manière analogue à la transformation du rapport à l'être.

À la fin de la séance fut lue une lettre de Heidegger, parue comme préface du livre alors publié de Richardson, *Heidegger : de la phénoménologie à la pensée* [voir GA 11, p. 143 sq.]. Cette lettre répond avant tout à deux questions : quel fut le premier élan qui détermina sa pensée, et qu'en est-il de la question du tournant ? Elle offrait les rapports nécessaires pour rattacher le texte examiné, qui va d'*Être et Temps* à « Temps et être », à l'*Ereignis*.

La sixième et dernière séance s'occupa tout d'abord de plusieurs questions déjà avancées. Elles concernaient le sens contenu dans les mots « transformation » et « métamorphose », lorsqu'il est question de la profusion des transformations de l'être. Au sein de la métaphysique, il a déjà été parlé de changement et de transformation. Le mot désigne alors les figures changeantes sous lesquelles l'être se montre de manière époquale et historiale. La question était la suivante

: par quoi la succession des époques est-elle déterminée ? D'où cette libre succession reçoit-elle sa détermination ? Pourquoi la succession est-elle précisément celle-ci ? On est alors tenté de penser à l'histoire hégélienne de la « pensée ». Chez Hegel règne dans l'histoire la nécessité qui est en même temps liberté. Pour lui, l'une et l'autre ne font qu'un et s'accomplissent à travers le mouvement dialectique, qui constitue l'essence de l'esprit. Chez Heidegger, en revanche, on ne peut parler d'un pourquoi. Seul peut être nommé le que — le fait que l'histoire de l'être soit ainsi. C'est pourquoi la conférence « Le Principe de raison » [GA 10, p. 185] cite cette parole de Goethe :

« Comment ? Quand ? et Où ? — Les dieux demeurent muets ! Tiens-t'en au *parce que* et ne demande pas *pourquoi*. »

Le *Weil* — le « parce que » — de cette conférence est le durer qui se maintient à travers le destin. À l'intérieur du que, et conformément à son sens, la pensée peut également constater quelque chose comme une nécessité dans la succession, quelque chose comme une légalité et une logique. On peut ainsi dire que l'histoire de l'être est l'histoire d'un oubli de l'être allant croissant. Entre les transformations époquales de l'être et le retrait se laisse discerner un rapport qui n'est cependant pas celui d'une causalité. Plus on s'éloigne de l'aube de la pensée occidentale, plus l'ἀλήθεια recule, plus elle tombe dans l'oubli, tandis que le savoir et la conscience s'avancent de manière toujours plus nette, et que l'être se retire ainsi.

Ce retrait de l'être demeure en outre caché. Dans le κρύπτεσθαι d'Héraclite est exprimé, pour la première et en même temps pour la dernière fois, ce qu'est le retrait. Le recul de l'ἀλήθεια en tant qu'ἀλήθεια libère la transformation de l'être depuis l'ἐνέργεια jusqu'à l'*actualitas*, etc.

Mais cette signification de la transformation, pensée relativement à la métaphysique, doit être rigoureusement distinguée de celle qui est visée lorsqu'il est dit que l'être se transforme — à savoir dans l'*Ereignis*. Il ne s'agit pas ici d'une manifestation de l'être comparable aux figures métaphysiques de celui-ci et venant s'ajouter à elles comme une figure « nouvelle ». Il est plutôt signifié que l'être — avec ses manifestations époquales — est maintenu dans le destin, mais repris comme destin dans l'*Ereignis*.

Entre les figures époquales de l'être et la transformation de l'être dans l'*Ereignis* lui-même se tient le *Ge-stell*. Celui-ci est pour ainsi dire une station intermédiaire, il offre un double aspect, il est —pour ainsi dire, une station intermédiaire, offre un double aspect et constitue —

pourrait-on dire — une tête de Janus. Il peut être compris, d'une part, comme la continuation de la volonté de volonté, donc comme l'empreinte extrême de l'être. Mais, en même temps, il constitue une préfiguration de l'*Ereignis* lui-même.

Au cours du séminaire, il fut assez souvent question de l'expérience. Il fut ainsi affirmé, entre autres, que l'éveil à l'*Ereignis* devait être éprouvé et ne pouvait être démontré. L'une des dernières questions posées concernait le sens de cette expérience. Elle découvrait une certaine contradiction dans le fait que la pensée devait certes être elle-même l'expérience de l'état de choses, mais que, d'un autre côté, elle n'en constituait encore que la préparation. On conclut donc que la pensée — et par conséquent aussi celle qui fut tentée dans le séminaire lui-même — ne serait pas encore l'expérience. Mais qu'est alors cette expérience ? Est-elle l'abdication de la pensée ?

En réalité, la pensée et l'expérience ne peuvent être opposées à la manière d'une alternative. Ce qui s'est produit dans le séminaire demeure une tentative de préparation pensante, donc une tentative de l'expérience elle-même. Mais cette préparation s'accomplit déjà en pensant, dans la mesure où l'expérience n'est rien de mystique, aucun acte d'illumination, mais l'entrée dans le séjour au sein de l'*Ereignis*. Ainsi, l'éveil à l'*Ereignis* demeure certes quelque chose qui doit être éprouvé ; mais il est précisément aussi quelque chose qui, pour commencer, est nécessairement lié à l'éveil hors de l'oubli de l'être et en direction de l'*Ereignis*. Il demeure donc d'abord un événement qui peut et doit être montré.

Que la pensée se trouve au stade de la préparation ne signifie pas que l'expérience soit d'une essence différente de la pensée préparatoire elle-même. La limite de la pensée préparatoire réside ailleurs. Elle réside dans le fait qu'il est possible que la métaphysique demeure dans l'état final de son histoire, de telle sorte que l'autre pensée ne puisse absolument pas apparaître — et que pourtant elle est. Il ne revient alors à la pensée qui, comme pensée provisoire, porte son regard vers l'*Ereignis* que de donner des indications — c'est-à-dire des directives capables de rendre possible l'orientation de l'entrée dans la localité de l'*Ereignis*, à la manière de la poésie de Hölderlin, qui, pendant un siècle, n'était pas là — et qui pourtant était. Elle réside, d'autre part, dans le fait que la préparation par la pensée ne peut s'accomplir que sous un rapport particulier. Elle s'accomplit également, d'une autre manière, dans la poésie, dans l'art, etc., où adviennent eux aussi une pensée et un parler.

Après que, pour conclure — et afin que, durant le séminaire, la continuité de la conférence fût entendue encore une fois depuis une autre face et d'une manière plus unitaire —, « Le Tournant », appartenant au cycle de conférences « Regard dans ce qui est » [GA 79, p. 68 sq.], eut été lu, plusieurs questions reçurent encore une réponse brève.

Le refus du monde dont il est question dans « Le Tournant » est lié au refuser et au retenir du présent dans « Temps et être ». Car il est également question de refus et de retenue dans l'*Ereignis*, pour autant qu'ils concernent la manière dont le temps se donne. Certes, l'examen de l'*Ereignis* comme localité de l'adieu à l'être et au temps a maintenant été accompli, mais ceux-ci demeurent pourtant, d'une certaine manière, comme don de l'*Ereignis*.

Il fut d'abord parlé de la finitude de l'être dans le livre sur Kant. Mais la finitude de l'*Ereignis*, de l'être et du Quadriparti, indiquée au cours du séminaire, se distingue de celle-là dans la mesure où elle n'est plus pensée à partir de l'opposition à l'infinité, mais comme finitude en elle-même : finitude, fin, limite, le propre — être recueilli et abrité dans le propre. C'est dans cette direction — c'est-à-dire à partir de l'*Ereignis* lui-même, à partir du concept de propriété — qu'il faut penser le nouveau concept de finitude.

« Mais l'accusé fit un signe de refus. Il faudrait être là, dit-il. Lorsque l'on est appelé, il faudrait s'appeler soi-même ; voilà bien la chose tortueuse — qu'y pouvait-on ? » (Hans Erich Nossack, *L'Impossible Administration de la preuve*.)

RESUME

Le protocole du séminaire consacré à « Temps et être » ne constitue pas un simple commentaire explicatif de la conférence. Il restitue une tentative collective pour en éprouver le mouvement, en éclaircir les difficultés et situer cette méditation dans l'ensemble du chemin de pensée de Heidegger. Dès l'ouverture, le caractère expérimental du séminaire est souligné. À la différence des séminaires universitaires ordinaires, il ne prend pas pour objet un texte métaphysique appartenant à la tradition, mais une conférence récente de Heidegger lui-même. La difficulté ne vient pourtant pas seulement de cette proximité entre l'auteur, le texte et son commentaire. Elle tient surtout à ce que la conférence parle, sous la forme inévitable de propositions, de quelque chose qui ne se laisse précisément pas enfermer dans une proposition. Les énoncés, les questions et les réponses n'ont donc pas pour fonction de communiquer une connaissance constituée. Ils doivent préparer une expérience de la chose elle-même, alors que cette expérience ne peut ni être produite à volonté ni être manifestée comme un objet placé devant les participants.

Le séminaire assume ainsi une double audace. Il tente d'abord de renvoyer, à partir de propositions nécessairement inadéquates, vers ce qui ne peut être énoncé comme un objet de connaissance. Il cherche ensuite à préparer chez les participants une expérience propre de ce qui se dit. La pensée n'est donc pas ici transmission d'une doctrine, mais préparation d'une expérience qui demeure en retrait. Cette tâche détermine toute la forme du protocole : les difficultés ne sont pas effacées, les objections ne sont pas subordonnées à une réponse définitive et certaines questions restent expressément ouvertes. Il ne s'agit pas de construire après coup une interprétation systématique, mais de conserver les reprises, les hésitations et les déplacements par lesquels le séminaire essaie de correspondre à ce que la conférence donne à penser.

Son intention générale est double. Il s'agit de considérer « Temps et être » dans son projet fondamental et de situer cette conférence dans l'ensemble du chemin heideggérien. Mais il s'agit également d'interroger la situation présente de la philosophie. Celle-ci paraît marquée à la fois par l'existence de la pensée de Heidegger et par un certain déclin de la philosophie. Si la philosophie est identifiée à la métaphysique, ce déclin signifie que la chose même de la

pensée n'est peut-être plus celle dont la métaphysique s'est occupée, bien que celle-ci continue de subsister sous diverses formes. Elle survit dans l'interprétation érudite des textes traditionnels, dans la prolongation des systèmes métaphysiques, mais aussi dans sa dissolution au sein de la logique formalisée, de la psychologie, de la sociologie et, plus généralement, de l'anthropologie. Le séminaire ne veut donc pas seulement expliquer une conférence : il cherche ce qui pourrait encore être appelé pensée lorsque la philosophie métaphysique atteint son terme.

La connaissance de l'histoire de la métaphysique est présupposée plutôt que développée. Hegel constitue cependant une exception, car la pensée de Heidegger lui est souvent comparée. Cette comparaison paraît presque inévitable : dans les deux cas, il est question de l'être, de l'histoire, de la pensée et d'un mouvement qui semble ramener l'immédiat vers ce qui le fonde. Pourtant, le séminaire cherche à montrer que cette ressemblance dissimule une différence décisive. Chez Hegel, l'étant est spéculativement déployé jusqu'à l'être comme concept, et l'être demeure déterminé dans l'unité dialectique de l'être et de la pensée. Chez Heidegger, en revanche, la pensée ne cherche pas à porter l'être jusqu'à son accomplissement conceptuel, mais à faire retour vers ce qui donne l'être tout en se retirant dans cette donation.

Le trajet de la conférence est rappelé dans sa simplicité : elle interroge d'abord ce qui est propre à l'être, puis ce qui est propre au temps. Elle constate que ni l'être ni le temps ne sont des étants, de sorte qu'on ne peut dire simplement : l'être est, le temps est. Elle accomplit alors le passage à la formule Es gibt : « il y a », mais aussi, plus littéralement, « cela donne ». Après avoir examiné le donner, elle se tourne vers le Es, le « Cela » qui donne, et l'interprète comme Ereignis, l'appropriement. La conférence conduit ainsi d'Être et Temps à « Temps et être », puis de l'être et du temps à leur donation, et de celle-ci à l'Ereignis.

Avec toute la prudence nécessaire, ce mouvement peut être considéré comme une reprise condensée de la transformation de la pensée heideggérienne depuis Être et Temps. L'ouvrage de 1927 tentait d'interpréter l'être à partir de l'horizon transcendantal du temps. « Transcendantal » ne signifiait pas que la conscience constitue l'objectivité du monde, mais que l'éclaircie du Dasein ouvre le domaine de projection à partir duquel l'être peut être compris. Dans « Temps et être », le temps demeuré impensé au sein de la présence est reconduit vers un rapport plus originaire. Mais le terme « originaire » risque immédiatement

d'introduire l'image métaphysique d'un fondement premier. Le chemin de Heidegger possède certes le caractère d'un retour, mais il reste à savoir vers quoi ce retour conduit et comment doit être compris son mouvement.

Le temps, dans Être et Temps, n'était déjà ni une réponse définitive ni un dernier fondement. Il nommait une question. Il constituait le nom encore provisoire de ce qui sera plus tard appelé la vérité ou l'éclaircie de l'être. L'analyse de la temporalité du Dasein mettait en évidence son caractère extatique : le Dasein ne demeure pas enfermé dans un présent ponctuel, mais se déploie dans l'avenir, l'avoir-été et la présence. Même si le caractère temporel de l'être n'était pas encore thématisé comme il le sera dans « Temps et être », le temps était déjà soustrait à sa compréhension ordinaire. Il était pensé en rapport avec l'ἀλήθεια, la non-occultation, et avec l'οὐσία grecque comprise comme présence.

L'expérience fondamentale d'Être et Temps est alors reformulée comme expérience de l'oubli de l'être. La métaphysique a pensé l'être de l'étant et l'a porté au concept, mais elle n'a pas pensé la vérité de l'être comme telle. Cet oubli ne doit cependant pas être compris comme une négligence que la pensée de Heidegger viendrait enfin réparer. Il ne s'agit pas d'accuser la tradition d'avoir omis une question qui aurait toujours été disponible. L'oubli de l'être découle du retrait de l'être lui-même. L'occultation appartient à l'éclaircie comme sa privation constitutive. La métaphysique oublie l'être parce que celui-ci se retire derrière les figures sous lesquelles il se donne.

Dès lors, l'éveil hors de l'oubli ne peut consister à supprimer cet oubli. Il faut au contraire entrer en lui, s'y tenir et le reconnaître comme un trait de l'être. Le mouvement qui conduit vers l'Ereignis est simultanément un éveil hors de l'oubli de l'être et un éveil à cet oubli. Ce qui paraissait n'être qu'une carence historique devient une dimension de la donation elle-même. La pensée n'éclaire donc pas un domaine auparavant obscur afin d'en faire disparaître l'ombre ; elle découvre que le retrait appartient à ce qui se montre.

Ce mouvement reçoit le nom de « pas en arrière ». Celui-ci est d'abord compris comme un éloignement de l'étant manifeste en direction de sa manifesteté. Mais le pas en arrière ne consiste pas simplement à reculer vers un arrière-plan déjà constitué. Il prend distance à l'égard de ce qui commence à faire approche, afin de libérer cette approche. Il dé-loigne ce

qui est à penser. Son « vers-où » ne peut donc pas être fixé préalablement. Le lieu vers lequel il conduit ne se révèle que dans l'accomplissement du pas.

Une question importante apparaît alors : le caractère indéterminé de ce lieu vient-il seulement de notre ignorance, ou appartient-il au lieu lui-même ? Dans le premier cas, le terme du chemin serait déjà entièrement déterminé, mais encore inconnu. Dans le second, sa modalité ne se dégagerait que par l'accomplissement du chemin. Le séminaire ne referme pas cette question. Il distingue seulement l'existence éventuelle d'un lieu encore caché et la possibilité que sa manière d'être ne soit pas arrêtée d'avance, mais advienne avec le pas qui conduit vers lui. Le retour n'est donc pas nécessairement reconduction à une origine préexistante ; il peut être le mouvement dans lequel ce vers quoi l'on retourne se dégage pour la première fois.

Cette difficulté permet de revenir sur l'expression « ontologie fondamentale ». On pourrait croire qu'Être et Temps établit, par l'analytique du Dasein, une base sur laquelle une ontologie générale devrait ensuite être édifiée. Puisque la compréhension de l'être appartient au Dasein, l'analyse de celui-ci semblerait constituer la condition préalable de toute science de l'être. Mais une telle interprétation transforme l'analytique existentiale en fondement stable, alors que son caractère est essentiellement provisoire. Être et Temps se dirige, à travers l'analyse du Dasein et de sa temporalité, vers ce qui est propre au temps et à partir de quoi l'être comme présence se donne. Une fois cette dimension atteinte, l'analytique du Dasein devrait elle-même être reprise et transformée.

L'ontologie fondamentale n'est donc pas un fundamentum inconcussum, un sol inébranlable, mais, selon la formule du protocole, un fundamentum concussum, un fondement ébranlé. Le terme fut abandonné parce qu'il suggérait une architecture philosophique que la question de l'être rendait précisément impossible. Le chemin heideggérien ne vise pas à remplacer les fondations anciennes par un fondement plus profond, mais à transformer le sens même de la fondation.

Le séminaire aborde ensuite la formule de la conférence selon laquelle il devient nécessaire de « penser l'être sans l'étant ». Cette expression ne signifie pas qu'il faudrait isoler l'être et oublier tout rapport avec ce qui est. Elle signifie qu'il faut cesser de fonder l'être à partir de l'étant. La métaphysique pense l'être en fonction de l'étant et le place ainsi sous sa

domination, même lorsqu'elle en fait le fondement suprême. Sa dimension théologique apparaît lorsqu'un étant supérieur, l'ens summum ou la causa sui, est chargé de fonder la totalité des étants. Mais la difficulté est plus générale : elle réside dans la différence ontologique elle-même, lorsque l'être n'est pensé qu'en vue de l'étant qu'il détermine.

Un passage de la conférence reliant cette nécessité au Ge-stell fait surgir une contradiction apparente. Heidegger affirme qu'il faut penser l'être sans l'étant afin de pouvoir porter au regard l'être de ce qui domine aujourd'hui la planète. Le Ge-stell, essence de la technique moderne, semble à la fois appartenir à la réalité historique actuelle et annoncer un accès à l'Ereignis. Il possède une ambiguïté essentielle : il est l'extrême accomplissement de l'être comme volonté de volonté et disponibilité universelle, mais il constitue aussi une préfiguration de l'appropriement. Le séminaire relève sans la résoudre entièrement la difficulté qu'il y a à attribuer à un phénomène apparemment terrestre et humain une portée concernant l'être universel.

L'affirmation selon laquelle l'être signifie, depuis l'aube de la pensée occidentale, la même chose que présence est elle aussi examinée. Cette primauté résulte-t-elle simplement du projet particulier de la conférence, qui veut penser ensemble le temps et l'être, ou appartient-elle objectivement à toutes les déterminations de l'être ? Le protocole montre que la présence traverse les grands concepts métaphysiques, y compris ceux qui paraissent d'abord différents, comme le fondement, la position kantienne ou le mouvement dialectique de la position, de l'opposition et de la recomposition chez Hegel. Toutefois, la provenance de cette primauté demeure impensée. La conférence la pose à la fois comme une affirmation, une question et une tâche future.

La phrase « de la présence parle le présent » porte la même ambiguïté. Elle pourrait signifier que la présence se rapporte à un sujet qui se représente ce qui lui est présent. Le présent ne serait alors qu'une détermination secondaire dépendant de la perception humaine. Mais la conférence veut dire que, dans la présence elle-même, parle déjà le temps, sans que la manière de cette parole soit encore établie. Les premières affirmations de « Temps et être » ne doivent donc jamais être isolées de la totalité du chemin : elles ne communiquent pas des conclusions, mais ouvrent progressivement le domaine de la question.

Bien que le rapport entre l'être et l'homme ne soit pas directement traité dans la conférence, le séminaire rappelle qu'il accompagne chaque étape de la question de l'être. Deux sens de la pensée doivent être distingués. Il existe une pensée compréhensive, constitutive de l'ouverture humaine à l'être, et une pensée interprétative qui médite ce rapport et reprend explicitement la question de l'être. Il n'est pas assuré que la première suffise à déterminer la nature de la seconde. La pensée philosophique ne peut décider à l'avance de sa propre forme : elle doit demeurer libre pour recevoir sa détermination de ce qui demande à être pensé.

Ce trait explique le caractère provisoire de la pensée heideggérienne. « Provisoire » ne signifie pas simplement imparfait ou inachevé. La pensée est préparatoire parce qu'elle va au-devant de ce qu'elle ne peut encore pleinement dire. Plus elle accomplit le pas en arrière, plus son langage devient un dire qui devance, qui indique avant de pouvoir établir. Plusieurs chemins conduisent ainsi à l'Ereignis : la Lettre sur l'humanisme, les conférences réunies sous le titre Regard dans ce qui est, « La Question de la technique » et « Identité et différence ». Ces chemins ne constituent pas les étapes d'un système, mais des approches différentes d'une même région.

Une attention particulière est portée au passage dans lequel la conférence distingue deux significations du laisser-être-présent. Dans un premier sens, la présence laisse être présent ce qui est présent. Ce rapport entre l'être et l'étant constitue le domaine de la différence ontologique et le fondement de la métaphysique. « Laisser » signifie ici libérer l'étant dans l'Ouvert, le laisser accéder à sa présence propre. Mais la provenance de cet Ouvert demeure encore inexpliquée.

Dans un second sens, il faut penser le laisser de la présence elle-même. Ce n'est plus l'étant qui est laissé être présent ; c'est la présence qui est accordée. « Laisser » signifie alors permettre, donner, tendre, envoyer et laisser appartenir. Le passage du premier au second sens ne conduit pas simplement d'un phénomène vers sa cause. Il modifie la question : la pensée ne s'interroge plus seulement sur ce que l'être accomplit auprès de l'étant, mais sur la manière dont la présence est elle-même donnée. Le rapport entre ces deux sens demeure difficile, car penser à partir de l'Ereignis exige finalement de renoncer à la différence ontologique comme cadre ultime. Le rapport entre être et étant est alors appelé à se

transformer en rapport entre monde et chose, sans que ces termes puissent être simplement superposés.

La simplicité de cette distinction constitue paradoxalement l'une des grandes difficultés de la conférence. La « chose de la pensée » ne désigne pas un objet matériel. En son sens ancien, la chose est la cause débattue, le litige, ce dont il s'agit. La pensée n'est pas d'abord constituée pour ensuite choisir son objet ; elle reçoit sa détermination de la chose litigieuse qui l'appelle.

Le séminaire examine alors longuement la formule Es gibt. Dans la langue courante, « il y a » ne signifie pas seulement qu'une chose existe. Dire qu'il y a des truites dans un ruisseau caractérise le ruisseau comme un lieu où l'on peut pêcher. La formule engage déjà un rapport avec l'homme et avec la disponibilité de ce qui est donné. En ce sens, Es gibt paraît dire davantage que le simple es ist, « cela est ».

Mais le langage poétique inverse ce rapport. Chez Trakl, Rilke ou Benn, la formule Es ist ne constate pas abstraitement l'existence d'une chose. Elle laisse surgir une présence indisponible, inquiétante ou démonique. Les poèmes de Trakl font paraître une lumière éteinte par le vent, un vignoble brûlé, une chambre blanchie au lait ou une lumière s'éteignant dans la bouche. Le « il est » poétique ne livre pas ces choses à une appropriation humaine : il les laisse nous rencontrer dans leur étrangeté. De même, le « il y a » de Rimbaud possède une extension poétique qui excède la constatation de l'existence.

Le rapport entre l'Es gibt de la pensée et l'Es ist poétique demeure ouvert. Il ne pourrait être éclairci qu'à partir de l'Ereignis. Cette confrontation permet néanmoins d'entrevoir que l'expression « il y a » n'est pas neutre et que le verbe « être » ne se réduit pas toujours à une simple affirmation de présence. Elle met également en question la grammaire traditionnelle, qui interprète toute proposition à partir d'un sujet et d'un prédicat. Les formules « il y a être » et « il y a temps » ne doivent peut-être pas être entendues comme des propositions impersonnelles auxquelles manquerait seulement un sujet identifiable. Elles tentent de dire autrement que dans le cadre de la proposition métaphysique.

Le protocole affronte ensuite la question d'une éventuelle fin de l'histoire de l'être. Si l'Ereignis n'est pas une nouvelle figure historiale de l'être, mais ce à quoi l'être appartient, alors l'entrée de la pensée dans l'Ereignis marque, d'une certaine manière, la fin de l'histoire

de l'être. Celle-ci était l'histoire des envois successifs dans lesquels l'être se destinait sous différentes figures tandis que ce qui destine se retirait. Dès que la pensée se tourne vers l'Ereignis, ce n'est plus une nouvelle figure de l'être qu'elle cherche, mais ce qui a rendu possibles ces destinements.

L'Ereignis est en ce sens sans destinement. Cela ne signifie pas qu'il soit immobile ou dépourvu de tout mouvement. Son mouvement propre est le tournant vers le retrait. Avec l'entrée dans l'Ereignis, l'oubli métaphysique de l'être prend fin en tant qu'occultation inaperçue, mais l'occultation elle-même ne disparaît pas. Elle devient ce que la pensée doit désormais considérer. Le retrait qui caractérisait l'histoire de la métaphysique est reconnu comme une dimension interne de l'Ereignis. Celui-ci est en lui-même Enteignis, désappropriation. Il approprie en se retirant et maintient dans son propre ce qu'il ne transforme jamais en possession.

La fin de l'histoire de l'être ne signifie donc ni la cessation des événements historiques ni la disparition future de la métaphysique. Rien ne permet d'affirmer que celle-ci ne continuera pas à organiser durablement notre rapport au monde. Cette fin signifie seulement que, pour une pensée entrée dans l'Ereignis, les transformations époquales de l'être ne constituent plus la chose ultime à penser. La pensée se tourne vers le destinant qui s'était retiré derrière ses destinements.

Une autre question surgit aussitôt : que reste-t-il à penser dans l'Ereignis et quelle parole peut lui correspondre ? La conférence conclut qu'il reste seulement à dire : « l'Ereignis approprie ». Mais cette formule ne livre encore aucun contenu positif. Elle conduit à demander ce que l'Ereignis approprie, ce qui est porté dans son propre et si la pensée qui médite l'Ereignis est elle-même appropriée par lui.

D'autres textes de Heidegger indiquent que l'Ereignis approprie la coappartenance de l'être et de l'homme. Mais, lorsqu'ils sont appropriés, ceux-ci ne demeurent plus simplement « l'être » et « l'homme » tels que les pense la métaphysique. Ils se transforment en coappartenance des mortels dans le Quadriparti du monde, où se répondent la terre, le ciel, les divins et les mortels. La chose et la langue comme Sage appartiennent également à cette région. La richesse de ce qui doit être pensé dans l'Ereignis ne disparaît donc pas derrière

une formule vide. Elle ne peut cependant être abordée que provisoirement, puisque la pensée se contente encore de préparer son entrée dans cette localité.

La désappropriation demeure ici essentielle. Elle conduit à la question : vers où la désappropriation mène-t-elle ? Cette question n'est pas résolue. Elle indique que le retrait ne doit pas être réduit à une simple négation de l'appropriation. L'Ereignis porte au propre en laissant échapper toute possibilité de possession définitive.

Le séminaire revient alors sur une apparente contradiction entre la Lettre sur l'humanisme et « Temps et être ». Dans la Lettre, Heidegger écrivait que le « Cela » qui donne est l'être lui-même. Dans la conférence, il semble au contraire que l'Ereignis domine et que l'être disparaisse en lui. La réponse consiste à reconnaître que l'expression « l'être lui-même » nommait déjà, bien que de manière encore ambiguë, l'Ereignis. Lorsque l'être lui-même est porté au regard comme Ereignis, l'être disparaît précisément en tant qu'être. La disparition n'est donc pas une suppression, mais une transformation du lieu de la question.

Le titre « Temps et être » ne promet pas que les deux termes seront maintenus jusqu'à la fin comme des réalités autonomes. Il indique le chemin parcouru depuis Être et Temps. L'Ereignis ne peut lui-même être fixé ni comme être ni comme temps. Le protocole le qualifie prudemment de neutrale tantum, d'un neutre auquel le titre conduit. Pourtant, l'envoi propre à l'être et la porrection propre au temps demeurent encore présents comme dons de l'Ereignis.

Le rapport entre la pensée de Heidegger et la phénoménologie est ensuite réexaminé. Le chemin de la conférence peut être qualifié de phénoménologique à condition de ne pas réduire la phénoménologie à une école. Son principe est l'exigence d'aller « aux choses elles-mêmes ». Heidegger estime avoir préservé cette attitude fondamentale au moment où Husserl, sous l'influence du néokantisme, orientait la phénoménologie vers la constitution transcendantale. Sans cette exigence phénoménologique, la question de l'être n'aurait pas été possible. Mais la phénoménologie elle-même doit être libérée de sa fixation sur la conscience constituante.

Une nouvelle difficulté concerne l'impression que la conférence progresserait de la présence vers le laisser-être-présent, puis vers le dévoilement, le donner et enfin l'Ereignis, selon une gradation d'originarité croissante. Une telle lecture ferait de l'Ereignis un fondement

suprême, plus profond que tous les précédents. Le séminaire refuse cette hiérarchie. Ces termes ne désignent pas des degrés empilés, mais les stations d'un chemin de retour rendu possible par l'entrée provisoire dans l'Ereignis.

Pour préciser cette différence, le protocole examine la manière dont la métaphysique comprend le rapport de la présence à ce qui est présent. Chez Aristote, le laisser-être-présent est interprété comme ποίησις, production. Cette orientation se prolonge à travers la creatio médiévale jusqu'à la constitution moderne de l'objet par la conscience transcendantale. Sous ses multiples figures, la métaphysique pense ainsi le déterminer comme production ou position.

Platon semble d'abord faire exception. Lorsqu'il affirme que les belles choses sont belles par le beau, il exprime la présence du beau auprès des choses belles sans déterminer expressément cette relation comme production. Mais la nature de cette présence-auprès demeure impensée. Platon recourt à la métaphore de la lumière, ce qui le rapproche du dévoilement heideggérien, mais la lumière ne dit pas encore ce qu'accomplit la présence. Heidegger tente de penser le laisser-être-présent comme un porter-dans-l'Ouvert. Ce rapport à l'ἀλήθεια retire la question de l'être au cadre moderne de la constitution des objets.

Il ne suffit pourtant pas de nommer le dévoilement. Celui-ci risque de demeurer une détermination vide s'il n'est pas pensé selon les différents domaines de l'étant. Le dévoilement propre à la ποίησις se rapporte à ce qui est produit, tandis que celui que cherche Heidegger concerne l'étant dans son ensemble. Le passage vers le dévoilement ne supprime donc pas les différences entre les manières dont les choses viennent en présence. Une tâche demeure : penser le caractère propre du dévoilement dans chaque domaine.

Parce que chaque passage — de la présence au laisser-être-présent, de celui-ci au dévoilement, puis au donner — prend la forme d'un pas en arrière, la démarche pourrait être comparée à une théologie négative. Le rapprochement demeure cependant limité. La pensée emploie des mots issus de processus ontiques : tendre, envoyer, retenir, donner, approprier. Ces verbes sont eux-mêmes temporels et paraissent transposer des mouvements appartenant aux choses vers une dimension qui n'est pas temporelle au sens ordinaire. Ils fonctionnent comme des modèles dont la pensée doit partir tout en s'en détachant.

Cette question des modèles conduit à celle de la langue. La pensée ne peut parler qu'à partir de la langue naturelle, mais celle-ci a déjà reçu une interprétation historico-métaphysique. Elle porte en elle des évidences qui orientent d'avance ce que l'on peut dire. Le modèle n'est pourtant pas une reproduction technique réduite. Il est à la fois ce à partir de quoi la pensée prend son élan et ce dont elle se sépare. Chez Hegel, la proposition ordinaire sert de modèle à la proposition spéculative, qui doit transformer ce modèle pour devenir elle-même. Chez Platon, l'automouvement des êtres vivants sert à penser le mouvement du voῦç.

Il reste alors à savoir si une langue de la pensée pourrait dire la simplicité de la langue tout en faisant apparaître les limites du langage métaphysique. On ne peut décider théoriquement qu'une telle langue existe : son existence ne se révèle que dans la réussite ou l'échec du dire. La langue naturelle n'est d'ailleurs pas nécessairement métaphysique en elle-même. C'est notre interprétation de la langue, déterminée par l'ontologie grecque, qui l'est devenue. Le rapport de l'homme à la langue pourrait donc se transformer en même temps que son rapport à l'être.

La comparaison avec Hegel occupe une grande partie de la cinquième séance. Vue depuis la France, la pensée de Heidegger apparaît souvent comme une reprise et un élargissement de Hegel. Mais cette comparaison suppose qu'il existe une « philosophie de Heidegger » comparable à un système. Si la pensée heideggérienne n'est pas un système, la table de correspondances perd son fondement, sans que tout dialogue avec Hegel soit pour autant impossible.

Chez Hegel, l'être immédiat et indéterminé est médiatisé dans l'essence, puis accompli dans le concept. Heidegger demanderait au contraire comment Hegel peut poser d'emblée l'être comme immédiat indéterminé et l'inscrire dans le mouvement de la détermination. Ce à partir de quoi l'être reçoit chez Hegel sa vérité demeure hors de question parce que l'identité de l'être et de la pensée constitue une égalité véritable. C'est pourquoi, selon le protocole, Hegel ne pose pas la question de l'être au sens heideggérien.

La provenance de la négativité hégélienne est elle aussi interrogée. Découle-t-elle de la structure réflexive de la conscience absolue, ou la négativité appartient-elle plus originairement à l'être, en déterminant ensuite la conscience ? Les dualismes présents dans les premiers écrits de Hegel et son concept de vie suggèrent que la négativité ne se réduit

pas à la réflexion. Elle pourrait provenir de la pensée du déchirement et remonter, dans son fond, à Héraclite et au différer.

La ressemblance entre l'Absolu hégélien et l'Ereignis se dissipe surtout lorsqu'on examine la place de l'homme. Chez Hegel, l'homme constitue le lieu où l'Absolu revient à soi, ce qui conduit finalement à la relève de sa finitude. Chez Heidegger, la finitude de l'homme demeure irréductible et renvoie même à une finitude de l'Ereignis. Celui-ci n'est pas l'Absolu qui se possède totalement dans son savoir de soi. Il approprie en se retirant.

La dernière séance revient sur la transformation historiale de l'être. Pourquoi les époques se succèdent-elles de cette manière plutôt que d'une autre ? Chez Hegel, leur succession obéit à une nécessité qui est en même temps liberté et qui s'accomplit dialectiquement. Chez Heidegger, aucun pourquoi ultime ne peut être fourni. On peut seulement reconnaître que l'histoire de l'être s'est ainsi déployée. Il est possible de discerner en elle une cohérence : à mesure que l'on s'éloigne de l'aube grecque, l'ἀλήθεια recule, le savoir et la conscience deviennent dominants, tandis que le retrait de l'être s'approfondit. Mais cette cohérence n'est pas une causalité ni le développement nécessaire d'un programme.

Le retrait lui-même demeure longtemps caché. Héraclite aurait été le premier et presque le dernier à laisser entendre cette inclination de ce qui apparaît à se cacher. Le recul de l'ἀλήθεια rend possible la transformation de l'ἐνέργεια en actualitas et les figures ultérieures de l'être. Toutefois, la transformation de l'être dans l'Ereignis n'est pas une nouvelle époque ajoutée aux anciennes. Les figures époquales sont reprises dans le destin, et le destin lui-même dans l'Ereignis.

Le Ge-stell occupe ici une position intermédiaire. Il peut être regardé comme l'aboutissement de la volonté de volonté, où tout devient disponible et mobilisable. Mais il peut aussi être compris comme le premier signe d'un autre rapport, une préfiguration de l'Ereignis. Cette tête de Janus rend la situation contemporaine à la fois dangereuse et ouverte : l'extrême accomplissement de la métaphysique peut laisser entrevoir ce qui n'appartient plus à son histoire.

Le séminaire s'achève sur la question de l'expérience. L'éveil à l'Ereignis doit être expérimenté et ne peut être démontré. Pourtant, la pensée développée dans le séminaire n'en serait-elle encore que la préparation ? Faut-il alors opposer la pensée à l'expérience et

considérer l'expérience comme une abdication du concept ? Le protocole refuse cette opposition. L'expérience n'est ni mystique ni illumination soudaine. Elle est l'entrée et le séjour dans l'Ereignis. La préparation pensante constitue déjà une tentative de cette expérience, même si elle ne peut la produire ni garantir son accomplissement.

La limite de la pensée préparatoire réside plutôt dans la possibilité que la métaphysique se maintienne indéfiniment dans l'état final de son histoire, empêchant l'autre pensée de paraître, alors même que celle-ci est déjà possible. La pensée provisoire ne peut alors donner que des indications, comparables à la poésie de Hölderlin, demeurée pendant un siècle comme si elle n'était pas là, alors qu'elle était pourtant présente. La préparation ne s'accomplit d'ailleurs pas seulement dans la philosophie : elle peut également avoir lieu dans la poésie et dans l'art, où une autre pensée et une autre parole sont à l'œuvre.

Après la lecture du « Tournant », les dernières réponses réaffirment que le refus et la retenue appartiennent à la manière dont l'Ereignis donne l'être et le temps. Même lorsque ceux-ci sont reconduits dans l'Ereignis, ils continuent à demeurer comme ses dons. La finitude doit dès lors être repensée. Elle n'est plus l'opposé déficient de l'infinité. Elle signifie la limite propre dans laquelle une chose est recueillie, abritée et maintenue dans ce qui lui appartient. La finitude de l'être, du Quadriparti et de l'Ereignis doit être pensée à partir de la propriété elle-même, non à partir d'une privation mesurée sur l'infini.

Le protocole ne ferme ainsi aucune des grandes questions qu'il rencontre. Il montre plutôt comment la conférence conduit la pensée à abandonner successivement l'être conçu comme fondement, le temps conçu comme succession, l'histoire conçue comme progrès causal et l'homme conçu comme sujet constituant. À leur place apparaissent la donation, le pas en arrière, la porrection, le retrait, la désappropriation et l'Ereignis. Mais ces mots ne forment pas une nouvelle doctrine. Ils sont des indications provisoires vers une localité que la pensée ne peut saisir qu'en se laissant elle-même transformer.

L'unité profonde du séminaire réside finalement dans cette transformation du retour. Faire retour vers l'Ereignis ne signifie pas rejoindre une origine fixe qui aurait contenu d'avance tout ce qui devait advenir. Le chemin n'est pas la remontée vers un fondement suprême. Il est l'entrée dans une ouverture où l'être, le temps, l'histoire, le langage et l'homme se révèlent comme donnés dans une appropriation qui se retire. Ce qui est atteint n'est ni une

destination terminale ni un savoir absolu. C'est une manière plus attentive de demeurer dans ce qui se donne sans devenir disponible, de reconnaître le retrait sans vouloir l'abolir et de penser la finitude sans la mesurer à l'infini. Le séminaire reste donc fidèle au caractère provisoire qu'il revendiquait dès son commencement : il ne prétend pas administrer la preuve de l'Ereignis, mais seulement préparer une pensée capable, lorsqu'elle est appelée, de répondre elle-même à cet appel.

BÂTIR HABITER PENSER

Dans ce qui suit, nous essayons de penser l'habiter et le bâtir. Cette pensée du bâtir ne prétend pas découvrir des idées de construction, ni même donner des règles au bâtir. Cette tentative de pensée ne présente nullement le bâtir à partir de l'architecture et de la technique ; elle le reconduit au contraire dans le domaine auquel appartient tout ce qui est.

Nous demandons :

1. Qu'est-ce que l'habiter ?
2. En quoi le bâtir appartient-il à l'habiter ?

I

Il semble que nous ne parvenions à l'habiter que par le bâtir. Celui-ci, le bâtir, a pour fin celui-là, l'habiter. Cependant, toutes les constructions ne sont pas aussi des habitations. Un pont et un hangar d'aviation, un stade et une centrale électrique sont des constructions, mais non des habitations ; une gare et une autoroute, un barrage et une halle sont des constructions, mais non des habitations. Pourtant, les constructions que nous venons de nommer se tiennent dans le domaine de notre habiter. Celui-ci s'étend au-delà de ces constructions et, cependant, ne se limite pas non plus au logement. Le conducteur de poids lourd est chez lui sur l'autoroute, mais il n'y a pas son gîte ; l'ouvrière est chez elle dans la filature, mais elle n'y a pas son logement ; l'ingénieur qui dirige la centrale électrique y est chez lui, mais il n'y habite pas. Ces constructions abritent l'homme. Il les habite et pourtant n'y demeure pas, si habiter signifie seulement disposer d'un logement. Dans la pénurie actuelle de logements, cela reste assurément déjà rassurant et réjouissant : les immeubles d'habitation procurent un abri ; les logements peuvent aujourd'hui être bien distribués, faciles à entretenir, d'un prix aussi modique qu'on le souhaite, ouverts à l'air, à la lumière et au soleil. Mais les logements

garantissent-ils déjà qu'un habiter s'y accomplisse ? Les constructions qui ne sont pas des logements demeurent, quant à elles, déterminées à partir de l'habiter, dans la mesure où elles servent l'habiter des hommes. Ainsi, l'habiter serait dans tous les cas la fin qui préside à tout bâtir. Habiter et bâtir se tiennent l'un par rapport à l'autre dans la relation de la fin et du moyen. Mais, aussi longtemps que nous ne pensons que cela, nous tenons l'habiter et le bâtir pour deux activités séparées, et nous nous représentons ainsi quelque chose de juste. Pourtant, par ce schéma de la fin et du moyen, nous nous masquons en même temps les rapports essentiels.

Car bâtir n'est pas seulement un moyen et un chemin vers l'habiter ; bâtir est déjà, en lui-même, habiter. Qui nous le dit ? Qui nous donne seulement une mesure avec laquelle prendre la mesure de l'essence de l'habiter et du bâtir ? La parole qui nous adresse ce qu'est une chose nous vient de la langue, à condition que nous respections l'essence propre de celle-ci. Cependant, une parole, une écriture et une diffusion de paroles à la fois effrénées et habiles se déchaînent autour du globe. L'homme se comporte comme s'il était le créateur et le maître de la langue, alors qu'elle demeure la maîtresse de l'homme. Peut-être est-ce avant toute autre chose le renversement de ce rapport de maîtrise, opéré par l'homme, qui pousse son essence dans l'étrangeté du sans-chez-soi. Il est bon que nous veillions au soin de la parole ; mais cela ne sert à rien aussi longtemps que, même alors, la langue ne nous sert que de moyen d'expression. Parmi toutes les paroles d'appel que nous, les hommes, pouvons de nous-mêmes contribuer à porter au langage, la langue est la plus haute et partout la première.

Que signifie donc bâtir ? Le vieux mot haut allemand pour bâtir, « buan », signifie habiter. Cela veut dire : demeurer, séjourner. La signification propre du verbe bâtir, à savoir habiter, s'est perdue pour nous. Une trace cachée s'en est encore conservée dans le mot « Nachbar », voisin. Le voisin est le « Nachgebur », le « Nachgebauer », celui qui habite à proximité. Les verbes

buri, büren, beuren, beuron signifient tous l'habiter, le lieu d'habitation. Or le vieux mot buan ne nous dit pas seulement que bâtir est proprement habiter ; il nous indique en même temps comment nous devons penser l'habiter qu'il nomme. Ordinairement, lorsque nous parlons d'habiter, nous nous représentons un comportement que l'homme accomplit parmi beaucoup d'autres comportements. Nous travaillons ici et habitons là. Nous ne faisons pas qu'habiter, ce serait presque de l'inaction ; nous exerçons une profession, faisons des affaires, voyageons et, en chemin, habitons tantôt ici, tantôt là. Bâtir signifie originairement habiter. Là où le mot bâtir parle encore originairement, il dit en même temps jusqu'où s'étend l'essence de l'habiter. Bauen, buan, bhu, beo, c'est en effet notre mot « bin », suis, dans les tournures : ich bin, je suis ; du bist, tu es ; ainsi que dans la forme impérative bis, sei, sois. Que signifie alors : je suis ? Le vieux mot bâtir, auquel appartient « bin », répond : « je suis », « tu es », veut dire : j'habite, tu habites. La manière dont tu es et dont je suis, la manière selon laquelle nous, les hommes, sommes sur la terre, c'est le buan, l'habiter. Être homme signifie : être sur la terre en tant que mortel, signifie : habiter. Mais le vieux mot bâtir, qui dit que l'homme est dans la mesure où il habite, ce mot signifie en même temps : entourer de soins et cultiver, à savoir cultiver le champ, cultiver la vigne. Un tel bâtir ne fait que veiller sur la croissance qui, d'elle-même, mûrit ses fruits. Bâtir, au sens d'entourer de soins et de cultiver, n'est pas fabriquer. La construction navale et la construction d'un temple, en revanche, produisent d'une certaine manière elles-mêmes leur ouvrage. Ici, à la différence du soin donné à la croissance, bâtir est édifier. Les deux manières de bâtir, bâtir comme cultiver, en latin colere, cultura, et bâtir comme édifier des constructions, aedificare, sont maintenues au sein du bâtir proprement dit, l'habiter. Mais bâtir comme habiter, c'est-à-dire être sur la terre, demeure pour l'expérience quotidienne de l'homme ce qui est d'avance, comme le dit si bien la langue, « habituel ». C'est pourquoi il se retire derrière les multiples manières dont s'accomplit l'habiter, derrière les activités de

culture et d'édification. Ces activités revendiquent ensuite pour elles seules le nom de bâtir et, avec lui, la chose même du bâtir. Le sens propre du bâtir, à savoir l'habiter, tombe dans l'oubli. Cet événement semble d'abord n'être qu'un processus à l'intérieur du changement de signification de simples mots. En vérité, quelque chose de décisif s'y dissimule : l'habiter n'est pas éprouvé comme l'être de l'homme ; l'habiter n'est même jamais pensé comme le trait fondamental de l'être-homme.

Que la langue reprenne pour ainsi dire la signification propre du mot bâtir, l'habiter, témoigne pourtant du caractère originaire de ces significations ; car, dans les mots essentiels de la langue, ce qu'ils disent en propre tombe facilement dans l'oubli au profit de ce que l'on vise au premier plan. L'homme a encore à peine médité le secret de ce processus. La langue retire à l'homme son parler simple et élevé. Mais son appel initial ne devient pas pour autant muet : il fait seulement silence. L'homme, certes, néglige de prêter attention à ce silence.

Si nous écoutons cependant ce que la langue dit dans le mot bâtir, nous entendons trois choses :

1. Bâtir est proprement habiter.
2. Habiter est la manière dont les mortels sont sur la terre.
3. Bâtir comme habiter se déploie en un bâtir qui prend soin, notamment de la croissance, et en un bâtir qui édifie des constructions.

Si nous méditons ces trois points, nous percevons une indication et retenons ceci : nous ne pouvons même pas demander suffisamment ce qu'est, dans son essence, le bâtir des constructions, encore moins en décider conformément à la chose, aussi longtemps que nous ne pensons pas que tout bâtir est en lui-même un habiter. Nous n'habitons pas parce que nous avons bâti ; nous bâtissons et avons bâti dans la mesure où nous habitons, c'est-à-dire où nous sommes en tant qu'habitants. Mais en quoi consiste l'essence de l'habiter ? Écoutons encore

une fois l'appel de la langue : le vieux saxon « wunon », le gothique « wunian », signifient, tout comme le vieux mot bâtir, demeurer, séjourner. Mais le gothique « wunian » dit plus clairement comment ce demeurer est éprouvé. Wunian signifie : être en paix, être amené à la paix, demeurer en elle. Le mot paix, Friede, désigne le libre, das Freie, das Frye, et fry signifie : préservé du dommage et de la menace, préservé de…, c'est-à-dire ménagé.

Freien signifie proprement ménager. Le ménagement lui-même ne consiste pas seulement à ne rien faire à ce qui est ménagé. Le ménagement proprement dit est quelque chose de positif ; il se produit lorsque nous laissons d'avance quelque chose dans son essence, lorsque nous remettons expressément quelque chose à l'abri dans son essence [a], lorsque, conformément au mot freien, nous l'entourons d'une enceinte protectrice. Habiter, être amené à la paix, signifie : demeurer enclos dans le Frye, c'est-à-dire dans le libre qui ménage chaque chose dans son essence. Le trait fondamental de l'habiter est ce ménagement. Il traverse l'habiter dans toute son étendue. Celle-ci se montre à nous dès que nous pensons que l'être-homme repose dans l'habiter, et cela au sens du séjour des mortels sur la terre.

Mais « sur la terre » signifie déjà « sous le ciel ». Les deux impliquent aussi « demeurer devant les divins » et incluent une « appartenance à la communauté des hommes ». À partir d'une unité originaire, les Quatre, la terre et le ciel, les divins et les mortels, appartiennent à une seule unité.

La terre est celle qui porte en servant, qui fleurit et fructifie, qui s'étend dans la roche et les eaux, qui s'épanouit dans les plantes et les bêtes. Lorsque nous disons terre, nous pensons déjà avec elle les trois autres, mais nous ne méditons pas la simplicité des Quatre.

Le ciel est la course arquée du soleil, le parcours changeant de la lune, l'éclat itinérant des astres, les saisons de l'année et leur tournant, la lumière et le crépuscule du jour, l'obscurité et la clarté de la nuit, la clémence et l'inclémence des temps, la marche des nuages et la

profondeur bleutée de l'éther. Lorsque nous disons ciel, nous pensons déjà avec lui les trois autres, mais nous ne méditons pas la simplicité des Quatre.

Les divins sont les messagers qui font signe depuis la divinité. Du règne sacré de celle-ci, le dieu apparaît dans sa présence ou se retire dans son voilement. Lorsque nous nommons les divins, nous pensons déjà avec eux les trois autres, mais nous ne méditons pas la simplicité des Quatre.

[a] Annotation de la troisième édition, 1967 : « Propre (Ereignis). »

Les mortels sont les hommes. Ils sont appelés les mortels parce qu'ils peuvent mourir. Mourir signifie : être capable de la mort en tant que mort. Seul l'homme meurt, et cela continuellement, aussi longtemps qu'il demeure sur la terre, sous le ciel, devant les divins. Lorsque nous nommons les mortels, nous pensons déjà avec eux les trois autres, mais nous ne méditons pas la simplicité des Quatre.

Cette simplicité qui est la leur, nous la nommons le Quadriparti. Les mortels sont dans le Quadriparti en habitant. Mais le trait fondamental de l'habiter est le ménagement. Les mortels habitent de telle manière qu'ils ménagent le Quadriparti dans son essence. En conséquence, le ménagement de l'habiter se déploie de quatre façons.

Les mortels habitent dans la mesure où ils sauvent la terre, le mot étant pris dans son ancien sens, que Lessing connaissait encore. Le sauvetage n'arrache pas seulement à un danger ; sauver signifie proprement : laisser quelque chose libre d'entrer dans son essence propre. Sauver la terre est davantage que l'exploiter, voire l'épuiser. Sauver la terre ne consiste pas à la maîtriser ni à se la soumettre, ce dont il n'y a qu'un pas à l'exploitation sans limites.

Les mortels habitent dans la mesure où ils accueillent le ciel en tant que ciel. Ils laissent au soleil et à la lune leur course, aux astres leur voie, aux saisons leur bénédiction et leur rigueur ; ils ne font pas de la nuit le jour, ni du jour une agitation sans répit.

Les mortels habitent dans la mesure où ils attendent les divins en tant que divins. Espérant, ils leur présentent l'inespéré [b]. Ils attendent les signes de leur venue et ne méconnaissent pas les marques de leur absence. Ils ne se fabriquent pas leurs dieux et ne se livrent pas au culte des idoles. Même dans le malheur, ils attendent encore le salut qui s'est retiré.

Les mortels habitent dans la mesure où ils conduisent leur essence propre, à savoir leur capacité de la mort en tant que mort, dans l'usage de cette capacité, afin qu'il y ait une bonne mort. Conduire les mortels dans

[b] Annotation : « Ce qui, soudain, laisse un jour "espérer" vient ; mais, par là, par un tel laisser, se tient encore en retrait d'une manière plus cachée. »

L'essence de la mort ne signifie nullement fixer pour fin la mort comme néant vide ; cela ne signifie pas davantage assombrir l'habiter par une fixation aveugle sur la fin.

Dans le sauvetage de la terre, dans l'accueil du ciel, dans l'attente des divins, dans l'accompagnement des mortels, l'habiter advient comme le quadruple ménagement du Quadriparti. Ménager signifie : veiller sur le Quadriparti dans son essence [c]. Ce qui est pris sous cette garde doit être mis à l'abri. Mais où l'habiter conserve-t-il l'essence du Quadriparti lorsqu'il le ménage ? Comment les mortels accomplissent-ils l'habiter comme ce ménagement ? Les mortels n'en seraient jamais capables si l'habiter n'était qu'un [d] séjour sur la terre, sous le ciel, devant les divins, avec les mortels. L'habiter est bien plutôt toujours déjà un séjour auprès des choses. L'habiter comme ménagement conserve le Quadriparti dans ce auprès de quoi les mortels séjournent : dans les choses.

Cependant, le séjour auprès des choses ne vient pas simplement s'ajouter comme un cinquième élément aux quatre manières de ménager que nous avons nommées. Au contraire : le séjour auprès des choses est l'unique manière dont le quadruple séjour dans le Quadriparti s'accomplit chaque fois dans son unité. L'habiter ménage le Quadriparti en portant son essence [e] dans les choses. Mais les choses elles-mêmes n'abritent le Quadriparti que si elles sont elles-mêmes laissées, en tant que choses, dans leur essence [f]. Comment cela se produit-il ? Par ceci que les mortels entourent de soins et cultivent les choses qui croissent, et qu'ils édifient expressément les choses qui ne croissent pas. Cultiver et édifier, c'est bâtir au sens restreint. Dans la mesure où il conserve le Quadriparti dans les choses, l'habiter est, en tant que cette conservation, un bâtir. Nous voici ainsi conduits sur le chemin de la deuxième question.

[c] Annotation de la troisième édition, 1967 : « Mais qu'en est-il s'il y a refus ? S'y plier ; plus encore, montrer dans la Dite son appropriation la plus propre. Quand ? Alors. »

[d] Annotation de la troisième édition, 1967 : « Obscur ! Plus de différence ontologique. »

[e] Annotation de la troisième édition, 1967 : « Ce qui lui est propre. »

[f] Annotation de la troisième édition, 1967 : « Propre. »

II

En quoi le bâtir appartient-il à l'habiter ?

La réponse à cette question nous éclaire sur ce qu'est proprement le bâtir, pensé à partir de l'essence de l'habiter. Nous nous limitons au bâtir au sens de l'édification de choses et demandons : qu'est-ce qu'une chose bâtie ? Qu'un pont serve d'exemple à notre réflexion.

Le pont s'élance « avec légèreté et force » au-dessus du fleuve [g]. Il ne relie pas seulement des rives déjà présentes. C'est seulement dans le passage du pont que les rives se dégagent en tant que rives. Le pont les fait expressément se tenir l'une en face de l'autre. Par le pont,

l'autre côté se détache du premier. Les rives ne longent pas non plus le fleuve comme des bandes limitrophes indifférentes de la terre ferme. Avec les rives, le pont amène chaque fois au fleuve l'une et l'autre étendue du paysage situé derrière elles. Il place le fleuve, les rives et la terre dans un voisinage réciproque. Le pont rassemble la terre en paysage autour du fleuve. Ainsi le conduit-il à travers les prairies. Les piles du pont, reposant dans le lit du fleuve, portent l'élan des arches qui laissent aux eaux leur cours. Que les eaux poursuivent tranquillement et joyeusement leur marche, ou que les flots du ciel, lors de l'orage ou de la fonte des neiges, se précipitent en vagues impétueuses autour des arches reposant sur les piles, le pont est prêt pour les intempéries du ciel et leur nature changeante. Même là où le pont recouvre le fleuve, il maintient son cours ouvert au ciel, en le recueillant pour quelques instants sous le portail des arches, puis en le libérant de nouveau.

Le pont laisse au fleuve sa voie et accorde en même temps aux mortels leur chemin, afin qu'ils aillent et circulent d'une terre à l'autre. Les ponts conduisent de multiples façons. Le pont de la ville mène du quartier du château à la place de la cathédrale ; le pont jeté sur le fleuve devant la petite ville conduit voitures et attelages vers les villages environnants.

[g] Annotation de la troisième édition, 1967 : « Enjamber : le fleuve entre ses rives. »

L'ancien pont de pierre, discret passage au-dessus du ruisseau, ouvre au chariot de la moisson son chemin des champs au village et porte le chargement de bois du chemin rural à la grand-route. Le pont d'autoroute est pris dans le réseau des lignes du trafic à longue distance, qui calcule et cherche la plus grande rapidité possible. Toujours, et chaque fois autrement, le pont conduit de part et d'autre les chemins hésitants ou pressés des hommes, afin qu'ils parviennent à d'autres rives et, finalement, en tant que mortels, de l'autre côté. Le pont franchit fleuve et ravin, tantôt par de hautes arches, tantôt par des arches surbaissées ; que

les mortels prêtent attention à l'élan franchissant de la voie du pont ou qu'ils oublient que, toujours déjà en chemin vers le dernier pont, ils aspirent au fond à dépasser ce qui leur est habituel et funeste, pour se porter devant l'intégrité salutaire du divin. Comme passage qui s'élance par-dessus, le pont rassemble devant les divins. Que leur présence soit expressément méditée et visiblement remerciée, comme dans la figure du saint du pont, ou qu'elle demeure masquée, voire écartée.

Le pont rassemble auprès de lui, à sa manière, la terre et le ciel, les divins et les mortels.

Selon un ancien mot de notre langue, rassemblement se dit « thing ». Le pont est une chose, et cela en tant que rassemblement du Quadriparti que nous venons de caractériser. On pense certes que le pont est d'abord et proprement un simple pont. Après coup et à l'occasion, il pourrait aussi exprimer diverses choses. En tant qu'une telle expression, il deviendrait alors un symbole, par exemple de tout ce qui vient d'être nommé. Mais, lorsqu'il est un véritable pont, le pont n'est jamais d'abord un simple pont et ensuite un symbole. Le pont n'est pas davantage, d'avance, un simple symbole au sens où il exprimerait quelque chose qui, à strictement parler, ne lui appartient pas. Si nous prenons le pont rigoureusement, il ne se montre jamais comme expression. Le pont est une chose, et seulement cela. Seulement ? En tant que cette chose, il rassemble le Quadriparti.

Depuis longtemps, notre pensée est certes habituée à concevoir trop pauvrement l'essence de la chose. Cela a eu pour conséquence, au cours de la pensée occidentale, que l'on se représente la chose comme un X inconnu auquel sont attachées des propriétés perceptibles. Vu de là, tout ce qui appartient déjà à l'essence rassemblante de cette chose nous apparaît assurément comme un ajout introduit après coup par l'interprétation. Pourtant, le pont ne serait jamais un simple pont s'il n'était pas une chose.

Le pont est certes une chose d'une espèce particulière ; car il rassemble le Quadriparti en lui accordant un site. Mais seul ce qui est lui-même un lieu peut ménager un site. Le lieu n'est pas déjà présent avant le pont. Sans doute existe-t-il, avant que le pont ne se dresse, de nombreux emplacements le long du fleuve qui peuvent être occupés par quelque chose. L'un d'eux se révèle comme un lieu, et cela par le pont. Le pont ne vient donc pas se dresser dans un lieu déjà là ; c'est seulement à partir du pont lui-même qu'un lieu prend naissance. Le pont est une chose, il rassemble le Quadriparti, mais il le rassemble en lui accordant un site. À partir de ce site se déterminent des places et des chemins par lesquels un espace est ménagé.

Les choses qui sont ainsi des lieux accordent chaque fois, et seulement ainsi, des espaces. Ce que nomme ce mot « espace », son ancienne signification le dit. Raum, Rum, signifie une place rendue libre pour l'établissement et le campement. Un espace est quelque chose à quoi une place a été ménagée, quelque chose qui a été libéré, et cela dans une limite, en grec πέρας [h]. La limite n'est pas ce à quoi quelque chose cesse ; au contraire, comme les Grecs l'avaient reconnu, la limite est ce à partir de quoi quelque chose commence à déployer son essence. C'est pourquoi le concept se dit ὁρισμός, c'est-à-dire limite. L'espace est essentiellement ce à quoi une place est ménagée, ce qui est admis dans sa limite. Ce qui reçoit ainsi une place est chaque fois accordé et ainsi agencé, c'est-à-dire rassemblé, par un lieu, c'est-à-dire par une chose de l'espèce du pont. Les espaces reçoivent donc leur essence des lieux, et non de « l' espace ».

Les choses qui, en tant que lieux, accordent un site, nous les appelons maintenant, par anticipation, des constructions. Elles sont ainsi nommées parce qu'elles sont produites par le bâtir qui édifie. Mais de quelle espèce doit être cette production, à savoir le bâtir, nous ne l'apprenons que si nous avons auparavant médité l'essence de ces choses qui, d'elles-mêmes, requièrent pour leur fabrication le bâtir comme production. Ces choses sont des lieux qui

accordent au Quadriparti un site, lequel ménage chaque fois un espace. Dans l'essence de ces choses en tant que lieux réside le rapport du lieu et de l'espace ; mais y réside aussi la relation du lieu à l'homme qui y séjourne. C'est pourquoi nous essayons maintenant d'éclaircir l'essence de ces choses que nous nommons constructions, en méditant brièvement les points suivants.

[h] Annotation : « Aristote : le lieu est la limite immobile première de ce qui contient ; le lieu est un contenant qui ne peut être déplacé. » Référence indiquée : *Physique*, 212 a 5 et suivantes.

D'une part : dans quelle relation se tiennent le lieu et l'espace ? Et, d'autre part : quel est le rapport de l'homme et de l'espace ?

Le pont est un lieu. En tant que telle chose, il accorde un espace dans lequel sont admis la terre et le ciel, les divins et les mortels. L'espace accordé par le pont contient diverses places, plus ou moins proches ou éloignées du pont. Mais ces places peuvent maintenant être posées comme de simples emplacements entre lesquels existe une distance mesurable ; une distance, en grec un στάδιον, est toujours quelque chose à quoi une place est ménagée, et cela par de simples emplacements. Ce qui est ainsi ménagé par les emplacements est un espace d'une espèce particulière. En tant que distance, en tant que stadion, il est ce que le même mot stadion nous dit en latin : un « spatium », un espace intermédiaire. Ainsi, proximité et éloignement entre les hommes et les choses peuvent devenir de simples distances, des intervalles de l'espace intermédiaire. Dans un espace représenté uniquement comme spatium, le pont apparaît désormais comme un simple quelque chose à un emplacement, lequel peut à tout moment être occupé par n'importe quoi d'autre ou remplacé par une simple marque. Mais ce n'est pas tout : de l'espace comme espace intermédiaire, on peut extraire les simples déploiements selon la hauteur, la largeur et la profondeur. Ce qui est ainsi extrait, en latin

abstractum, nous nous le représentons comme la pure multiplicité des trois dimensions. Mais ce que cette multiplicité ménage comme espace n'est plus non plus déterminé par des distances ; ce n'est plus un spatium, mais seulement une extensio, une étendue. L'espace comme extensio peut cependant encore faire l'objet d'une abstraction, à savoir être ramené à des relations analytiques et algébriques. Ce que celles-ci ménagent est la possibilité de construire, de manière purement mathématique, des multiplicités comportant un nombre quelconque de dimensions. On peut nommer « l'espace » ce qui est ainsi ménagé mathématiquement. Mais « l'espace », en ce sens, ne contient ni espaces ni places. Nous n'y trouvons jamais de lieux, c'est-à-dire des choses de l'espèce du pont. En revanche, inversement, dans les espaces ménagés par des lieux réside toujours l'espace comme espace intermédiaire, et dans celui-ci, à son tour, l'espace comme pure étendue. Spatium et extensio donnent toujours la possibilité de mesurer les choses et ce qu'elles ménagent, selon les distances, les longueurs et les directions, et de calculer ces mesures. Mais les nombres qui expriment les mesures et leurs dimensions ne sont en aucun cas, du seul fait qu'ils sont universellement applicables à tout ce qui est étendu, déjà le fondement de l'essence des espaces et des lieux mesurables à l'aide des mathématiques. On ne peut examiner ici dans quelle mesure la physique moderne elle-même a entre-temps été contrainte, par la chose même, de se représenter le milieu spatial de l'espace cosmique comme une unité de champ déterminée par le corps en tant que centre dynamique.

Les espaces que nous parcourons quotidiennement [i] sont ménagés par des lieux ; l'essence de ceux-ci se fonde dans des choses de l'espèce des constructions. Si nous prêtons attention à ces relations entre lieu et espaces, entre espaces et espace, nous obtenons un point d'appui pour méditer le rapport de l'homme et de l'espace.

Lorsque l'on parle de l'homme et de l'espace, cela sonne comme si l'homme se tenait d'un côté et l'espace de l'autre. Mais l'espace n'est pas pour l'homme un vis-à-vis. Il n'est ni un objet extérieur ni une expérience intérieure. Il n'y a pas les hommes et, en plus, de l'espace ; car, si je dis « un homme » et si je pense par ce mot celui qui est d'une manière humaine, c'est-à-dire qui habite, alors, par le nom « un homme », je nomme déjà le séjour dans le Quadriparti auprès des choses. Même lorsque nous nous rapportons à des choses qui ne sont pas dans une proximité saisissable, nous séjournons auprès des choses elles-mêmes. Nous ne nous représentons pas seulement intérieurement les choses lointaines, comme on l'enseigne, de telle sorte que seules des représentations de ces choses se dérouleraient dans notre intériorité et dans notre tête, en remplacement des choses lointaines.

[i] Annotation de la troisième édition, 1967 : « Les "espaces" habituels. »

Lorsque maintenant, nous tous, nous pensons d'ici au vieux pont de Heidelberg, cette pensée qui se porte vers ce lieu n'est pas une simple expérience vécue des personnes ici présentes ; il appartient bien plutôt à l'essence de notre pensée du pont que cette pensée soutienne en elle-même la distance qui nous sépare de ce lieu. D'ici, nous sommes auprès du pont là-bas, et non auprès d'un contenu de représentation dans notre conscience. Nous pouvons même être, d'ici, beaucoup plus proches de ce pont et de ce qu'il ménage que quelqu'un qui l'utilise chaque jour comme un passage indifférent sur le fleuve. Les espaces et, avec eux, « l'espace » sont toujours déjà ménagés dans le séjour des mortels. Les espaces s'ouvrent du fait qu'ils sont admis dans l'habiter de l'homme. Les mortels sont : cela veut dire qu'en habitant, ils se tiennent à travers les espaces en raison de leur séjour auprès des choses et des lieux. Et c'est seulement parce que les mortels, conformément à leur essence, se tiennent à travers les espaces qu'ils peuvent parcourir des espaces. Mais, en marchant, nous n'abandonnons pas cette manière de nous tenir. Bien plutôt, nous parcourons toujours les espaces de telle sorte

que nous nous y tenons déjà au-delà de notre position immédiate, en séjournant constamment auprès de lieux et de choses proches et lointains. Lorsque je vais vers la sortie de la salle, j'y suis déjà et je ne pourrais jamais m'y rendre si je n'étais pas de telle manière que j'y suis. Je ne suis jamais seulement ici, comme ce corps enfermé sur lui-même ; je suis là-bas, c'est-à-dire me tenant déjà à travers l'espace, et c'est seulement ainsi que je peux le parcourir. Même lorsque les mortels « rentrent en eux-mêmes », ils ne quittent pas leur appartenance au Quadriparti. Lorsque, comme on le dit, nous faisons retour sur nous-mêmes, nous venons des choses dans ce retour vers nous, sans jamais abandonner le séjour auprès des choses. Même la perte du rapport aux choses, qui survient dans les états dépressifs, serait tout à fait impossible si cet état ne demeurait pas, lui aussi, ce qu'il est en tant qu'état humain : un séjour auprès des choses. C'est seulement si ce séjour détermine déjà l'être-homme que les choses auprès desquelles nous sommes peuvent aussi ne pas nous parler, ne plus nous concerner en rien.

Le rapport de l'homme aux lieux et, par les lieux, aux espaces repose dans l'habiter. La relation de l'homme et de l'espace n'est rien d'autre que l'habiter pensé dans son essence.

Lorsque nous méditons, de la manière que nous avons tentée, la relation du lieu et de l'espace, mais aussi le rapport de l'homme et de l'espace, une lumière se porte sur l'essence des choses qui sont des lieux et que nous nommons constructions.

Le pont est une chose de cette espèce. Le lieu laisse entrer dans un site la simplicité de la terre et du ciel, des divins et des mortels, en aménageant le site en espaces. Le lieu ménage une place au Quadriparti en un double sens [j]. Le lieu admet le Quadriparti et le lieu l'installe. Les deux, ménager une place comme admission et ménager une place comme installation, s'appartiennent mutuellement. En tant que ce double ménagement d'une place, le lieu est une garde du Quadriparti ou, comme le dit le même mot : un Huis, une maison. Les choses de

l'espèce de tels lieux abritent le séjour des hommes. Les choses de cette espèce sont des abris, mais pas nécessairement des logements au sens restreint.

Produire de telles choses, c'est bâtir. Son essence repose en ceci qu'il correspond à la nature de ces choses. Elles sont des lieux qui accordent des espaces. C'est pourquoi bâtir, puisqu'il édifie des lieux, consiste à instituer et à agencer des espaces. Parce que bâtir produit des lieux, l'espace comme spatium et comme extensio entre nécessairement, avec l'agencement de leurs espaces, dans la structure de choses que présentent les constructions. Mais bâtir ne donne jamais forme à « l'espace ». Ni directement ni indirectement. Pourtant, parce qu'il produit des choses en tant que lieux, le bâtir est plus proche de l'essence des espaces et de la provenance essentielle de « l'espace » que toute géométrie et toute mathématique. Bâtir édifie des lieux qui ménagent au Quadriparti un site. De la simplicité dans laquelle la terre et le ciel, les divins et les mortels s'appartiennent mutuellement, le bâtir reçoit la directive pour son édification des lieux. Du Quadriparti, le bâtir reçoit les mesures de toute mesure des espaces, de toute détermination de leurs dimensions, espaces qui sont chaque fois ménagés par les lieux institués. Les constructions conservent le Quadriparti. Elles sont des choses qui, à leur manière, ménagent le Quadriparti. Ménager le Quadriparti, sauver la terre, accueillir le ciel, attendre les divins, accompagner les mortels : ce quadruple ménagement est l'essence simple de l'habiter. Ainsi, les constructions véritables impriment à l'habiter son essence et abritent cette essence.

[j] Annotation de la troisième édition, 1967 : « Ménager une place : admettre, installer, pourvoir d'un site ! »

Le bâtir ainsi caractérisé est un laisser-habiter privilégié. S'il l'est effectivement, alors le bâtir a déjà répondu à l'appel du Quadriparti. Toute planification demeure fondée sur cette correspondance ; elle ouvre à son tour aux projets de plans les domaines qui leur conviennent.

Dès que nous essayons de penser l'essence du bâtir qui édifie à partir du laisser-habiter, nous éprouvons plus clairement en quoi repose cette production en tant que laquelle le bâtir s'accomplit. Ordinairement, nous prenons la production pour une activité dont les opérations ont pour conséquence un résultat : la construction achevée. On peut se représenter ainsi la production : on saisit quelque chose de juste, mais on n'atteint jamais son essence, qui est un apporter ici faisant venir au-devant. Car bâtir apporte ici le Quadriparti dans une chose, le pont, et fait venir au-devant cette chose en tant que lieu, au sein de ce qui est déjà présent et qui reçoit seulement maintenant, par ce lieu, son espace [k].

Produire se dit en grec τίκτω. À la racine tec de ce verbe appartient le mot τέχνη, technique. Pour les Grecs, ce mot ne signifie ni art ni métier, mais : laisser quelque chose apparaître, comme ceci ou cela, de telle ou telle manière, au sein de ce qui est présent.

[k] Annotation de la troisième édition, 1967 : « Apporter ici, faire venir au-devant. »

Les Grecs pensent la τέχνη, la production, à partir du laisser-apparaître. La τέχνη qu'il faut penser ainsi se dissimule depuis longtemps dans la tectonique de l'architecture. Plus récemment, elle se dissimule encore, et de manière plus décidée, dans le caractère technique de la technique des machines motrices. Mais l'essence de la production bâtissante ne peut être suffisamment pensée ni à partir de l'architecture, ni à partir de la construction des ingénieurs, ni à partir d'une simple association des deux. La production bâtissante ne serait pas non plus déterminée adéquatement si nous voulions la penser, au sens de la τέχνη grecque originaire, seulement comme un laisser-apparaître qui place une chose produite, en tant que chose présente, au sein de ce qui est déjà présent.

L'essence du bâtir est le laisser-habiter. L'accomplissement essentiel du bâtir est l'édification de lieux par l'agencement de leurs espaces. C'est seulement si nous sommes capables d'habiter que nous pouvons bâtir. Pensons un moment à une ferme de la Forêt-Noire qu'un

habiter paysan bâtissait encore il y a deux siècles. Ici, la persistance dans la capacité de laisser entrer simplement dans les choses la terre et le ciel, les divins et les mortels, a ordonné la maison. Elle a placé la ferme sur le versant de la montagne abrité du vent, tourné vers le midi, parmi les prairies, à proximité de la source. Elle lui a donné le toit de bardeaux largement débordant qui, grâce à une inclinaison appropriée, supporte les charges de neige et, descendant très bas, protège les pièces contre les tempêtes des longues nuits d'hiver. Elle n'a pas oublié le coin du bon Dieu derrière la table commune ; elle a ménagé dans les pièces les places consacrées au lit de l'accouchée et à l'arbre des morts, comme on y nomme le cercueil, et a ainsi préfiguré, sous un même toit, pour les différents âges de la vie, le caractère de leur marche à travers le temps. Un métier qui, lui-même issu de l'habiter, use encore de ses outils et de ses échafaudages comme de choses, a bâti la ferme.

C'est seulement si nous sommes capables d'habiter que nous pouvons bâtir. L'évocation de la ferme de la Forêt-Noire ne signifie nullement que nous devrions et pourrions revenir à la construction de ces fermes ; elle montre au contraire, à partir d'un habiter qui a été, comment celui-ci était capable de bâtir.

Mais l'habiter est le trait fondamental de l'être conformément auquel les mortels sont. Peut-être cette tentative de méditer l'habiter et le bâtir fait-elle apparaître un peu plus clairement que le bâtir appartient à l'habiter et comment il reçoit de lui son essence. Nous aurions suffisamment gagné si l'habiter et le bâtir devenaient dignes de question et demeuraient ainsi quelque chose qui mérite d'être pensé.

Que la pensée elle-même appartienne à l'habiter dans le même sens que le bâtir, quoique d'une autre manière, le chemin de pensée tenté ici peut en témoigner.

Bâtir et penser sont, chacun à sa manière, indispensables à l'habiter. Mais ils sont aussi tous deux insuffisants pour l'habiter aussi longtemps qu'ils poursuivent séparément leur propre

affaire au lieu de s'écouter mutuellement. Ils en sont capables lorsque tous deux, bâtir et penser, appartiennent à l'habiter, demeurent dans leurs limites et savent que l'un comme l'autre vient de l'atelier d'une longue expérience et d'un exercice incessant.

Nous essayons de méditer l'essence de l'habiter. Le prochain pas sur ce chemin serait la question : qu'en est-il de l'habiter en notre temps qui donne à penser ? Partout, et avec raison, on parle de la pénurie de logements. On ne fait pas qu'en parler, on agit. On essaie de remédier à cette détresse en procurant des logements, en favorisant la construction d'habitations, en planifiant l'ensemble de la construction. Aussi dure et amère, aussi paralysante et menaçante que demeure la pénurie de logements, la détresse propre de l'habiter ne consiste pas d'abord dans le manque de logements. La détresse propre de l'habiter est aussi plus ancienne que les guerres mondiales et leurs destructions, plus ancienne également que l'accroissement de la population sur la terre et que la condition de l'ouvrier d'industrie. La détresse propre de l'habiter repose en ceci que les mortels doivent toujours commencer par chercher de nouveau l'essence de l'habiter, qu'ils doivent d'abord apprendre à habiter. Et si l'absence de patrie de l'homme consistait en ceci que l'homme ne médite pas encore du tout la détresse propre de l'habiter en tant que la détresse ? Mais dès que l'homme médite l'absence de patrie, celle-ci n'est déjà plus une misère. Bien méditée et bien gardée, elle est l'unique appel qui convoque les mortels dans l'habiter.

Mais comment les mortels pourraient-ils répondre à cet appel autrement qu'en essayant, pour leur part et à partir d'eux-mêmes, de porter l'habiter dans la plénitude de son essence ? Ils l'accomplissent lorsqu'ils bâtissent à partir de l'habiter et pensent pour l'habiter.

RESUME

Dans « Bâtir habiter penser », Heidegger interroge ce que signifie habiter et cherche à comprendre en quoi le bâtir appartient à l'habiter. Son point de départ est une expérience familière : nous construisons des bâtiments afin de pouvoir y vivre. Mais cette évidence recouvre une difficulté. Disposer d'un logement ne signifie pas encore habiter, et de nombreuses constructions qui ne sont pas des logements appartiennent pourtant à notre habitation du monde. Il faut donc dégager l'habiter de son identification immédiate au fait d'occuper une maison. L'enjeu du texte est de reconnaître en lui une manière fondamentale d'être humain sur la terre, puis de comprendre comment bâtir et penser peuvent répondre à cette manière d'être.

La distinction initiale entre logement et habitation commande toute la réflexion. Une centrale électrique, une autoroute, une gare ou un pont ne sont pas des logements. Pourtant, ils participent au domaine dans lequel les hommes conduisent leur existence. Le chauffeur est chez lui sur l'autoroute, l'ouvrière dans la filature, l'ingénieur dans sa centrale, sans qu'aucun d'eux y possède nécessairement son domicile. Inversement, un appartement peut offrir toutes les commodités souhaitables sans garantir qu'un véritable habiter s'y accomplisse. Heidegger ne conteste pas l'utilité des logements ni l'urgence de leur construction. Il demande ce que leur présence matérielle ne suffit pas à assurer : la possibilité, pour l'homme, de séjourner dans un monde.

Cette interrogation conduit à remettre en question le rapport habituellement établi entre bâtir et habiter. Nous pensons spontanément que bâtir est un moyen et habiter une fin. Nous construisons d'abord, puis nous pouvons nous installer dans ce qui a été construit. Cette représentation est exacte à son niveau, mais elle demeure insuffisante parce qu'elle sépare

d'emblée deux activités dont Heidegger cherche précisément à retrouver l'appartenance essentielle. Sa proposition directrice est que bâtir est déjà, en lui-même, habiter. Il ne s'agit donc plus seulement de savoir comment une construction rend possible une occupation ultérieure, mais de comprendre comment le geste de bâtir procède lui-même d'une manière d'habiter.

Pour dégager cette appartenance, Heidegger se tourne vers la langue. Ce recours suppose que les mots ne sont pas seulement des instruments dont l'homme disposerait pour communiquer des représentations préalablement constituées. La langue conserve des possibilités de sens qui peuvent éclairer notre existence, à condition que nous acceptions de l'écouter. L'homme se croit volontiers son créateur et son maître ; Heidegger renverse cette prétention en affirmant que la langue demeure la maîtresse de l'homme. La multiplication des discours et des communications ne garantit donc aucune proximité avec ce qu'elle dit essentiellement. Même une expression soignée peut manquer cette écoute si elle continue à traiter la langue comme un simple moyen.

Le vieux haut allemand « buan », dont provient le verbe allemand signifiant bâtir, signifie habiter, demeurer, séjourner. Une trace de cette signification demeure dans le mot désignant le voisin : celui-ci est celui qui habite à proximité. Mais l'examen de la langue conduit Heidegger plus loin. Il rapproche cette ancienne famille de mots des formes du verbe être, notamment « je suis » et « tu es ». Ce rapprochement lui permet de formuler la portée ontologique de l'habiter : la manière dont les hommes sont sur la terre est l'habitation. Habiter ne serait donc pas une activité particulière, accomplie à côté du travail, des déplacements ou des échanges. Ces activités se déploieraient déjà à partir d'un habiter plus fondamental.

Le mot bâtir présente cependant une autre richesse. Il peut désigner le soin apporté à ce qui croît, comme dans la culture du champ ou de la vigne, aussi bien que l'édification d'un ouvrage,

comme un navire ou un temple. Ces deux manières diffèrent. Cultiver accompagne une croissance qui ne procède pas entièrement de l'intervention humaine ; édifier produit une construction. Pourtant, toutes deux appartiennent au bâtir originaire compris comme habitation. L'homme prend soin et construit parce qu'il séjourne déjà sur la terre d'une certaine manière. La culture et l'édification constituent ainsi deux déploiements de l'habiter.

L'oubli de cette appartenance explique que le bâtir ait fini par désigner principalement la fabrication des constructions. Ce qui était premier, l'habitation comme manière d'être, s'efface derrière les activités qui en procèdent. Pour Heidegger, cette transformation ne relève pas seulement de l'histoire des significations. Elle manifeste un oubli plus profond : l'homme ne fait plus l'expérience de l'habiter comme de son être même. La langue conserve néanmoins la trace de cette origine. Son retrait n'est pas une disparition totale de ce qu'elle peut dire ; il est un silence auquel la pensée doit devenir attentive.

La première étape du texte aboutit ainsi à trois propositions étroitement liées. Bâtir est originairement habiter. Habiter est la manière dont les mortels sont sur la terre. Enfin, le soin de ce qui croît et l'édification des constructions se déploient à partir de cet habiter. L'ordre habituel se trouve dès lors renversé : nous n'habitons pas simplement parce que nous avons construit ; nous pouvons construire parce que nous habitons déjà. Reste cependant à déterminer positivement ce que signifie cet habiter.

Heidegger poursuit son écoute de la langue en rapprochant l'habiter du demeurer en paix. La paix désigne ici une préservation, une manière d'être gardé du dommage et de la menace. Cette préservation conduit au concept central de ménagement. Ménager une chose ne consiste pas seulement à s'abstenir de l'endommager. Le ménagement possède une portée positive : laisser la chose dans son essence, lui permettre d'être ce qu'elle est, la préserver

dans ce qui lui appartient en propre. L'habiter reçoit alors sa première détermination essentielle : il est un séjour dont le trait fondamental est de ménager.

Ce ménagement ne concerne pas un environnement placé extérieurement devant l'homme. Habiter sur la terre implique déjà d'être sous le ciel, devant les divins et avec les autres mortels. Ces quatre dimensions appartiennent ensemble à une unité que Heidegger nomme le Quadriparti. La terre, le ciel, les divins et les mortels ne sont pas présentés comme quatre objets indépendants que l'on réunirait ensuite. Chacun renvoie déjà aux trois autres. Leur unité est dite simple parce qu'elle précède leur considération séparée, tout en laissant subsister leur différence.

La terre est ce qui porte et nourrit, ce qui s'étend dans les roches et les eaux, fleurit dans les plantes et se déploie dans les animaux. Le ciel comprend les parcours du soleil et de la lune, les astres, les saisons, les alternances de lumière et d'obscurité, les nuages et les intempéries. Ces descriptions soustraient la terre et le ciel à leur seule détermination comme matières disponibles ou comme réalités mesurables. Elles les font apparaître à partir du séjour humain auquel ils appartiennent.

Les divins sont les messagers de la divinité. Leur dimension comprend aussi bien l'apparition du dieu que son retrait. Elle ne se réduit donc pas à une présence assurée dont les hommes pourraient disposer. Quant aux mortels, ils sont les hommes en tant qu'ils peuvent mourir, c'est-à-dire être capables de la mort comme mort. Heidegger distingue ainsi la mortalité humaine d'une simple cessation biologique. La mort appartient à la manière dont l'homme existe durant tout son séjour terrestre.

Habiter signifie ménager cette unité à quatre. Heidegger en précise les quatre modalités. Les mortels habitent d'abord en sauvant la terre. Sauver ne signifie pas seulement arracher à un danger ; c'est laisser une chose libre pour son essence propre. Sauver la terre implique donc

une relation qui ne l'épuise pas dans son exploitation et sa mise à disposition. La domination de la terre peut conduire à une exploitation sans limites ; son sauvetage suppose au contraire qu'elle puisse demeurer ce qu'elle est.

Les mortels habitent ensuite en accueillant le ciel comme ciel. Cela signifie laisser aux astres leur course, aux saisons leurs bienfaits et leurs rigueurs, au jour et à la nuit leur différence. La transformation de la nuit en jour et du jour en agitation perpétuelle représente une manière de méconnaître cette dimension de l'habitation. L'accueil du ciel engage une disposition à recevoir des rythmes et des variations que l'homme ne produit pas lui-même.

La troisième modalité consiste à attendre les divins comme divins. Cette attente laisse ouverte la possibilité de leur venue et reconnaît les signes de leur absence. Elle exclut la fabrication de dieux ajustés aux besoins humains comme le culte des idoles. Elle demeure attente jusque dans le malheur, lorsque le salut s'est retiré. L'habiter implique ainsi une ouverture à ce qui peut se manifester ou se dérober sans être commandé.

Enfin, les mortels habitent en assumant leur mortalité. Il s'agit de conduire leur capacité de mourir vers son accomplissement propre, afin qu'une bonne mort soit possible. Heidegger précise que cela ne consiste ni à faire du néant le but de la vie, ni à assombrir l'existence par une fixation sur sa fin. La mortalité appartient à l'habiter lui-même ; elle demande à être accompagnée plutôt qu'occultée ou transformée en objet d'obsession.

Ces quatre modalités pourraient sembler dessiner une relation très générale au monde. Heidegger leur donne cependant un ancrage précis : l'habiter s'accomplit auprès des choses. Le séjour auprès des choses ne constitue pas une cinquième dimension ajoutée au Quadriparti. Il est la manière dont son unité est concrètement préservée. Les choses peuvent recueillir la terre et le ciel, les divins et les mortels. Prendre soin de ce qui croît et édifier ce qui doit être construit deviennent alors des manières de conserver le Quadriparti dans les

choses. C'est à ce point que le texte rejoint sa seconde question : en quoi le bâtir appartient-il à l'habiter ?

La seconde partie prend pour exemple un pont. Cet exemple permet de penser ensemble la chose construite, le lieu et l'espace. Le pont semble d'abord être un ouvrage technique destiné à relier deux rives. Mais Heidegger montre que sa portée dépasse cette fonction. Le pont ne relie pas seulement deux bords déjà pleinement déterminés ; c'est par son passage que ceux-ci apparaissent comme des rives se faisant face. Il établit aussi un voisinage entre le fleuve, les terres riveraines et les paysages qui s'étendent derrière elles. Sa présence rassemble et articule un paysage.

Le pont appartient également au ciel. Sa construction laisse passer les eaux et répond à leurs variations, aux crues, aux orages et à la fonte des neiges. Il accorde en même temps un chemin aux mortels. Chaque pont inscrit ce chemin dans une configuration particulière : passage entre un château et une cathédrale, liaison entre une ville et ses villages, trajet du chariot de récolte, circulation autoroutière. Les ouvrages ne sont donc pas interchangeables du point de vue du séjour qu'ils rendent possible, même lorsqu'une description technique peut les ramener à une même fonction de franchissement.

La traversée du pont peut enfin se rapporter aux divins et à la mortalité. Les déplacements humains sont pris dans une existence qui s'achemine vers une dernière traversée. La figure du saint placée sur certains ponts rend visible une dimension qui peut aussi demeurer oubliée ou masquée. Le pont rassemble ainsi, à sa manière, la terre, le ciel, les divins et les mortels.

Heidegger insiste sur le fait que cette puissance de rassemblement ne doit pas être comprise comme une signification symbolique ajoutée à une réalité matérielle préalablement complète. Le pont ne serait pas d'abord un objet purement technique auquel une interprétation attribuerait ensuite des valeurs spirituelles. Il est une chose en tant qu'il rassemble. Le vieux

mot « thing », qui désigne un rassemblement, permet à Heidegger de faire entendre cette dimension du mot chose. La conception ordinaire de la chose comme support inconnu de propriétés perceptibles manque précisément cette capacité de rassemblement.

Le pont est cependant une chose particulière : il rassemble en accordant un site. C'est pourquoi il est lui-même un lieu. Cette proposition constitue l'un des tournants majeurs du texte. Avant la construction, il existe bien plusieurs emplacements possibles le long du fleuve. Mais un emplacement disponible n'est pas encore le lieu que le pont fait advenir. Le pont ne vient donc pas simplement occuper un lieu constitué indépendamment de lui. À partir de lui se détermine un lieu, puis s'ordonnent des places, des voies et des voisinages.

L'espace doit dès lors être pensé à partir de cette puissance du lieu. Heidegger rappelle que le mot espace renvoie anciennement à une place rendue libre pour un établissement ou un séjour. L'espace est ce qui a été dégagé et admis dans une limite. Cette limite ne signifie pas seulement l'arrêt ou la clôture d'une extension. Elle est ce à partir de quoi quelque chose commence à se déployer selon son essence. Le lieu, en rassemblant, ménage ainsi un espace déterminé. D'où la formule décisive : les espaces reçoivent leur essence des lieux, et non de « l'espace ».

Pour préciser cette proposition, Heidegger distingue plusieurs niveaux de détermination spatiale. L'espace accordé par un lieu comprend des places proches ou lointaines, des passages et des directions. On peut ensuite considérer ces places comme de simples positions séparées par des distances mesurables. L'espace devient alors un intervalle, un spatium. Dans cette représentation, le pont apparaît comme un objet situé à un emplacement qui pourrait être occupé par autre chose.

Une abstraction supplémentaire permet de ne retenir que l'étendue selon la hauteur, la largeur et la profondeur. L'espace est alors pensé comme extensio. Enfin, les relations analytiques et

algébriques permettent de construire des multiplicités mathématiques comportant un nombre quelconque de dimensions. Heidegger reconnaît la possibilité et l'efficacité de ces déterminations. Il refuse toutefois que leur généralité leur confère le statut de fondement essentiel des lieux et des espaces habités. Les mesures permettent de calculer ce qui s'étend ; elles ne disent pas, à elles seules, comment un espace s'ouvre pour un séjour.

Cette distinction éclaire à son tour le rapport de l'homme à l'espace. Parler de « l'homme et de l'espace » risque de faire croire à deux réalités qui existeraient séparément avant d'entrer en relation. Or l'homme, pensé comme celui qui habite, séjourne toujours déjà auprès des choses et des lieux. L'espace n'est donc ni simplement un objet extérieur qu'il rencontrerait, ni une expérience enfermée dans son intériorité. Son existence est d'emblée engagée dans des proximités et des éloignements.

L'exemple du vieux pont de Heidelberg précise cette idée. Lorsque les auditeurs pensent à ce pont depuis la salle où ils se trouvent, leur pensée n'est pas seulement occupée par une image intérieure qui remplacerait la chose absente. Elle se porte auprès du pont lui-même et soutient la distance qui les en sépare. Heidegger peut ainsi affirmer qu'une personne éloignée peut être plus proche de ce pont que quelqu'un qui le traverse quotidiennement sans lui prêter attention. La proximité ne se laisse donc pas réduire à une faible distance mesurée.

Il en va de même du mouvement. Pour aller vers la sortie d'une salle, il faut déjà être auprès d'elle selon la manière ouverte dont l'homme existe. Le déplacement corporel suppose cette ouverture préalable aux lieux. L'homme n'est jamais seulement un corps enfermé dans sa position actuelle ; il séjourne aussi auprès de ce vers quoi il se dirige. C'est parce qu'il se tient déjà à travers les espaces qu'il peut les parcourir.

Même le retour sur soi ne supprime pas ce séjour auprès des choses. La réflexion intérieure reste celle d'un être qui appartient à un monde. Heidegger pousse cette remarque jusqu'à la

perte du rapport vivant aux choses dans les états dépressifs : si les choses peuvent ne plus nous parler ni nous concerner, c'est que notre existence est déjà constituée comme séjour auprès d'elles. L'indifférence elle-même suppose l'ouverture dont elle est une modalité défaillante. Le rapport de l'homme aux lieux et aux espaces repose ainsi dans l'habiter.

À partir de là, le bâtir peut recevoir une détermination plus précise. Un lieu ménage une place au Quadriparti en un double sens : il l'admet et il l'installe. Il laisse entrer son unité dans un site et agence les espaces de ce site. Construire consiste donc à produire des choses qui, comme lieux, accueillent et préservent un séjour. Les constructions sont des abris au sens large, même lorsqu'elles ne sont pas des logements.

Le bâtir institue et agence des espaces parce qu'il édifie des lieux. L'espace mesurable entre nécessairement dans cet agencement, mais le bâtir ne façonne pas directement un espace abstrait préexistant. Il produit les choses à partir desquelles des espaces prennent leur détermination. C'est en ce sens qu'il peut être dit plus proche de l'essence des espaces que la géométrie : il touche à leur ouverture concrète à partir des lieux.

Les constructions véritables puisent leur mesure dans le Quadriparti. Cela signifie qu'elles répondent à la manière dont la terre et le ciel, les divins et les mortels s'appartiennent. Elles ménagent cette appartenance et donnent à l'habiter une figure où il peut s'accomplir. Le bâtir trouve ainsi son essence dans le laisser-habiter. La planification et le dessin des ouvrages demeurent nécessaires, mais ils doivent recevoir leur orientation de cette possibilité fondamentale.

Heidegger reprend alors le concept de production. Considérée ordinairement, celle-ci est une activité qui aboutit à un résultat achevé. Mais cette description reste extérieure à ce qui s'accomplit dans le bâtir. Produire un pont signifie apporter le Quadriparti dans une chose et faire paraître cette chose comme un lieu au sein de ce qui est déjà présent. La production

transforme ainsi la configuration de présence dans laquelle elle intervient, puisqu'un lieu nouveau y ménage des espaces.

Le rapprochement avec la τέχνη grecque permet de comprendre la production comme un laisser-apparaître. Heidegger souligne que ce mot ne désigne originairement ni l'art ni le métier au sens moderne, mais une manière de faire venir quelque chose à la présence. Il ajoute pourtant que cette détermination ne suffit pas encore pour penser le bâtir. Celui-ci doit être compris plus précisément à partir du laisser-habiter. Son accomplissement essentiel réside dans l'édification de lieux par l'agencement de leurs espaces.

La ferme de la Forêt-Noire fournit une dernière illustration. Son implantation sur un versant abrité, son orientation, sa proximité avec la source, la forme de son toit et la distribution de ses pièces témoignent d'un habiter qui a su bâtir. La maison répond au relief, aux vents, aux neiges et aux saisons. Elle accorde aussi une place à la naissance, à la vie commune, au divin et à la mort. Sous un même toit se dessine le passage des différents âges de l'existence. Le métier qui l'a construite procède lui-même de cet habiter.

Heidegger précise expressément que cet exemple n'appelle pas un retour aux anciennes fermes. Il ne propose pas un modèle architectural à reproduire. Il montre, à partir d'une habitation passée, comment une manière de séjourner a pu trouver dans le bâtir son accomplissement. La leçon de l'exemple tient donc à la provenance du geste constructeur : seule une capacité d'habiter permet de bâtir en ce sens.

La fin du texte revient à la pensée. Bâtir et penser appartiennent tous deux à l'habiter, chacun selon sa manière. Ils lui sont indispensables, mais restent insuffisants lorsqu'ils poursuivent séparément leur activité. Leur rencontre exige une écoute réciproque et la reconnaissance de leurs limites. La pensée ne remplace pas le bâtir et le bâtir ne dispense pas de penser. Tous

deux demandent une longue expérience et un exercice continu, parce qu'ils ont à répondre à une habitation qui ne se réduit pas à l'application de règles.

L'interrogation finale porte sur la détresse de l'habiter. La pénurie de logements est réelle, douloureuse et appelle des réponses concrètes. Pourtant, la détresse essentielle est plus ancienne que les destructions des guerres, la croissance démographique ou les conditions de l'industrialisation. Elle consiste en ceci que les mortels doivent toujours chercher de nouveau l'essence de l'habitation et apprendre à habiter. La difficulté ne sera donc pas entièrement levée par la seule multiplication des bâtiments.

L'absence de patrie prend ici une portée qui dépasse le manque d'un domicile. Elle désigne la situation d'un homme qui n'a pas encore reconnu la détresse propre de son habitation. Mais cette reconnaissance ouvre aussi une possibilité. Dès que l'absence de patrie est méditée, elle peut devenir un appel à l'habiter. Les mortels répondent à cet appel lorsqu'ils cherchent à porter l'habitation dans la plénitude de son essence, en bâtissant à partir d'elle et en pensant pour elle.

Le mouvement entier du texte reconduit ainsi les constructions vers les lieux, les lieux vers les espaces qu'ils ménagent, et ces espaces vers le séjour humain auprès des choses. L'habiter désigne cette appartenance concrète au monde, dont le ménagement est le trait essentiel. Bâtir trouve sa mesure dans la capacité de préserver et d'accueillir cette appartenance ; penser cherche à la rendre de nouveau perceptible, afin que l'homme puisse apprendre à y répondre.

Martin HEIDEGGER

DIE KUNST UND DER RAUM

(ART ET ESPACE)

« Quand on pense beaucoup par soi-même, on découvre que beaucoup de sagesse est inscrite dans la langue. Il est peu probable qu'on y ait soi-même apporté tout cela ; bien plutôt, beaucoup de sagesse s'y trouve réellement, comme dans les proverbes. »

— G. Chr. Lichtenberg

« Le *topos* semble être quelque chose d'une grande puissance, et difficile à saisir. »

« Il semble pourtant être quelque chose de considérable et de difficile à saisir, le *topos* — c'est-à-dire le lieu-espace. »

— Aristote, *Physique*, livre IV

Les remarques sur l'art, sur l'espace, sur le jeu réciproque de l'un et de l'autre demeurent des questions, même lorsqu'elles prennent la forme d'affirmations. Elles se limitent aux arts plastiques et, parmi ceux-ci, à la sculpture. Les œuvres sculpturales sont des corps. Leur masse, composée de matériaux divers, reçoit des formes multiples. La mise en forme s'accomplit en délimitant un intérieur et un extérieur. C'est ici que l'espace entre en jeu. L'œuvre sculpturale l'occupe ; elle le façonne comme volume fermé, traversé ou vide. Voilà des faits familiers, et pourtant énigmatiques.

Le corps sculptural incarne quelque chose. Incarne-t-il l'espace ? La sculpture est-elle une prise de possession de l'espace, une maîtrise de l'espace ? Correspond-elle ainsi à la conquête technoscientifique de l'espace ?

En tant qu'art, certes, la sculpture est une confrontation avec l'espace artistique. L'art et la technique scientifique considèrent et travaillent l'espace dans des intentions différentes et de manières différentes.

Mais l'espace demeure-t-il le même ? N'est-ce pas cet espace qui, depuis Galilée et Newton, a reçu sa première détermination ? L'espace, cette étendue uniforme, sans lieu privilégié, équivalente dans toutes les directions, mais imperceptible aux sens ?

L'espace, qui depuis lors pousse de plus en plus obstinément l'homme moderne à le rendre entièrement maîtrisable ? L'art plastique moderne ne répond-il pas, lui aussi, à cette exigence, dans la mesure où il se comprend comme une confrontation avec l'espace ? Ne trouve-t-il pas ainsi confirmation de son caractère propre à notre époque ?

Mais l'espace conçu par la physique et la technique, quelle que soit la manière dont on continuera de le déterminer, peut-il être tenu pour le seul espace véritable ? Comparés à lui, tous les espaces autrement constitués — l'espace artistique, l'espace de l'action et des échanges quotidiens — ne seraient-ils que des formes préalables et des variations, conditionnées par le sujet, d'un unique espace cosmique objectif ?

Mais qu'en est-il si l'objectivité de l'espace cosmique objectif demeure inévitablement le corrélat de la subjectivité d'une conscience étrangère aux époques qui ont précédé les Temps modernes européens ?

Même si nous reconnaissons la diversité des expériences de l'espace aux époques passées, obtenons-nous par là un aperçu de ce qui appartient en propre à l'espace ? La question de savoir ce qu'est l'espace *en tant qu'espace* n'est pas encore posée pour autant, encore moins résolue. La manière dont l'espace *est*, et la possibilité même de lui attribuer un être, demeurent indécises.

L'espace appartient-il aux phénomènes originaires dont la perception, selon un mot de Goethe, inspire à l'homme une sorte de crainte pouvant aller jusqu'à l'angoisse ? Car derrière l'espace, semble-t-il, il n'y a rien à quoi on pourrait encore le ramener. Devant lui, il n'y a pas d'échappatoire vers autre chose. Ce qui appartient en propre à l'espace doit se montrer à partir de l'espace lui-même. Son caractère propre peut-il encore se laisser dire ?

La nécessité de telles questions nous oblige à reconnaître ceci : tant que nous n'aurons pas fait l'expérience de ce qui appartient en propre à l'espace, parler d'un espace artistique restera obscur. La manière dont l'espace régit l'œuvre d'art demeure, pour l'instant, indéterminée.

L'espace dans lequel l'œuvre sculpturale peut être rencontrée comme un objet déjà présent ; l'espace que circonscrivent les volumes de la figure ; l'espace qui subsiste comme vide entre ces volumes : ces trois espaces, dans l'unité de leur jeu réciproque, ne seraient-ils toujours que des dérivés d'un seul espace conçu par la physique et la technique, même si les mesures calculées ne doivent pas intervenir dans la création artistique ?

Une fois admis que l'art est une mise en œuvre de la vérité et que la vérité signifie le non-retrait de l'être, l'espace véritable, celui qui révèle ce qui lui appartient en propre, ne doit-il pas lui aussi devenir déterminant dans l'œuvre des arts plastiques ?

Mais comment trouver ce qui appartient en propre à l'espace ? Il existe un passage de secours, étroit certes et incertain. Nous essayons d'écouter la langue. Que nous dit-elle dans le mot *Raum*, « espace » ? Nous y entendons le verbe *räumen* : défricher, libérer un lieu dans la forêt. *Räumen* fait surgir le libre, l'ouvert où l'homme peut s'établir et habiter.

Pensé à partir de ce qui lui appartient en propre, *räumen* est la libération de lieux où les destinées des hommes qui habitent peuvent trouver le salut d'une patrie, le malheur de l'absence de patrie, ou encore l'indifférence à l'un comme à l'autre. *Räumen* est la libération de lieux où un dieu apparaît, de lieux que les dieux ont désertés, de lieux où l'apparition du divin tarde longtemps. *Räumen* fait surgir la localité qui, chaque fois, prépare un habiter localité. Les espaces profanes sont toujours la privation d'espaces sacrés, souvent fort anciens.

Räumen, c'est libérer des lieux.

Dans le *Räumen*, un événement se dit et, en même temps, se dissimule. Ce caractère du *Räumen* est trop facilement négligé. Et même lorsqu'on le remarque, il reste difficile à déterminer, surtout tant que l'espace conçu par la physique et la technique est tenu pour l'espace auquel toute caractérisation du spatial devrait d'avance se conformer.

Comment le *Räumen* advient-il ? N'est-il pas l'acte de ménager de la place (*Einräumen*) ? Et celui-ci ne se déploie-t-il pas de deux manières : en laissant advenir et en disposant ?

D'une part, ménager de la place accorde quelque chose. Il laisse régner l'ouvert, qui permet notamment aux choses présentes d'apparaître, et vers lequel l'habitation humaine se voit renvoyée.

D’autre part, ménager de la place prépare pour les choses la possibilité d’appartenir à leur lieu respectif et, à partir de lui, les unes aux autres.

Dans ce double acte de ménager de la place advient l’octroi de lieux. Le caractère de cet événement est un tel octroi. Mais qu’est-ce que le lieu, si l’on veut déterminer ce qui lui appartient en propre en suivant le fil de cet acte libérateur ?

Chaque fois, le lieu ouvre une contrée en rassemblant les choses dans leur appartenance mutuelle.

Dans le lieu œuvre le rassemblement, au sens où les choses sont mises à l’abri, en toute liberté, dans leur contrée.

Et la contrée ? La forme ancienne du mot allemand est *Gegnet*. Ce mot nomme la libre étendue. Par elle, l’ouvert est retenu pour laisser chaque chose, recueillie, reposer en elle-même. Mais cela signifie en même temps : préserver le rassemblement des choses dans leur appartenance mutuelle.

La question se pose : les lieux sont-ils seulement le résultat et la conséquence de l’acte de ménager de la place ? Ou bien cet acte reçoit-il ce qui lui appartient en propre de la puissance des lieux qui rassemblent ? S’il en était ainsi, nous devrions chercher ce qui appartient en propre au *Räumen* dans la fondation de lieux, et penser la localité comme le jeu réciproque des lieux.

Il nous faudrait prêter attention à la manière dont ce jeu reçoit, de la libre étendue de la contrée, l’appel qui renvoie les choses à leur appartenance mutuelle. Il nous faudrait apprendre à reconnaître que les choses elles-mêmes sont des lieux, et qu’elles ne se trouvent pas seulement en un lieu.

Dans ce cas, il nous faudrait longtemps encore accueillir une proposition déconcertante : le lieu ne se trouve pas dans un espace préalablement donné à la manière de l’espace conçu par la physique et la technique. C’est cet espace qui ne se déploie qu’à partir de la puissance des lieux d’une contrée.

Le jeu réciproque de l’art et de l’espace devrait être pensé à partir de l’expérience du lieu et de la contrée.

L’art en tant que sculpture : aucune prise de possession de l’espace.

La sculpture ne serait aucune confrontation avec l’espace.

La sculpture serait l’incarnation de lieux qui, ouvrant une contrée et la préservant, tiennent rassemblé autour d’eux un libre espace. Celui-ci accorde aux choses qui s’y trouvent la possibilité de demeurer et, aux hommes, celle d’habiter parmi les choses.

Qu’advient-il alors du volume des œuvres sculpturales, qui incarnent chaque fois un lieu ? Il ne s’agirait probablement plus de délimiter des espaces les uns par rapport aux autres, en entourant par des surfaces un intérieur opposé à un extérieur. Ce que désigne le mot « volume » devrait perdre ce nom, dont le sens n’est pas plus ancien que les sciences modernes de la nature et leur technique.

Les caractères de l’incarnation sculpturale qui cherche et fait naître des lieux demeureraient, dans un premier temps, sans nom.

Et qu’adviendrait-il du vide de l’espace ? Trop souvent, il n’apparaît que comme un manque. Le vide est alors tenu pour l’absence de ce qui pourrait remplir les espaces creux et les espaces intermédiaires.

Mais peut-être le vide est-il précisément apparenté à ce qui appartient en propre au lieu et, par conséquent, une manière de faire apparaître plutôt qu’un manque. La langue peut ici encore nous donner un signe. Dans le verbe *leeren*, « vider », parle le verbe *lesen*, au sens originel de « recueillir », qui est à l’œuvre dans le lieu.

Vider un verre signifie : recueillir ce qu’il contient dans l’espace désormais libéré par le verre.

Vider dans un panier les fruits ramassés signifie : leur préparer ce lieu.

Le vide n’est rien. Il n’est pas davantage un manque. Dans l’incarnation sculpturale, le vide intervient à la manière d’une fondation de lieux qui cherche et ouvre des possibilités.

Les remarques qui précèdent ne vont certes pas assez loin pour montrer avec suffisamment de clarté ce qui appartient en propre à la sculpture comme forme des arts plastiques. La sculpture : une mise en œuvre incarnante de lieux et, avec eux, une ouverture de contrées où les hommes peuvent habiter, où les choses qui les entourent et les concernent peuvent séjourner.

La sculpture : l'incarnation de la vérité de l'être dans une œuvre qui institue son lieu.

Un regard, même prudent, sur ce qui appartient en propre à cet art laisse pressentir que la vérité, entendue comme non-retrait de l'être, n'a pas nécessairement besoin de prendre corps.

Goethe dit : « Il n'est pas toujours nécessaire que le vrai prenne corps ; il suffit qu'il plane alentour dans l'esprit et suscite un accord, comme le son des cloches qui flotte dans l'air avec une gravité bienveillante. »