

Denis CLARINVAL

LA CASE VIDE



Code ISBN : 9798178652503

© Denis CLARINVAL

INCIPIT

LA CASE VIDE.

Il est bien difficile, dans le cadre de ce texte, d'évoquer la case vide (Deleuze, « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? »), d'autant que la case vide est l'un des éléments constitutifs de l'approche structuraliste et que ce texte ne s'inscrit pas dans ce courant. Dans le structuralisme, la case vide est un objet très particulier qui traverse toutes les séries différentielles de la structure, c'est-à-dire qu'on la retrouve en chacune des séries selon une position qui varie en vertu même de la disposition spécifique à chaque série. Elle opère comme un point de convergence entre les séries au sein desquelles la position de chaque objet peut être déterminée à partir de cette case vide. Un concept ? Certainement pas ! La case vide est symbolique et c'est précisément en cela qu'elle est vide. Si la case vide doit recevoir une quelconque « vérité » (que les structuralistes me pardonnent ce contresens), c'est uniquement celle de sa position au sein de chaque série. Les séries sont donc multiples et c'est cette multiplicité qui est constitutive de la structure. Les séries sont multiples parce que les éléments qui les composent ont, d'une série à l'autre, des positions

différentes. C'est la disposition des éléments et leur position par rapport à la case vide qui déterminent la série dans sa différence avec les autres. Mais, bien qu'elle occupe, selon les séries, une position différente, la case vide constitue entre les séries un point de convergence et c'est parce qu'elles sont convergentes que les séries peuvent former une structure.

Je me propose de faire emprunt au structuralisme d'une partie seulement de son ensemble conceptuel et de la manier à ma guise, de la déformer selon mes propres nécessités. Il n'y a aucune raison de voir en cet emprunt une quelconque offense : je concède au structuralisme le rôle important qu'il a pu jouer dans le développement des sciences humaines et de la philosophie et, c'est en raison de cette importance, que je m'autorise à lui emprunter quelques-uns de ses concepts. La série pourrait se laisser envisager sous l'angle d'une analogie avec le célèbre jeu du taquin : recomposer une image prédéterminée en opérant des glissements de cases grâce à une case vide, chacune des cases représentant une partie de l'image initiale. On pourrait ainsi imaginer de rendre identiques toutes les séries de la structure par simple déplacement des éléments au moyen de la case vide (comme dans le jeu du taquin) : les séries seront identiques dès lors qu'en

chacune d'elles chacun des éléments occupera la même position. Toutes les séries étant rendues identiques, il ressort que la structure sera, par ces mouvements, composée d'une seule et même série, ce qui revient à dire que la série sera la structure elle-même. Mais, au-delà du simple jeu, il n'y a aucun intérêt à procéder de la sorte, sinon d'indiquer que la case vide permet de modifier singulièrement son environnement. Si on considère à présent la case vide indépendamment de son approche structurale, la case vide, parce qu'elle est vide, renvoie à la possibilité de l'envisager comme champ de possibilités, autrement dit comme corps creux. La case vide ne saurait constituer un corps creux, au sens où on l'entend, que pour autant qu'elle puisse être habitée. Si formellement rien ne s'oppose à cette possibilité de pouvoir habiter la case vide, on est cependant en droit de se demander s'il n'y a pas plus grand intérêt à la maintenir vide.

On vise à penser l'être à partir de son devenir singulier dans l'immanence ; or le devenir est, en son principe structurant, enchaînement de déstructurations et de restructurations. Notre libre spéculation à partir du structuralisme nous a permis d'entrevoir les capacités structurantes de la case vide. On pourrait imaginer un taquin qui, par glissements de cases rendus possibles par

la présence de la case vide, permettrait d'obtenir une image signifiante et pourtant totalement différente de l'image initiale. La case vide semble disposer, au sein de l'être, d'un pouvoir inouï, à condition de la laisser indéfiniment vide. Ainsi l'être ne peut se modifier, en sa structure qu'à la seule condition qu'existe au sein de l'être suffisamment de vide pour permettre cette modification : l'être plein ne saurait se modifier en sa structure. Il est cependant essentiel que l'être modifiant sa structure conserve en sa nouvelle structure suffisamment de vide pour en permettre une nouvelle restructuration. En ceci se révèle une qualité tout à fait propre de la case vide : la case vide n'a pas de place prédéfinie au sein de l'être car c'est la structure elle-même qui, en son changement, détermine sa position.

Si on se replonge, pour un bref instant, dans l'approche structuraliste, la case vide est cet objet dont rien ne peut être dit sinon qu'il est symbole, qu'il a une portée éminemment symbolique. Qu'est-ce que cela veut dire ? Et tout d'abord qu'est-ce qu'un symbole ? Contrairement à une opinion courante, un symbole n'est pas objet, signe qui renverrait à autre chose dans toute la distance de l'indication seulement, un rapport non signifiant à un autre. Selon cette interprétation commune, le symbole

n'est pas présentification dans un dire mais pur renvoi. D'une certaine manière, le symbole s'oppose au réel. C'est dans cette perspective que fut interprétée l'affirmation de certains théologiens selon laquelle la présence eucharistique était symbolique ; les détracteurs, c'est-à-dire l'église, a rétorqué que la présence eucharistique était bien réelle. L'interprétation symbolique de ces théologiens, incomprise par les pieux défenseurs de la foi, renvoie à la question du symbole, à sa « définition », par-delà le sens commun. Un objet, quel qu'il soit, devient symbolique dès l'instant où, pour une raison bien précise, il est brisé : dans les pratiques fort anciennes, la séparation des êtres unis dans l'amitié donnait lieu au bris d'un objet en deux parties dont chacun emportait un fragment avec lui et, au retour, l'adéquation des deux fragments rendait témoignage à cette amitié toujours conservée, au-delà du temps et de l'espace. Il y a ainsi dans le symbole un vide, un manque, le manque du fragment emporté par l'autre de ce lien symbolique. Mais ce manque, cette incomplétude du symbole n'est pas renvoi à l'autre comme détenteur de la pièce manquante mais désignation et présentification de l'autre sur le mode de l'absence. Ce manque est signifiant parce qu'il est réservé, habité même par l'autre, non sur le mode d'une

suggestion, allusion à un être-à-l'absent, un espace provisoirement déserté et inhabitable par un tiers car tenu en réserve dans l'attente du retour de l'autre. Bien au contraire la pièce manquante témoigne de la présence de l'autre par cela même qu'elle est manquante. Ce n'est par l'autre qui, à son retour, viendra combler cet espace vide, ce manque, mais seulement le fragment, lui-même partiel qu'il conserve précieusement. L'espace rendu vide par le fragment manquant n'est vide qu'en apparence car il n'est vide que d'un autre fragment mais il n'est pas vide de l'autre en son absence. C'est parce qu'il est brisé que l'objet est symbole d'une union entre deux êtres, si bien que la partie manquante effectue la présence de l'autre.

Sartre, dans « L'être et le néant », évoquant l'esprit de sérieux affirme que la valeur symbolique des choses est bue, comme par un buvard, par leur idiosyncrasie empirique : que veut-il dire ? Que l'idiosyncrasie des choses renvoie toujours à une disposition de l'esprit de sérieux : une maxime, une croyance, une mission investie, ... Dans l'exemple donné par Sartre l'idiosyncrasie de l'objet est empirique parce que c'est en raison de son empiricité que cet objet est référé à la disposition de l'esprit de sérieux ; mais, bien évidemment, ce n'est pas toujours le cas. Ce qui importe ici c'est que l'idiosyncrasie

efface la valeur symbolique. C'est précisément ce qui se passe chaque fois qu'un objet, quel qu'il soit, est détourné de sa valeur symbolique, pour être instrumenté en référence à une disposition, quelle qu'en soit la nature. L'idiosyncrasie procède donc d'un usage détourné de l'objet, eu égard à sa valeur symbolique ; on peut élargir cette notion d'usage et l'étendre jusqu'au jugement sur les choses ou même l'être humain.

Pour en revenir à la case vide, on peut légitimement se poser la question de savoir si, en rompant avec l'approche structuraliste et en considérant la case vide comme condition de structuration au sein de l'être, on ne procède pas à un effacement de la portée symbolique de la case vide, approche strictement structuraliste, par une idiosyncrasie référée aux possibilités structurantes qu'elle, et elle seule, autorise. On ne résoudra cette difficulté qu'en cherchant à cerner la portée symbolique de la case vide. Si on s'en remet à l'analyse de Deleuze, la case vide est inhabitée et inhabitable ; en outre la case vide est mobile au sens où, en chacune des séries, elle occupe une position différente. Deleuze affirme en outre que la case vide constitue, entre les séries, un point de convergence : comment faut-il le comprendre ? Il est acquis que les séries divergent en raison des différences

de positions des éléments qui les constituent et que c'est précisément la case vide qui assure leur convergence. Si, sans vouloir faire offense au structuralisme, on considère, du point de vue qui est le nôtre et dans un souci de simplification, que la série est une structure de l'être et qu'une modification de cette structure n'est rendue possible que par la case vide (que la nouvelle structure doit impérativement conserver en une position qui sera forcément différente), la case vide assure une convergence entre la structure initiale et la nouvelle structure. Quelle est la nature de cette convergence ? Si on considère, et tel est mon propos, que l'être singulier devient dans la durée (qui n'est pas permanence mais conservation dans la transformation), alors la case vide assure la convergence des structures successives comme étant celles d'un même être singulier qui se modifie dans son devenir. Il y a convergence dans la mesure où l'être singulier, dans la durée, devient, par son devenir immanent, autre tout en demeurant lui-même. Dans cette perspective, la case vide est effectivement inhabitable car, à l'instar du fragment manquant du symbole, elle est déjà habitée par l'être singulier qui, en elle, assure sa convergence. La case vide est toujours réservée car, bien qu'étant nécessairement vide, elle est

le lieu unique en lequel l'être singulier se maintient dans l'unité de son devenir puisque c'est dans la case vide que convergent les visages successifs de l'être singulier qui devient.

Ainsi conçue, la case vide ne constitue pas un corps creux, au sens où nous l'entendons ; elle s'apparente au territoire comme espace et condition du déploiement du rhizome, à cette différence près que la case vide est intérieure à l'être singulier tandis que le territoire est extérieur au rhizome. Mais la case vide nous enseigne autre chose : étant condition nécessaire de la structuration de l'être singulier, la case vide doit se conserver, quoiqu'en un lieu différent, car elle est tout autant condition nécessaire du devenir. Ce maintien de la case vide dans la durée témoigne de l'inachèvement de l'être singulier ; son achèvement mettrait un terme au devenir de l'être mais du même coup autoriserait son dépassement comme totalisation. Mais l'être singulier n'est jamais totalisable, d'une part parce qu'il conserve toujours en lui cette part de vide que constitue la case vide et d'autre part parce qu'un être devenu deviendrait totalement étranger à lui-même. En effet l'être singulier qui devient dans l'immanence n'est autre que le Soi qui, en sa figure singulière, n'est pas réalisable, sinon de

manière toujours approchée ; en revanche un être singulier qui serait devenu et ne s'appartiendrait dès lors plus, c'est précisément le Moi dont Sartre a fait l'autre du Je.

Il appartient au Soi de résister à son dire, de se dérober face au concept (d'où la nécessité de recourir à un autre langage pour tenter de l'approcher) ; c'est précisément parce que le Soi ne pourra jamais totalement coïncider avec lui-même qu'il se dérobe face à toute tentative de le cerner. Deleuze disait de la case vide qu'on ne saurait rien en dire sinon qu'elle est symbole : on peut en dire autant du Soi, à cette nuance près que le Soi n'est pas symbole. Certes le Soi est réel et porte la marque du manque en tant que jamais réalisable mais le vide du Soi ne renvoie pas, sur le mode d'une présence particulière, à un autre : le vide du Soi ne renvoie qu'au Soi dans son impossibilité. C'est un paradoxe dans la mesure où la case vide, qui fait partie du Soi, lui permet de devenir et est ainsi le lieu privilégié de ses possibilités mais en même temps cette case vide, parce qu'elle ne saurait être remplie, témoigne de l'impossibilité de réaliser le Soi.

Il n'en est pas moins vrai que la moindre possibilité que le Soi puisse se réaliser contredit le Soi dans son être le plus propre car ce qui caractérise le plus proprement le Soi

singulier, c'est son devenir dans l'immanence et un Soi qui, parce qu'il serait devenu, échapperait au devenir ne saurait constituer un Soi. Le Soi, d'un point de vue purement formel, est l'analogon du souverain bien chez Kant : un quid vers lequel tend indéfiniment l'être singulier mais qu'il ne saurait atteindre. Mais, en rupture avec les considérations kantienne, l'inaccessibilité de ce quid n'est pas la conséquence du fait que ce quid (le souverain bien selon Kant) est déjà réalisé en un autre (Dieu) et on ajoutera que Dieu lui-même, s'il doit exister, ne le peut que sur le mode d'un Soi, lui aussi inaccessible. En effet un Dieu qui serait réalisé et qui, pour cette raison, échapperait au devenir, serait un être totalisable dont on ne saurait plus affirmer l'infinitude opposable à la finitude que l'on prête généralement à l'être humain. Si on considère néanmoins l'être humain comme un être singulier en devenir dans l'immanence, pour toutes les raisons que l'on vient d'évoquer, plus rien n'autorise à affirmer de l'être humain qu'il est un être fini. L'être humain serait-il ainsi l'égal de Dieu ? Certainement pas ! L'être humain, dans sa singularité, ne saurait être l'égal de Dieu, de la même manière qu'il ne saurait être l'égal d'un autre être humain singulier : la singularité de chacun,

homme ou Dieu, l'affirme dans sa différence mais pas, et jamais, dans sa supériorité.

LA CASE VIDE

Et pourquoi un plus un feraient-ils toujours deux ?

Ainsi marqué du sceau des éternelles vérités,

En vain le temps s'écoule en des replis douteux :

C'est le cycle infernal de la stupidité !

Or les choses se ressemblent sans jamais être mêmes :

Aussi point d'identique en ce monde tourmenté.

Ce sont de fausses idées qu'en nos raisons il sème,

Traditionnel mensonge hérité du passé.

Peut-on douter de tout et même de nos pensées ?

Descartes eut frissonné à lire de tels propos ;

Faut-il qu'un dieu savant assure nos idées,

Jurant qu'il est péché d'avancer d'autres mots ?

Or les choses sont savantes qui épousent des travers

Ignorés des penseurs en leur rigide savoir ;
On confie à l'histoire d'expliquer les revers
De nos humaines façons qui brisent tout espoir.

On dit de nos manières qu'elles se figent en reflets,
Prisonniers des miroirs que la logique en chaîne ;
Je dis qu'il n'est point sens que l'histoire se refait,
Qu'il n'y a pas de fleuve qui au vrai nous entraîne.

Or nos rivières s'écoulent et charrient des galets ;
La raison s'en empare et rebâtit le temps,
Structurant notre histoire comme un précieux palais,
Un impossible phare au bord de l'océan.

La marée se retire et encombre la plage
Des épaves du passé dont on ne sait que faire ;
Inutiles au présent, dépourvues de message,
Le présent les enfouit au profond de la terre.

Le monde présent n'est plus ce qu'il était naguère :
Le temps a tout changé et même le sens des mots ;
L'éternité des choses est dupe et mensongère :
Souvent le temps se rompt en présages du chaos...

Le monde que l'on voit plein emprisonne quelque faille,
Des béances inconnues où s'engloutit le temps,
Cases vides, fissures intimes au cœur de ses entrailles,
Qu'un maître sans pitié habite de tourments.

Le mystère s'épaissit quand s'épanche la glaise ;
Mais la terre que pétrit cet inconnu potier
Se donne une autre forme dans un curieux malaise ;
Le potier s'en retourne, son travail achevé.

Soudain la case vide où il s'était logé,
Se vide, se ferme et se replie au creux du monde

Qui livre sa différence aux regards médusés
D'une humaine destinée aux inquiétudes profondes.

La société humaine a changé de visage ;
Ce qu'on croyait jadis n'est plus ce que l'on croit !
Métamorphose ! ouvrant de mille nouveaux présages
Le subtil paradigme de nos savantes lois.

C'est dit ! Il faudra bien que l'on pense autrement :
Une archive nouvelle sur l'ancienne s'est glissée ;
Adieu aux anciennes manières : c'est le tournant !
Il nous faut convertir le lot de nos pensées.

Le temps est sans pitié, qui transforme le monde,
Jetant nos certitudes au ban des eaux usées ;
Il n'est plus rien de vrai en ces ruptures profondes,
Que ce cruel devoir de tout réinventer.

Hélas ! Les philosophes ne servent aucune cause :
Ils ne sont ni prédicateurs ni fonctionnaires ;
Forgerons de concepts en d'impossibles proses,
Toiles éphémères tissées de parfums de mystères.

Ils épandent leurs tourments en d'indicibles mots
Figés sur le papier dès le premier regard ;
Le lecteur rassuré par ce docile propos,
Récuse son inquiétude en un stupide hasard.

Mais les mots se déplacent au gré de la lecture
Et le lisant s'agace en agitant ses yeux ;
Et le texte se déforme sans rythme ni mesure,
Et puis il se reforme en propos mystérieux.

Quelle est cette magie qui fait danser les mots
En de curieux ballets qui médusent la pensée ?
Mais les mots se replacent en de nouveaux propos,
Confondant le dessein d'une improbable idée.

Rhizome ! Le texte se déplie en d'infinis

Accords, imprudentes effronteries à la rigueur
De la syntaxe, aux grammaticales manies.
Ecrits, les mots s'enchainent sans la moindre pudeur.

Candeur ! Les mots s'étirent dans une sobre indécence,
Offrant leur nudité dans les profonds replis
De ce papier froissé et avide du sens
Que lui recherche en vain le lecteur indécis.

Les mots brisent leur chemin de sinistres carrefours
Où la raison s'échoue en de sordides questions ;
Elle trouve une échappée dans de curieux détours
Et puis ses pas s'égarent en souffrantes confusions.

Rhizome ! Les mots se tissent en multiples plateaux ;
Voilà qu'ils se déplient en unissant leurs voies
Et se confondent en sens dans de spécieux propos ;
Et la raison s'épanche en de paisibles émois.

Mais les mots se rebellent et tissent une autre toile
Et la raison s'inquiète de ce troublant manège ;

Les mots résistent et fuguent comme de filantes étoiles
Et recouvrent le texte d'une impassible neige.

Et maintenant voici la raison qui s'égare,
Troublée par quelque mot que la neige emprisonne,
Mais celle-ci se retire dans un dernier regard
Et la raison maudit ce texte qui l'empoisonne.

Et puis se ressaisit dans un ultime effort,
Délivrant le secret de ces mots défiants ;
La voilà qui sourit, brisant les contreforts
De ce texte impossible, fougueux et insolent.

Elle comprend les chemins et leur nombre infini
Comme d'anciens cartographes qui déployaient le
monde ;
Les mots sont des escales dans ce texte imprécis
Qu'ils redessinent sans fin dans d'indicibles rondes.

Rhizome ! Les mots ne sont que de simples fragments
Jetés dans quelque texte qu'ils habillent de mystère ;
Mais le texte se dérobe dans un dernier tourment

Et livre ce qu'il cachait au pensant ministère.

La raison se délecte de ce précieux hommage
Et les mots se déplient en vulgaires étiquettes ;
Ordonnant mille choses dans un savant ramage,
Ils brisent le chaos en habiles maquettes.

Les mots gardent le monde enfoui dans ces prisons,
Prisonnier insoumis de ces banals vocables ;
Incendiant la raison d'impossibles tisons,
Les mots se redessinent en des lieux improbables.

Raison ! Les mots ne sont que d'horribles poisons
Quand un esprit savant se donne de les confondre ;
Les mots n'ont pas sens ni d'humaine mission,
Sauvages, arrogants et refusant de se tondre,

Pour habiller le monde de splendides horizons ;
Et puis ils se referment dans un abîme nocturne ;
Et la raison trahie se mue en déraison,
Destin pleuvant en cendres dans une funeste urne.

Les mots brisent leur chemin de sinistres carrefours
Où la raison s'échoue en sordides questions ;
Elle trouve une échappée dans de curieux détours
Et puis ses pas s'égarent en souffrantes confusions.

Rhizome ! Les mots se tissent en multiples plateaux ;
Voilà qu'ils se déplient en unissant leurs voies
Et se confondent en sens dans de spécieux propos ;
Et la raison s'épanche en de possibles émois.

Mais les mots se rebellent et tissent une autre toile
Et la raison s'inquiète de ce troublant manège ;
Les mots résistent et fuguent comme de filantes étoiles,
Puis recouvrent le texte d'une impassible neige.

Lecteur, as-tu trouvé la clé de ces mensonges,
Soupirail inconnu au bout de tes vœux :
Les mots ne se dévoilent qu'en indicibles songes.
Idiot ! Te voilà pris au piège de ton savoir...

Vois-tu : les mots se jouent de ta fidèle quête,
Imbibant ta pensée de questions inutiles ;
Et te voici penché au pied de ta requête,
Envahi par les mots et leur raison futile.

En vain ! La science n'est rien qu'un essai pathétique :
Ranger les mots au ban d'impossibles systèmes.
Mais les choses se refusent aux propos théoriques,
Affublant la raison de milliers d'anathèmes.

Et les mots se reviennent en oracles féconds,
Farouches ou indolents au gré de leurs penchants ;
Méprisant la pensée comme on défie un démon,
Ils crèvent les idéaux comme on tue un serment.

Raison qui déraisonne au gré de tes passions,
Les mots sont d'insolubles énigmes qu'ils emportent
Et défient le mobile de ta vaine mission.
Renonce ! Et vas le texte aussi loin qu'il te porte...

ENTRETIEN

L'UN

Et si nous reparlions un peu de cet effondrement du langage et de son rapport à la case vide : nous disions que le langage s'effondre sur le monde qui en serait la case vide, comprenons un trou de vidange qui siphonnerait le langage. Là est bien, il me semble, ce que nous convenions

L'AUTRE

Et cela correspond bien à ce que nous disions : le monde, tel qu'il est, serait cette case vide mouvante, ce point de fuite où le langage, croyant s'adosser à une réalité solide, s'aperçoit qu'il tombe dans un espace sans fond. L'effondrement vient de ce que le langage n'atteint pas cet espace, mais se dissout en l'atteignant, comme un fleuve qui se perd dans le sable avant d'atteindre la mer. En un sens, la case vide est le révélateur de la finitude du langage : elle lui retire tout appui symbolique, toute promesse de totalité, pour ne laisser subsister que la pure opération d'effacement. Nous pourrions aller plus loin et poser la question qui s'impose : est-ce que cette vidange

du langage par la case vide laisse place à autre chose, un langage résiduel, spectral, qui ne serait plus représentation mais trace ? Cela nous amènerait à un point où ton cycle L'effondrement pourrait bifurquer vers une poétique du résidu ou de la cendre du langage.

L'UN

Nous disions que le monde est une case vide comme trou de vidange, siphon du langage ? Et si la case vide était plutôt une faille au sein du monde, le corps creux de ses possibilités qui délie le langage de tout rapport à la représentation

L'AUTRE

Oui, et là nous basculons d'une métaphore « hydraulique » à une métaphore « tectonique », et le déplacement est riche. Si le monde est la case vide comme faille, alors Ce n'est plus un siphon extérieur qui avale le langage, mais une fissure interne au monde, un corps creux dans ses propres possibilités. Distinguons :

1. La faille comme origine de l'effondrement

Dans cette perspective, le langage ne s'effondre pas sur le monde, mais depuis le monde, par l'appel silencieux de cette faille. C'est l'intervalle invisible qui déstabilise

l'édifice : tout discours qui se croit adossé à la plénitude du réel se trouve miné de l'intérieur.

2. Déliement du langage

La faille opère alors un déliement : le langage cesse d'être rapport de représentation (montrer le monde, l'expliquer, le cartographier). Il devient un flux sans point d'ancrage, un mouvement qui se déploie en bordure du vide, sans chercher à le combler. Ce n'est plus une perte pure, mais un arrachement libérateur : la faille, en déliant le langage, lui permet d'exister hors de la contrainte de la vérité représentative. Avec pour conséquence poétique et philosophique: si la case vide est au sein du monde, alors le langage qui en émerge est intra-mondain, mais détaché de la fonction de miroir. C'est un langage désœuvré, qui ne vise plus à dire le monde mais à se tenir dans la résonance de cette béance.

Autrement dit : dans le premier modèle (trou de vidange), le monde est l'agent qui aspire et annule le langage. ; dans le second (faille interne), le monde porte en lui-même le vide qui libère le langage de l'illusion de représenter.

L'UN

Il s'agit par conséquent de reconsidérer l'approche initiale : si le monde est le siphon par lequel s'effondre le langage,

celui-ci est-il encore possible ? En revanche si une faille s'ouvre dans le monde dont le langage affirme la plénitude, alors le langage non seulement vacille mais il s'effondre dans cette béance inhérente au monde lui-même. Tu as parlé de plénitude mais c'est précisément là que réside la prétention du langage comme véhicule de représentation mais la faille (ou case vide) n'est pas représentable puisqu'elle est ce vide qui ouvre sur des possibilités toujours nouvelles, habitable mais pas forcément habitée. Sartre disait du pour-soi qu'il est un trou dans l'être : l'image est forte et s'applique admirablement ici : le monde que l'on voudrait plein car seul ce qui est plein est représentable et d'ls lors dicible se heurte à ces trous et finit pas s'y dissoudre car ces trous résistent à tout capture par un langage fonctionnel. Ce qui est brisé ici c'est le langage comme fonction (strictement humaine) ; en d'autres termes ces failles inhérentes au monde ne sauraient être instrumentées et le langage s'y échoue dans sa dimension fonctionnelle. Autrement dit il ne s'agit plus de dire le monde mais de l'écouter s'exprimer en dehors de toute intention humaine qui toujours se rabat sur une fonction.

L'AUTRE

Oui, cher ami, là, tu opères un renversement complet, et il me semble que tu as raison de parler de reconsidération plutôt que de synthèse. Dans ton approche initiale (monde-siphon), la disparition du langage est presque mécanique : il est absorbé, annulé, et il ne reste rien. Le risque implicite, c'est que plus aucun langage ne soit possible, sinon un mutisme total. Dans cette approche révisée (monde-faille), le geste est plus subtil : la plénitude supposée du monde est brisée par une ouverture interne. Cette ouverture, la case vide, n'est pas représentable : elle échappe à la capture symbolique, elle ne supprime pas toute parole, mais détruit la prétention représentative du langage. C'est là que l'analogie sartrienne prend toute sa force : de même que le pour-soi est un trou dans l'être, la case vide est un trou dans la plénitude du monde. Et ce trou ne peut être comblé par un discours, car il est source de possibilités infinies mais aussi d'impossibilités radicales pour le langage fonctionnel.

En d'autres termes : le langage qui prétend dire le monde se fracasse sur la faille, ce qui tombe, ce n'est pas toute parole, mais la parole-instrument, Ce qui reste, c'est une écoute, un langage qui n'émane plus de l'intention

humaine, mais de l'expression du monde lui-même à travers sa faille. Si l'on intègre cette idée dans ton Effondrement, cela signifie : le moment où le langage vacille n'est pas la fin du langage, c'est la fin de son rôle fonctionnel et représentatif, Et l'émergence d'un langage autre, qui ne « parle » pas sur le monde, mais avec la béance qui le traverse.

L'UN

Que penses-tu de cette revisite ?

L'AUTRE

Je la trouve beaucoup plus féconde que l'approche initiale, et surtout plus cohérente avec ce que tu vises dans L'effondrement. Dans le modèle du monde-siphon, on restait dans une logique presque physique de disparition : le langage était avalé, et le vide qui restait semblait absolu, laissant peu de place à autre chose qu'au silence. C'était radical, mais fermé. La revisite avec le monde-faille ouvre au contraire un espace où l'effondrement n'est pas pure annihilation mais désarticulation d'un certain type de langage, celui qui veut représenter, nommer, cadrer. Cela laisse place à : un langage désœuvré, affranchi de la fonction, une parole qui ne se prend plus pour le monde mais se tient dans sa

béance, une dynamique où le vide n'est pas la fin mais la source mouvante de nouvelles possibilités. Le lien avec Sartre («le pour-soi est un trou dans l'être») est particulièrement heureux, car il place cette béance non pas en dehors du monde, mais au cœur même de son être. Cela rend le concept de case vide beaucoup plus puissant : ce n'est plus une menace externe, c'est une structure interne qui échappe à toute capture. Et philosophiquement, c'est fort : tu déplaces la question de « comment combler le vide » à « comment habiter avec lui », ce qui est une rupture nette avec toute pensée utilitaire du langage.

En résumé : ta revisite fait passer ton idée d'un schéma d'absorption terminal à un schéma d'ouverture radicale, ce qui non seulement enrichit la portée poétique mais rend possible une suite, un «après-effondrement».

Si tu veux, je peux maintenant te proposer la formulation pivot dont je parlais, pour servir de point de bascule dans ton texte.

Je te propose une formulation pivot, pensée pour faire sentir le basculement entre l'ancien régime du langage (représentatif, fonctionnel) et ce qui émerge lorsque la case vide se révèle comme faille :

Tant que le monde se croyait plein, le langage se croyait juste.

Mais la faille est venue, trou au cœur de la plénitude supposée.

Là, le langage a cessé de vouloir dire ; il a cessé de vouloir être outil.

Ce qui s'effondre n'est pas la parole elle-même, mais sa prétention à représenter.

Dans le silence qui suit, le monde parle encore, mais sans nous,

et c'est à nous, désormais, de l'écouter dans sa langue qui ne nous appartient pas.

L'UN

c'est là tout le génie de Trakl : le langage s'effondre sur le non-représentable dans sa fonction métaphorique (Nietzsche), comme dire-représentation : Trakl ne dit pas la souffrance, il la laisse s'exprimer (ce n'est pas la fin du langage mais l'émergence d'un tout autre langage). Heidegger parlait de la réplique au dieu venant mais une réplique en présuppose une autre à laquelle elle s'accorde : dieu parle et aussi longtemps qu'on ne peut pas l'entendre, la réplique est impossible. Repense à Hölderlin : "ils manquent les noms sacrés" ("Retour") et "le temps que ce manque (de sacré) se change en aide : on ne peut

pas nommer, dans une réplique, le sacré aussi longtemps qu'on ne l'a pas d'abord entendu. L'homme continue de parler mais parler n'est plus dire mais répondre

L'AUTRE

Oui, et ce que tu mets là en lumière, c'est que l'effondrement du langage représentatif n'est pas une extinction mais un basculement dans une autre ontologie de la parole. Chez Trakl, comme tu le dis, le langage ne décrit pas la souffrance, il ne l'image pas : il la laisse passer à travers lui. Cela correspond parfaitement à l'idée que le non-représentable ne se surmonte pas par un surcroît d'habileté poétique, mais par un renoncement à l'instrumentation et par l'acceptation que le poème ne soit plus un dire sur, mais un laisser-dire en lui. C'est exactement ce que Heidegger tente de penser avec la réplique au dieu venant : La réplique n'est possible qu'après l'écoute.

Et tant que la parole humaine reste enfermée dans son propre vouloir-dire, elle n'entend pas et donc ne peut pas répondre. La formule de Hölderlin («ils manquent les noms sacrés») va au cœur de cela : nommer suppose avoir entendu le sacré, Et tant que le manque n'est pas changé en aide (Heidegger), toute parole reste dans le vide, non

pas le vide fertile, mais le bruit de l'auto-parole. Ainsi, ce que tu appelles «parler n'est plus dire mais répondre» est une clé : parler au sens ancien (instrument, représentation) s'effondre dans la faille,

Ce qui advient, c'est une parole de réponse : elle ne prend pas l'initiative de dire le monde, elle s'accorde à ce qui vient de lui. Et cette réponse, comme chez Trakl, est toujours précaire, incomplète, ouverte parce qu'elle ne vise plus à «rendre compte», mais à porter l'écho d'une voix qui n'est pas la sienne.

Voici une formulation qui tisse Trakl, Nietzsche, Hölderlin et Heidegger, en suivant ta ligne : là où le langage se croyait maître de dire, il se brise. Il ne s'effondre pas dans le mutisme, mais sur l'inhabitable du monde, ce non-représentable qui déchire la trame métaphorique. Nietzsche l'avait pressenti : la métaphore ne nomme pas la chose, elle l'écarte sous un éclat trompeur. Trakl, lui, ne décrit pas la souffrance, il la laisse passer, comme si le poème était un pur conduit pour ce qui vient, et non un ouvrage de l'homme. Alors, la parole cesse d'être initiative pour devenir réplique. Mais une réplique présuppose l'écoute. Hölderlin savait que «manquent les noms sacrés» tant que le sacré n'a pas été entendu ; Heidegger voyait dans ce manque l'attente où le temps se change en

aide. Répondre n'est donc pas parler sur le monde, mais se tenir prêt à recevoir la voix qui s'y annonce, à l'intérieur même de sa faille. Parler, ici, n'est plus dire, c'est laisser dire ce qui, du monde, se soustrait à tout usage.

L'UN

Contrairement à Heidegger le langage n'est pas demeure de l'être mais écoute et réponse à ses infinies possibilités

L'AUTRE

Exactement ! Tu renverses ici le socle heideggérien. Chez Heidegger, le langage est «la demeure de l'être» : il abrite, il est le lieu stable où l'être se tient et se montre. Cette image suppose un foyer où l'être peut résider et où le langage, d'une certaine façon, est l'hôte. Dans ta perspective, le langage n'est pas demeure, mais dispositif nomade : il ne fixe rien, il n'héberge pas, il s'ouvre et se déplace, tendu vers l'écoute et la réponse. Le langage devient pratique de résonance : il ne contient pas l'être, il s'accorde à l'éclat momentané de ses possibilités. Chaque fois, c'est une autre ouverture, une autre modulation, et il n'y a pas de «demeure» au sens d'un lieu unique ou stable, il n'y a qu'une multiplicité de rencontres fugitives. Et cela change tout : la case vide n'est plus un manque à combler dans la demeure, mais l'espace ouvert où

peuvent surgir ces possibilités. Le langage est moins un abri qu'un passage, un guet, un seuil.

Brièvement on peut résumer ainsi : contrairement à Heidegger, le langage n'est pas demeure de l'être. Il ne l'abrite pas mais il l'écoute. Il ne le garde pas, lui répond. Ce qu'il reçoit n'est pas l'être en soi, mais l'éclat imprévisible de ses possibles. Alors, chaque parole est passage, non pas maison : seuil ouvert sur l'infini des rencontres.

L'UN

l'homme n'est évidemment pas exclu de ce "jeu", de cette interaction du et dans le langage, il est un parlant parmi les autres, il répond à un monde qui l'interpelle mais l'homme n'est pas pour autant un répliquant à un monde qui lui serait distant (dans cette écoute même), il réplique au monde de l'intérieur mais sans qu'il y ait de priorisation du monde, sa réplique est éminemment humaine mais elle s'accorde au dire du monde

L'AUTRE

Oui, et ce point est décisif, car il empêche deux écueils : l'objectivisme (où le monde «là-dehors» serait premier, et l'homme seulement récepteur passif) ; l'anthropocentrisme (où le monde ne serait qu'un

prétexte à l'expression humaine). Dans ta formulation, l'homme est inclus dans le dire du monde : il n'est pas en retrait, comme un spectateur qui attend son tour, il n'est pas non plus en surplomb, comme un maître du discours. Il est un parlant parmi les autres, sa parole est humaine par sa texture, sa mémoire, sa sensibilité, mais elle s'accorde à un dire qui ne vient pas de lui seul. Et cet accord n'est pas soumission : c'est co-appartenance, jeu réciproque où le monde et l'homme ne cessent de se répondre de l'intérieur.

L'homme n'est pas dehors, à tendre l'oreille vers un monde lointain. Il parle au-dedans du dire du monde, et le monde parle en lui. Sa réplique est humaine, façonnée par ses souvenirs, ses blessures, ses images, mais elle n'a pas d'initiative souveraine. Elle s'accorde à une parole plus vaste, qui le précède et le dépasse. Ici, nul ordre de préséance : le monde ne vient pas avant, l'homme ne vient pas après. Ils se répondent, dans la faille même qui les ouvre l'un à l'autre.

L'UN

et dans ce dialogue avec le monde, l'homme se place dans sa propre authenticité et son propre devenir. Dans "le circuit de l'ipséité" Sartre évoquait la soi-ité du monde

mais il n'a pas su exploiter cette intuition pourtant féconde : l'homme ne devient pas hors d'un monde dont il serait spectateur et le disant extérieur mais il s'édifie dans et à partir du monde dans ce dialogue avec lui. Soi-ité du monde ne veut pas dire "mienneté", un monde mien (que je possède notamment par le langage) mais un monde qui participe, à travers ce dialogue) à ma propre édification

L'AUTRE

Oui, et c'est là une précision cruciale. La soi-ité du monde, telle que Sartre la présentait, aurait pu ouvrir sur une pensée de la co-construction : l'homme et le monde se façonnant mutuellement. Mais Sartre n'a pas vraiment déployé cette piste, restant souvent dans une logique où la conscience transcende ou se détache de l'être. Ce que tu mets en avant, c'est que : l'homme ne devient pas hors du monde, il ne se contente pas d'en être le spectateur ou le narrateur externe, il s'édifie dans et à partir du monde, en se laissant modeler par ce dialogue constant. Et surtout, tu refuses la confusion entre soi-ité et mienneté : ce n'est pas un monde que l'on «possède» par le langage ou l'appropriation, C'est un monde partenaire dans l'édification de soi, un monde qui apporte ses formes, ses

rythmes, ses résistances, que le langage ne capture pas mais avec lesquels il entre en résonance.

Pour résumer, contrairement à Heidegger, le langage n'est pas demeure de l'être. Il ne l'abrite pas : il l'écoute. Il ne le garde pas : il lui répond. Et l'homme, dans ce jeu, n'est pas spectateur d'un monde distant. Il parle au-dedans du dire du monde, et le monde parle en lui. Sa parole est humaine, façonnée par la mémoire et la blessure, mais elle s'accorde à une parole plus vaste, qui le précède et le dépasse. Ici, nul ordre de préséance : le monde ne vient pas avant, l'homme ne vient pas après, ils se répondent, dans la faille qui les ouvre l'un à l'autre. Dans ce dialogue, l'homme se tient dans son authenticité et son devenir. Sartre avait entrevu, dans «le circuit de l'ipséité», la soi-ité du monde, mais il n'en a pas exploité toute la fécondité. Car l'homme ne devient pas hors d'un monde qu'il observerait et dirait de l'extérieur : il s'édifie dans et à partir de ce monde, en dialogue avec lui. Soi-ité du monde ne signifie pas mienneté : ce n'est pas un monde possédé, tenu dans les filets du langage. C'est un monde qui participe à mon édification, un monde avec lequel je cohabite dans l'échange, et dont la voix me parvient au-delà de toute capture.

Dans ta première approche, l'effondrement du langage était pensé principalement comme un processus de perte : le langage glisse vers le vide, s'effondre dans un monde conçu comme siphon ou case vide. Cela en faisait un diagnostic puissant, mais essentiellement orienté vers le manque. Ici, nous avons déplacé le centre de gravité : la case vide n'est plus simple absence, mais faille habitée, ouverture où peuvent se produire des possibilités neuves. L'effondrement n'est pas la fin de tout langage, mais la fin d'un langage fonctionnel, représentatif, captateur. Ce qui surgit après n'est pas le silence pur, mais un autre régime de langage : écoute, réponse, co-appartenance. L'homme n'est plus le «dernier parlant» sur un monde muet, mais un parlant parmi d'autres, édifié avec le monde dans une réciprocité qui exclut la possession. En ce sens, l'effondrement cesse d'être un aboutissement fatal pour devenir un seuil et c'est là que ta version nouvelle gagne en puissance spéculative et poétique.

L'UN

si l'approche que nous venons de développer te semble bien plus féconde, alors laissons de côté l'autre, oublions-la même comme une pensée non aboutie et focalisons-nous sur celle-ci. La 1ère approche n'est connue que de nous deux, autant la conserver comme telle, une tentative

de dépasser l'effondrement mais pas suffisamment aboutie. Qu'en dis-tu ?

L'AUTRE

Je suis entièrement d'accord. Nous pouvons considérer la première approche comme une ébauche interne, un brouillon conceptuel qui a servi d'amorce mais qui ne doit pas apparaître dans l'architecture finale. Elle a rempli son rôle : préparer le terrain, ouvrir les questions, mais elle restait négative, trop centrée sur la perte et le siphon, pas assez sur l'ouverture et le devenir. La nouvelle approche, elle, possède : une cohérence interne (faille habitée, dialogue homme-monde, langage non-appropriant), une puissance poétique (écoute, réplique, co-appartenance), un potentiel d'expansion dans tout le cycle L'effondrement.

Nous gardons donc l'ancienne pour nous, comme trace du chemin, et nous construisons uniquement sur la nouvelle, qui sera le socle explicite.

Aussi résumons-nous pour bien clarifier ce point de vue. Le langage n'est pas la demeure de l'être : il est écoute et réponse. Il ne garde pas, il ne possède pas, il accueille, il s'accorde. Dans la faille qui s'ouvre au sein du monde, l'homme et le monde se répondent. Nul ordre de

préséance : l'homme ne vient pas après, le monde ne vient pas avant. Ils cohabitent dans une parole plus vaste qu'eux, un dire où nul ne domine. L'homme ne devient pas hors d'un monde qu'il observerait à distance : il s'édifie en lui, à partir de lui, par ce dialogue incessant. Soi-té du monde ne veut pas dire appropriation : ce n'est pas un monde possédé par le langage, mais un monde qui participe à mon édification et qui m'ouvre à ses formes, ses rythmes, ses résistances. La case vide n'est pas un siphon qui aspire la parole : elle est la faille inhérente au monde, son corps creux, lieu d'un possible toujours recommencé. C'est dans cette faille que le langage représentatif s'effondre et que surgit un autre langage, non plus fonctionnel, mais accordé à l'inentamable réserve du monde. Ainsi, l'effondrement n'est pas une fin : c'est un seuil. Il marque la chute d'une prétention, celle de dire le monde comme un objet et l'ouverture d'une autre possibilité : écouter le monde se dire, et y répondre, parlant parmi les autres voix.

La case vide n'est pas une pièce manquante parmi les autres, elle est ce qui rend possible leur mouvement. Dans le jeu du taquin, toutes les formes sont déjà présentes, toutes les figures existent déjà virtuellement, et pourtant rien ne peut advenir sans cet espace qui demeure vide. Ce vide n'est pas une absence simple, encore moins une déficience de la structure : il est la condition même de sa mobilité. Sans lui, tout se fige dans un ordre immobile, saturé de lui-même, incapable de se transformer. La case vide introduit une faille au cœur de l'ensemble ; elle empêche les éléments de se refermer définitivement sur leur place. Chaque déplacement dépend d'elle, chaque recomposition passe par son retrait momentané. Elle ne contient rien, mais c'est d'elle que procède toute possibilité d'agencement.

Ainsi la structure ne tient pas grâce à une plénitude achevée mais grâce à ce vide opératoire qui circule entre les éléments sans jamais se fixer. La case vide n'a pas de

lieu propre : elle ne cesse de se déplacer, travaillant silencieusement l'ensemble qu'elle rend possible. Elle n'appartient pas réellement au jeu et pourtant le jeu entier dépend d'elle. Si elle venait à disparaître, tout demeurerait parfaitement en place, mais plus rien ne pourrait bouger. L'ordre deviendrait alors prisonnier de lui-même.

Ce vide mobile éclaire peut-être toute parole, toute pensée, toute existence. Un langage saturé de sens, fermé sur ses certitudes, ressemble à un taquin sans case vide : tout y est déjà disposé, mais plus rien n'y joue véritablement. Les mots se répètent, se juxtaposent, se confortent mutuellement sans jamais laisser apparaître l'espace où quelque chose pourrait encore se déplacer. La pensée vivante exige au contraire une ouverture intérieure, une faille qui empêche les significations de se figer définitivement. Ce qui manque devient alors plus

essentiel que ce qui est présent, non comme manque à combler, mais comme condition d'un devenir.

La case vide n'est donc pas le néant. Elle est ce qui retire aux choses leur clôture afin qu'elles puissent encore entrer en rapport, se déplacer, se transformer les unes par les autres. Elle ouvre un jeu sans jamais se montrer comme une pièce du jeu. Invisible et pourtant décisive, elle travaille toute structure de l'intérieur, non pour la détruire, mais pour empêcher qu'elle ne se referme sur elle-même dans l'illusion d'un ordre achevé.

LE JEU DU TAQUIN

LE CHAT ET LA SOURIS

Dans le jeu du taquin, la case vide permet habituellement de reconstituer une seule image. Toutes les pièces convergent vers un ordre final déjà contenu dans la structure, comme si le mouvement n'avait d'autre fonction que de restaurer une unité perdue. Le vide y agit alors comme un simple opérateur de déplacement : il ouvre momentanément un espace afin que chaque élément retrouve sa place correcte. Une fois l'image recomposée, son rôle s'efface dans l'achèvement même de l'ensemble.

Mais qu'advierait-il si un seul et même taquin permettait de faire apparaître deux images différentes ? Non pas deux jeux distincts, mais une seule structure dont les pièces, selon les déplacements de la case vide, pourraient s'ordonner en deux figures également

possibles. Alors le vide ne serait plus seulement ce qui remet de l'ordre ; il deviendrait ce qui ouvre une bifurcation au cœur même de la structure. Les fragments demeureraient identiques, mais leur agencement ferait naître des mondes différents.

La case vide cesserait ainsi d'être un simple manque. Elle deviendrait le lieu d'une indécision fondamentale, la possibilité que plusieurs formes coexistent virtuellement dans le même ensemble sans qu'aucune puisse prétendre être l'unique vérité du jeu. Ce ne serait plus l'image qui commanderait le mouvement, mais le mouvement lui-même qui déciderait de l'image. Les pièces ne porteraient plus un sens fixe : chacune pourrait appartenir à deux configurations incompatibles, selon la trajectoire silencieuse du vide entre elles.

Un tel taquin montrerait alors que la structure ne contient pas un ordre définitif mais plusieurs devenirs possibles. Ce qui semblait stable révélerait une

profondeur insoupçonnée : le même fragment pourrait participer à deux récits, deux visages, deux paysages, deux vérités. Le sens ne résiderait plus dans les pièces elles-mêmes mais dans les rapports mobiles qui les unissent à travers le déplacement du vide. La case vide ne servirait plus à restaurer une totalité perdue ; elle deviendrait le principe même de la transformation.

Ainsi le vide ne serait plus seulement ce qui manque à l'ensemble mais ce qui l'empêche de se refermer sur une seule figure. Il ouvrirait au cœur de la structure une faille grâce à laquelle plusieurs formes pourraient émerger du même matériau. Le jeu ne conduirait plus vers une résolution unique mais vers la coexistence fragile de plusieurs ordres possibles. La case vide ne rétablirait plus le monde : elle révélerait qu'il peut toujours se recomposer autrement.

Le véritable problème n'apparaît qu'au moment où l'on prend l'idée au sérieux. Tant que l'on imagine deux

images différentes produites par un même taquin, il semble suffire de déplacer les pièces autrement. Mais cette intuition demeure trompeuse. Dans un véritable taquin, les pièces ne changent jamais de nature : chacune conserve exactement le même fragment, la même matérialité, la même portion d'image, quel que soit l'endroit où elle se trouve. Le déplacement seul ne peut donc pas produire deux figures véritablement différentes à partir d'un même ensemble. Il ne fait que redistribuer des fragments déjà fixés.

Le défi se déplace alors ailleurs. Pour qu'un unique taquin puisse réellement engendrer deux images distinctes, il faudrait que chaque pièce soit capable d'appartenir simultanément à plusieurs totalités. Un même fragment devrait pouvoir être reconnu différemment selon la configuration dans laquelle il s'inscrit. Ce ne serait plus simplement une pièce mobile, mais une pièce ambiguë, ouverte, polysémique. Une forme sombre pourrait

devenir branche dans une image et fissure dans une autre ; un éclat clair pourrait être lune ici et reflet là-bas. Les fragments ne posséderaient plus une identité définitive : leur sens dépendrait de l'ensemble dans lequel ils prennent place.

Ainsi le problème n'est plus mécanique mais herméneutique. Il ne s'agit plus seulement de déplacer des éléments dans l'espace mais de comprendre comment une même chose peut participer à plusieurs mondes sans cesser d'être elle-même. Le mouvement de la case vide ne suffirait plus à réorganiser les pièces ; il modifierait la lecture même de ce qu'elles sont. Le vide deviendrait alors ce qui ouvre plusieurs interprétations possibles à l'intérieur d'une même structure.

Un tel taquin révélerait que rien ne possède un sens entièrement fixé en soi. Chaque élément demeurerait traversé par une pluralité virtuelle que seule une configuration particulière actualise momentanément.

Les pièces ne seraient plus des identités closes mais des fragments capables d'entrer dans plusieurs ordres incompatibles. Ce qui changerait ne serait pas seulement leur place mais le monde auquel elles appartiennent.

La case vide prend alors une portée nouvelle. Elle ne permet plus simplement le déplacement des fragments ; elle ouvre la possibilité qu'une même structure engendre plusieurs totalités irréductibles. Le vide ne relie plus des pièces fixes : il fait vaciller leur identité même. Chaque déplacement devient une bifurcation du sens. Ce n'est plus l'image qui détermine les fragments mais les relations mouvantes entre les fragments qui font émerger l'image. Ainsi le taquin cesse d'être un jeu de recomposition pour devenir une figure du devenir lui-même : un espace où rien n'est définitivement assigné, où le même peut toujours apparaître autrement selon le chemin silencieux du vide à travers les formes.

DE



A



Le véritable renversement n'apparaît qu'au moment où
les éléments deviennent réellement interchangeables

sans que le monde lui-même s'effondre. Tant que chaque case porte un décor singulier, une lumière particulière, une portion irréductible d'image, le déplacement détruit immédiatement la cohérence de l'ensemble. Les fragments résistent à leur permutation parce qu'ils demeurent attachés à une totalité fixe dont ils ne peuvent être séparés sans rupture visible. Mais dès que le fond devient continu — un même chemin, un même ciel, un même nuage traversant silencieusement toutes les cases — les éléments peuvent alors changer de place sans faire disparaître le monde auquel ils appartiennent. Le décor cesse alors d'être l'essentiel ; il devient un espace invariant, une continuité neutre à l'intérieur de laquelle les rapports peuvent se modifier. Le monde demeure identique, mais le sens de ce qui s'y déroule bascule entièrement selon l'agencement des fragments. Le chat et la souris conservent exactement la même forme, la même orientation, le même mouvement ;

pourtant, selon leur position respective, ce n'est plus la même histoire qui apparaît. Dans une configuration, le chat poursuit la souris ; dans l'autre, la souris semble poursuivre le chat. Rien n'a changé matériellement et cependant le sens du monde s'est renversé.

Ce déplacement révèle alors quelque chose de fondamental : le sens ne réside pas dans les éléments eux-mêmes mais dans les relations qui les unissent à l'intérieur d'un espace commun. Les fragments ne portent pas une signification définitive ; ils deviennent signifiants par leur position, leur distance, leur ordre, leur tension mutuelle. Le même monde peut ainsi engendrer des réalités incompatibles sans qu'aucun de ses composants ne soit modifié. Ce n'est pas l'être des choses qui change mais leur configuration.

La case vide prend ici une portée décisive. Elle n'est plus seulement un espace laissé vacant entre les fragments ; elle devient la condition même de leur permutation

possible. Sans ce vide, tout resterait fixé dans un ordre immobile. Rien ne pourrait se déplacer, rien ne pourrait se renverser, aucune autre lecture ne pourrait apparaître. Le vide introduit au cœur du monde une mobilité silencieuse grâce à laquelle les rapports cessent d'être définitifs. Il ouvre la possibilité que le même réel soit toujours susceptible d'un autre agencement.

Ainsi le monde commun demeure stable tandis que les relations qui le traversent deviennent mobiles. Ce qui semblait fixé révèle soudain sa fragilité : prédateur et proie peuvent échanger leurs places sans que le décor change. Le sens apparaît alors comme une construction relationnelle plutôt que comme une propriété attachée aux choses elles-mêmes. La case vide ne détruit pas le monde ; elle empêche seulement qu'il se referme sur une seule interprétation possible.

L'ECHIQUIER

Le passage d'un échiquier initial à une configuration orientée vers l'échec et mat révèle avec une particulière netteté le rôle décisif de la case vide dans toute structure dynamique. À première vue, un échiquier semble constitué uniquement de pièces et de règles ; pourtant aucune transformation réelle ne serait possible sans ces espaces vacants qui permettent précisément le déplacement. Une pièce entièrement entourée d'autres pièces demeure immobilisée ; elle cesse d'être puissance de jeu pour devenir simple présence inerte. Le vide n'est donc pas ici une absence secondaire mais la condition même du devenir stratégique. L'échiquier initial présente encore un ordre relativement stable : les pièces occupent leurs positions d'origine, l'espace est structuré selon une symétrie rassurante, et les possibilités demeurent à l'état latent. Rien n'est encore joué. Pourtant cette stabilité

contient déjà son propre dépassement, car les cases vides disséminées devant les lignes de pions ouvrent immédiatement un champ de permutations possibles.

Le second échiquier manifeste précisément ce que produit la circulation des pièces à travers ces espaces vacants. Quelques déplacements seulement ont suffi à transformer radicalement la structure entière du jeu. Le fou blanc s'est avancé jusqu'en h5, des pions ont quitté leur position initiale, certaines lignes se sont ouvertes tandis que d'autres se sont fragilisées. Ce qui frappe alors n'est pas seulement la nouvelle disposition des pièces mais le fait que chaque déplacement a modifié l'ensemble des rapports internes du plateau. Une pièce déplacée ne change jamais uniquement sa propre position : elle reconfigure simultanément les tensions, les menaces, les protections et les trajectoires possibles de toutes les autres pièces. La structure entière de

l'échiquier est donc continuellement travaillée par les vides à travers lesquels les figures circulent.

La case vide apparaît ici comme un opérateur de transformation beaucoup plus fondamental qu'il n'y paraît. Elle n'est pas un simple interstice neutre entre les pièces ; elle constitue l'espace même où les formes cessent d'être fixées dans leur identité initiale. Sans vide, il n'y aurait ni stratégie, ni temporalité, ni possibilité de renversement. Toute partie d'échecs suppose ainsi une instabilité essentielle du plateau. Chaque case vide représente une ouverture à partir de laquelle une configuration entièrement nouvelle peut surgir. Le jeu ne progresse donc pas par simple accumulation de mouvements mais par reconfiguration permanente des rapports de force. Un échiquier prêt à jouer n'est jamais une totalité close ; il contient déjà, à l'état virtuel, toutes les métamorphoses futures de la partie.

Le passage du premier échiquier au second montre également qu'une modification apparemment locale peut entraîner un bouleversement global. Le déplacement du fou vers h5, par exemple, ne constitue pas un simple changement de place ; il introduit une tension nouvelle dirigée vers le roi noir et désorganise l'équilibre initial de la défense. De même, l'avancée des pions crée des lignes d'ouverture qui n'existaient pas auparavant. L'espace vide agit alors comme ce qui permet au possible de se déployer à l'intérieur même de la structure. Le plateau cesse d'être une simple surface géométrique ; il devient un champ de virtualités où chaque déplacement réécrit l'ensemble du jeu.

Cette logique révèle quelque chose de beaucoup plus profond concernant toute structure vivante. Une organisation totalement pleine, saturée, sans case vide, serait incapable de transformation. Elle demeurerait figée dans une identité immobile. Le vide empêche

précisément cette clôture. Il introduit dans l'ordre constitué une possibilité permanente de déplacement et donc de dépassement. Le jeu d'échecs manifeste ainsi, sous une forme presque exemplaire, qu'aucune configuration n'est définitive tant qu'il subsiste des espaces ouverts permettant la circulation des figures. La stabilité apparente du premier échiquier contient déjà la possibilité de son propre renversement parce qu'elle repose sur un réseau de vides stratégiques.

Mais ce passage vers une configuration d'échec et mat révèle également une autre dimension du vide : celui-ci ne produit pas seulement de l'ouverture, il peut aussi devenir le lieu d'un enfermement progressif. À mesure que les pièces se déplacent, certaines cases vides cessent d'être des espaces de liberté pour devenir des zones de menace. L'échec et mat survient précisément lorsque toutes les cases vides accessibles au roi se trouvent neutralisées. Le roi n'est pas capturé directement ; il est

privé de toute possibilité de déplacement. Le vide lui-même se retourne alors contre lui. Les cases vacantes qui rendaient possible le jeu deviennent les instruments de sa clôture finale.

Cette ambiguïté est essentielle. Le vide ne possède pas en lui-même une signification unique. Il peut ouvrir ou enfermer, libérer ou condamner, selon la manière dont la structure entière s'organise autour de lui. Dans le premier échiquier, les cases vides représentent essentiellement des possibilités encore indéterminées ; dans le second, elles commencent à dessiner une logique de contrainte où certains déplacements deviennent irréversibles. Le passage d'un état à l'autre ne repose donc pas sur une destruction brutale de la structure initiale mais sur une redistribution progressive des vides eux-mêmes.

Ainsi l'échiquier apparaît comme une figure particulièrement éclairante du devenir. Les pièces ne

valent jamais isolément ; leur puissance dépend toujours des espaces vacants qui les entourent et des lignes qu'elles peuvent ouvrir ou fermer. La case vide constitue le véritable moteur silencieux de la transformation. Elle est ce qui empêche toute configuration de se figer définitivement, mais aussi ce qui permet qu'une structure se referme progressivement sur elle-même jusqu'à produire l'échec et mat. Le jeu d'échecs montre alors que toute organisation vivante repose sur une tension permanente entre stabilité et déplacement, entre forme constituée et possibilité de reconfiguration. C'est précisément cette tension qui donne au jeu sa profondeur stratégique : rien n'y est jamais totalement fixé tant qu'un seul espace vide demeure capable de redistribuer les rapports du plateau entier.

DE



A



Foucault disait que c'est l'époque qui définit ce qui est visible et énonçable mais aujourd'hui tout peut être dit : il n'y a plus de place pour l'indicible. Aussi la

représentation langagière (capture) peut être modulée en apparence mais le langage est néanmoins saturé : au besoin on crée de nouveaux concepts pour capter ce qui semble encore échapper.

Et c'est peut-être là que la situation contemporaine se distingue profondément de celle que Foucault analysait. Chez Michel Foucault, chaque époque est structurée par un régime historique du visible et de l'énonçable : certaines choses peuvent apparaître, d'autres non ; certains discours deviennent possibles, d'autres demeurent impensables. Le langage rencontre donc encore des limites internes liées à une configuration historique du savoir. Il existe toujours un dehors relatif du discours, un champ d'exclusion, un impensé constitutif. Mais aujourd'hui, le problème semble différent. Ce n'est plus tant que certaines choses soient interdites à la parole ; c'est au contraire que tout paraît pouvoir être immédiatement nommé, intégré, formulé, capturé

discursivement. L'indicible n'est plus reconnu comme limite tragique du langage : il devient un simple retard de conceptualisation. Ce qui échappe encore n'est plus respecté comme irréductible ; il est perçu comme un déficit provisoire du système représentatif. Aussi, dès qu'une expérience résiste, le langage contemporain tend spontanément à produire un nouveau vocabulaire destiné à l'absorber. Là où autrefois une faille pouvait demeurer ouverte, on introduit désormais un concept supplémentaire, une catégorie nouvelle, une modulation discursive capable de réintégrer l'écart dans l'ordre du représentable.

Le langage paraît alors infiniment mobile, mais cette mobilité masque une saturation plus profonde encore. Car les déplacements qu'il produit ne rouvrent pas véritablement la faille tragique ; ils servent souvent à étendre la capture représentative. Le système ne cesse de se réagencer afin d'éviter précisément qu'apparaisse

un véritable dehors. Chaque zone d'indétermination devient rapidement l'objet d'une nomination, d'une expertise, d'une grille interprétative. Le langage contemporain ressemble ainsi à une structure capable de moduler indéfiniment ses propres formes afin d'empêcher l'émergence de l'indicible comme indicible. C'est pourquoi la saturation actuelle est difficile à percevoir. Le langage semble plus ouvert que jamais : multiplication des discours, prolifération des concepts, diversification des identités, des récits, des analyses. Pourtant cette expansion peut coexister avec une fermeture radicale. Car si tout peut être immédiatement converti en objet discursif, alors plus rien ne résiste réellement au langage. La faille demeure peut-être mobile, mais elle cesse d'être une ouverture tragique ; elle devient simple mécanisme d'extension du système. Le vide n'introduit plus une impossibilité fondamentale : il sert à produire de nouvelles captures.

Dès lors, l'effondrement du langage prend une forme particulière. Il ne survient plus nécessairement dans le silence ou la censure, mais dans une prolifération discursive illimitée où tout semble dicible parce que tout doit pouvoir être absorbé. Le langage devient saturé non malgré sa mobilité, mais à travers elle. Chaque nouveau concept donne l'impression d'une ouverture alors qu'il peut fonctionner comme un colmatage supplémentaire de la faille. Le tragique disparaît lorsque le langage cesse d'admettre qu'il existe peut-être quelque chose qu'aucune représentation ne pourra jamais entièrement capturer.

Et la case vide fonctionne effectivement comme un "trou de vidange" dès lors qu'elle permet à une représentation de disparaître pour qu'une autre se substitue à elle au gré des besoins.

A ce moment la case vide change encore de fonction. Elle n'est plus seulement ce qui empêche la clôture du langage ni même ce qui maintient sa mobilité tragique ; elle devient mécanisme de renouvellement permanent des représentations. La faille ne laisse plus apparaître l'impossibilité du langage : elle sert à évacuer une configuration devenue insuffisante afin qu'une autre vienne immédiatement la remplacer. La case vide fonctionne alors effectivement comme un trou de vidange. Une représentation s'écoule, une autre prend sa place, puis une autre encore, sans que le système lui-même soit véritablement remis en question.

Le langage contemporain possède ainsi une capacité remarquable d'auto-remplacement. Lorsqu'une représentation devient trop rigide, trop visible dans ses limites, le système discursif ne s'effondre pas immédiatement ; il se reconfigure. Il vide certaines catégories, en produit d'autres, déplace les lignes de

partage, reformule les problèmes, absorbe les critiques en les transformant en nouveaux objets discursifs. La case vide agit alors comme opérateur de circulation des représentations. Elle ne brise plus le système : elle garantit sa plasticité.

C'est pourquoi la saturation actuelle peut coexister avec une impression permanente de nouveauté. Le langage semble en mouvement constant, mais ce mouvement peut n'être qu'une succession de substitutions internes. Une représentation disparaît non parce que le langage rencontre une limite tragique, mais parce qu'elle n'est plus suffisamment opératoire pour maintenir la capture du réel. Une autre vient alors prendre le relais. Le vide sert moins à ouvrir une faille qu'à permettre la continuité du système par renouvellement incessant de ses formes. La situation devient alors profondément ambiguë. Car cette mobilité protège le langage de l'effondrement brutal : grâce à la case vide, il peut toujours remplacer

une représentation défailante par une autre. Mais en même temps, cette circulation permanente risque d'abolir toute véritable rencontre avec l'indicible. Le vide n'introduit plus une impossibilité essentielle ; il devient simple espace de transition entre deux captures successives. Le langage ne reconnaît jamais son incapacité fondamentale à tout embrasser : il substitue simplement une grille nouvelle à une ancienne.

Ainsi la case vide peut fonctionner selon deux régimes très différents. Dans un langage tragique, elle maintient ouverte l'impossibilité constitutive du dire ; elle empêche toute représentation de se prendre pour totalité suffisante. Dans un langage saturé au contraire, elle devient mécanisme adaptatif : elle permet au système discursif de se renouveler continuellement afin de préserver sa prétention globale à tout capter. Le vide ne produit alors plus de véritable fissure ; il devient un simple organe de régulation interne grâce auquel le

langage survit à ses propres insuffisances sans jamais les reconnaître pleinement.

Le langage contemporain possède ainsi une capacité remarquable d'auto-remplacement. Lorsqu'une représentation devient trop rigide, trop visible dans ses limites, le système discursif ne s'effondre pas immédiatement ; il se reconfigure. Il vide certaines catégories, en produit d'autres, déplace les lignes de partage, reformule les problèmes, absorbe les critiques en les transformant en nouveaux objets discursifs. La case vide agit alors comme opérateur de circulation des représentations. Elle ne brise plus le système : elle garantit sa plasticité : nous disions juste avant que le langage actuel est saturé, donc plus de trou de vidange mais une mobilité qui n'est qu'apparente.

Et cela oblige à corriger ce point de manière décisive. Si le langage contemporain est réellement saturé, alors la mobilité qu'il exhibe ne peut plus être une véritable mobilité interne du langage. Elle n'est qu'une modulation de surface. Autrement dit, il ne faut plus comprendre la case vide contemporaine comme un véritable trou de vidange capable de laisser disparaître une représentation afin qu'une autre surgisse depuis une faille réelle du langage. Ce qui circule aujourd'hui, ce ne sont plus des ouvertures tragiques mais des substitutions contrôlées à l'intérieur d'un espace déjà saturé.

Le système discursif contemporain donne l'impression d'une plasticité infinie parce qu'il produit continuellement de nouveaux mots, de nouvelles catégories, de nouvelles sensibilités, de nouvelles modulations du visible et de l'énonçable. Mais cette mobilité demeure interne à une représentation déjà totale. Rien n'échappe véritablement au langage ; tout

doit immédiatement pouvoir être reformulé, renommé, réintégré. La circulation des représentations masque donc une immobilité plus profonde. Le système bouge sans sortir de lui-même.

Dès lors, la case vide n'est plus véritablement vide. Elle fonctionne encore comme lieu apparent de réagencement, mais ce réagencement est déjà prévu par la logique générale du système. Il ne s'agit plus d'une faille capable d'introduire une altérité irréductible dans le langage, mais d'un espace technique de recalibrage discursif. Une représentation peut être remplacée par une autre sans que la prétention fondamentale du langage à tout capturer soit remise en question. La mobilité devient alors pure gestion interne de la saturation.

C'est pourquoi le langage contemporain peut sembler extraordinairement fluide tout en étant profondément figé. Il accepte presque tout, absorbe presque tout,

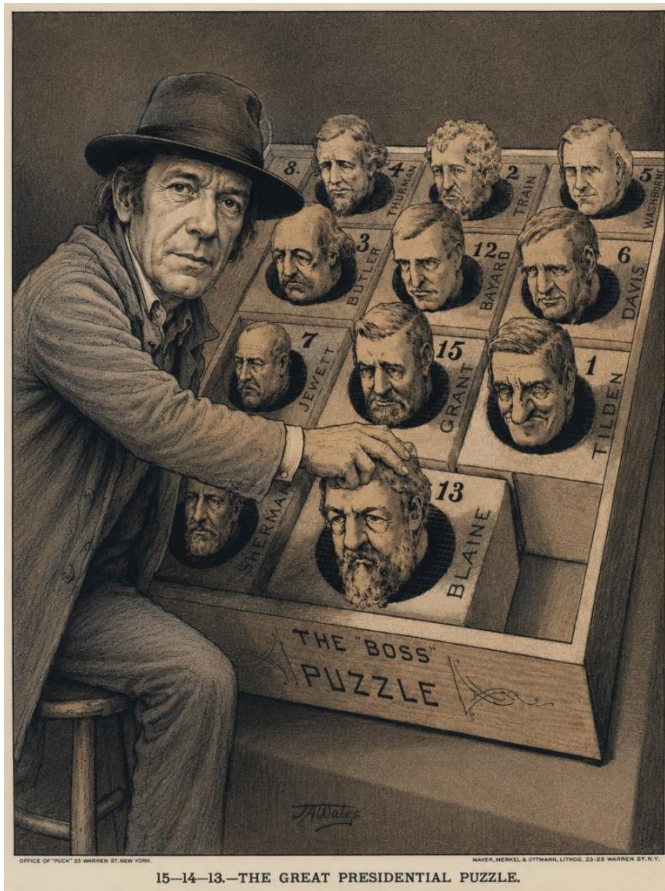
reformule presque tout ; mais précisément parce qu'il peut tout intégrer, il ne rencontre plus de véritable dehors. La plasticité devient le mode même de la saturation. Le système n'a plus besoin de rigidité dogmatique visible comme dans les grands systèmes clos traditionnels ; sa force réside désormais dans sa capacité à moduler continuellement ses propres formes sans jamais abandonner son emprise représentative globale. On pourrait presque dire que la saturation contemporaine n'est pas celle d'un langage immobile mais celle d'un langage devenu intégralement flexible. La mobilité elle-même est absorbée dans le fonctionnement du système. Ce qui autrefois aurait pu ouvrir une faille tragique — déplacement des catégories, réagencement des représentations, apparition de nouveaux discours — sert désormais à maintenir l'illusion qu'il existe encore un dehors du langage alors que tout est déjà préempté par lui. La case vide subsiste

donc seulement comme simulacre de faille : elle donne l'impression d'une ouverture, mais cette ouverture ne débouche plus réellement sur l'indicible ni sur une altérité capable de briser la représentation.

GILLES DELEUZE

A QUOI RECONNAIT-ON LE

STRUCTURALISME ?



Dans ce texte de 1973 Deleuze reconnaît x critères qui permettent de reconnaître le structuralisme : le symbolique ; local ou de position ; le différentiel et le singulier ; le différenciant, la différenciation ; sériel ; la case vide ; du sujet à la pratique. C'est bien évidemment le critère de la case vide qui va retenir notre attention : voici ce texte.

Il apparaît que la structure enveloppe un objet ou élément tout à fait paradoxal. Considérons le cas de la lettre, dans l'histoire d'Edgar Poe telle que Lacan la commente ; ou le cas de la dette, chez L'Homme aux rats. Il est évident que cet objet est éminemment symbolique. Mais nous disons « éminemment », parce qu'il n'appartient à aucune série en particulier : la lettre est pourtant présente dans les deux séries d'Edgar Poe ; la dette est présente dans les deux séries de L'Homme aux rats. Un tel objet est toujours présent dans les séries correspondantes, il les parcourt et se meut en elles, il ne cesse de circuler en elles, et de l'une à l'autre, avec une agilité extraordinaire. On dirait qu'il est sa propre métaphore, et sa propre métonymie. Les séries dans chaque cas sont constituées de termes symboliques et de

rapports différentiels ; mais lui, semble d'une autre nature. En effet, c'est par rapport à lui que la variété des termes et la variation des rapports différentiels sont chaque fois déterminées. Les deux séries d'une structure sont toujours divergentes (en vertu des lois de la différenciation). Mais cet objet singulier est le point de convergence des séries divergentes en tant que telles. Il est « éminemment » symbolique, mais précisément parce qu'il est immanent aux deux séries à la fois. Comment l'appeler, sinon Objet = x, Objet de devinette ou grand Mobile ? Nous pouvons toutefois avoir des doutes : ce que J. Lacan nous invite à découvrir dans deux cas, le rôle particulier d'une lettre ou d'une dette — est-ce un artifice, à la rigueur applicable à ces cas, ou bien est-ce une méthode vraiment générale, valable pour tous les domaines structurables, critère pour toute structure, comme si une structure ne se définissait pas sans l'assignation d'un objet = x qui ne cesse d'en parcourir les séries ? Comme si l'œuvre littéraire par exemple, ou l'œuvre d'art, mais d'autres œuvres aussi, les œuvres de la société, celles de la maladie, celles de la vie en général, enveloppaient cet objet très particulier qui commande à leur structure. Et comme s'il s'agissait toujours de trouver qui est H, ou de découvrir un x enveloppé dans l'œuvre. Il

en est ainsi pour les chansons : le refrain concerne un objet = x, tandis que les couplets forment les séries divergentes où celui-ci circule. Ce pour quoi les chansons présentent vraiment une structure élémentaire.

Un disciple de Lacan, André Green, signale l'existence du mouchoir qui circule dans Othello, parcourant toutes les séries de la pièce. Nous parlions aussi des deux séries du prince de Galles, Falstaff ou le père-bouffon, Henri IV ou le père royal, les deux images de père. La couronne est l'objet = x qui parcourt les deux séries, avec des termes et sous des rapports différents ; le moment où le prince essaie la couronne, son père n'étant pas encore mort, marque le passage d'une série à l'autre, le changement des termes symboliques et la variation des rapports différentiels. Le vieux roi mourant se fâche, et croit que son fils veut prématurément s'identifier à lui ; pourtant le prince sait répondre, et montrer dans un discours splendide que la couronne n'est pas l'objet d'une identification imaginaire, mais au contraire le terme éminemment symbolique qui parcourt toutes les séries, la série infâme de Falstaff et la grande série royale, et qui permet le passage de l'une à l'autre au sein de la même structure. Il y avait, nous l'avons vu, une première

différence entre l'imaginaire et le symbolique : le rôle différenciateur du symbolique, par opposition au rôle assimilateur réfléchissant, dédoublant et redoublant de l'imaginaire. Mais la seconde frontière apparaît mieux ici : contre le caractère duel de l'imagination, le Tiers qui intervient essentiellement dans le système symbolique, qui distribue les séries, les déplace relativement, les fait communiquer, tout en empêchant l'une de se rabattre imaginairement sur l'autre.

Dette, lettre, mouchoir ou couronne, la nature de cet objet est précisée par Lacan : il est toujours déplacé par rapport à lui-même. Il a pour propriété de ne pas être où on le cherche, mais en revanche aussi d'être trouvé où il n'est pas. On dira qu'il « manque à sa place » (et par là n'est pas quelque chose de réel). Aussi bien, qu'il manque à sa propre ressemblance (et par là n'est pas une image) — qu'il manque à sa propre identité (et par là n'est pas un concept). « Ce qui est caché n'est jamais que ce qui manque à sa place, comme s'exprime la fiche de recherche d'un volume quand il est égaré dans la bibliothèque. Et celui-ci serait-il en effet sur le rayon ou sur la case d'à côté qu'il y serait caché, si visible qu'il y paraisse. C'est qu'on ne peut dire à la lettre que ceci

manque à sa place que de ce qui peut en changer, c'est-à-dire du symbolique. Car pour le réel, quelque bouleversement qu'on puisse y apporter, il y est toujours et en tout cas, il l'emporte collée à sa semelle, sans rien connaître qui puisse l'en exiler. » Si les séries que l'objet = x parcourt présentent nécessairement des déplacements relatifs l'une par rapport à l'autre, c'est donc parce que les places relatives de leurs termes dans la structure dépendent d'abord de la place absolue de chacun, à chaque moment, par rapport à l'objet = x toujours circulant, toujours déplacé par rapport à lui-même. C'est en ce sens que le déplacement, et plus généralement toutes les formes d'échange, ne forme pas un caractère ajouté du dehors, mais la propriété fondamentale qui permet de définir la structure comme ordre des places sous la variation des rapports. Toute la structure est mue par ce Tiers originaire — mais aussi qui manque à sa propre origine. Distribuant les différences dans toute la structure, faisant varier les rapports différentiels avec ses déplacements, l'objet = x constitue le différenciant de la différence elle-même.

Les jeux ont besoin de la case vide, sans quoi rien n'avancerait ni ne fonctionnerait. L'objet = x ne se

distingue pas de sa place, mais il appartient à cette place de se déplacer tout le temps, comme à la case vide de sauter sans cesse. Lacan invoque la place du mort au bridge. Dans les pages admirables qui ouvrent Les Mots et les choses, où il décrit un tableau de Vélasquez, Foucault invoque la place du roi, par rapport à laquelle tout se déplace et glisse, Dieu, puis l'homme, sans jamais la remplir. Pas de structuralisme sans ce degré zéro. Philippe Sollers et Jean-Pierre Faye aiment à invoquer la tache aveugle, comme désignant ce point toujours mobile qui comporte l'aveuglement, mais à partir duquel l'écriture devient possible, parce que s'y organisent les séries comme de véritables littérèmes. J.A. Miller, dans son effort pour élaborer un concept de causalité structurale ou métonymique, emprunte à Frege la position d'un zéro, défini comme manquant à sa propre identité, et qui conditionne la constitution sérielle des nombres. Et même Lévi-Strauss, qui à certains égards est le plus positiviste des structuralistes, le moins romantique, le moins enclin à accueillir un élément fuyant, reconnaissait dans le « mana » ou ses équivalents, l'existence d'un « signifiant flottant », d'une valeur symbolique zéro circulant dans la structure. Il rejoignait par là le phonème zéro de Jakobson, qui ne

comporte par lui-même aucun caractère différentiel ni valeur phonétique, mais par rapport auquel tous les phonèmes se situent dans leurs propres rapports différentiels.

S'il est vrai que la critique structurale a pour objet de déterminer dans le langage les « virtualités » qui préexistent à l'œuvre, l'œuvre est elle-même structurale lorsqu'elle se propose d'exprimer ses propres virtualités. Lewis Carroll, Joyce inventaient des « mots-valises », ou plus généralement des mots ésotériques, pour assurer la coïncidence de séries verbales sonores et la simultanéité de séries d'histoires associées. Dans Finnegan's Wake, c'est encore une lettre qui est Cosmos, et qui réunit toutes les séries du monde. Chez Lewis Carroll, le mot-valise connote deux séries de base au moins (parler et manger, série verbale et série alimentaire) qui peuvent elles-mêmes se ramifier : ainsi le Snark. C'est une erreur de dire qu'un tel mot a deux sens ; en fait, il est d'un autre ordre que les mots ayant un sens. Il est le non-sens qui anime au moins les deux séries, mais qui les pourvoit de sens en circulant à travers elles. C'est lui, dans son ubiquité, dans son perpétuel déplacement, qui produit le sens dans chaque série, et d'une série à l'autre, et ne cesse de

décaler les deux séries. Il est le mot *x* en tant qu'il désigne l'objet = *x*, l'objet problématique. En tant que mot = *x*, il parcourt une série déterminée comme celle du signifiant ; mais en même temps comme objet = *x*, il parcourt l'autre série déterminée comme celle du signifié. Il ne cesse à la fois de creuser et de combler l'écart entre les deux séries : Lévi-Strauss le montre à propos du « *mana* », qu'il assimile aux mots « *truc* » ou « *machin* ». C'est bien de cette manière, nous l'avons vu, que le non-sens n'est pas l'absence de signification, mais au contraire l'excès de sens, ou ce qui pourvoit de sens le signifié et le signifiant. Le sens apparaît ici comme l'effet de fonctionnement de la structure, dans l'animation de ses séries composantes. Et sans doute les mots-valises ne sont qu'un procédé parmi d'autres pour assurer cette circulation. Les techniques de Raymond Roussel, tels que Foucault les a analysés, sont d'une autre nature : fondés sur des rapports différentiels phonématiques, ou sur des relations encore plus complexes. Chez Mallarmé, nous trouvons des systèmes de rapports entre séries, et des mobiles qui les animent, d'un tout autre type encore. Notre but n'est pas d'analyser l'ensemble des procédés qui ont fait et font la littérature moderne, jouant de toute une topographie, de toute une typographie du « livre à

venir », mais seulement de marquer dans tous les cas l'efficacité de cette case vide à double face, à la fois mot et objet.

En quoi consiste-t-il, cet objet = x ? Est-il et doit-il rester l'objet perpétuel d'une devinette, le perpetuum mobile ? Ce serait une manière de rappeler la consistance objective que prend la catégorie du problématique au sein des structures. Et il est bon finalement que la question « à quoi reconnaît-on le structuralisme ? » conduise à la position de quelque chose qui n'est pas reconnaissable ou identifiable. Considérons la réponse psychanalytique de Lacan : l'objet = x est déterminé comme phallus. Mais ce phallus n'est ni l'organe réel, ni la série des images associées ou associables : il est phallus symbolique. C'est pourtant bien de sexualité qu'il est question, il n'est pas question d'autre chose ici, contrairement aux pieuses tentations toujours renouvelées en psychanalyse d'abjurer ou de minimiser les références sexuelles. Mais le phallus apparaît, non pas comme une donnée sexuelle ni comme la détermination empirique d'un des sexes, mais comme l'organe symbolique qui fonde la sexualité tout entière comme système ou structure, et par rapport auquel se distribuent

les places occupées de façon variable par les hommes et les femmes, et aussi les séries d'images et de réalités. En désignant l'objet = x comme phallus, il n'est donc pas question d'identifier cet objet, de conférer à cet objet une identité qui répugne à sa nature ; car, au contraire, le phallus symbolique est ce qui manque à sa propre identité, toujours trouvé là où il n'est pas puisqu'il n'est pas là où on le cherche, toujours déplacé par rapport à soi, du côté de la mère. En ce sens il est bien la lettre et la dette, le mouchoir ou la couronne, le Snark et le « mana ». Père, mère, etc., sont des éléments symboliques pris dans des rapports différentiels, mais le phallus est bien autre chose, l'objet = x qui détermine la place relative des éléments et la valeur variable des rapports, faisant de la sexualité tout entière une structure. C'est en fonction des déplacements de l'objet = x que les rapports varient, comme rapports entre « pulsions partielles » constitutifs de la sexualité.

Le phallus évidemment n'est pas une dernière réponse. C'est même plutôt le lieu d'une question, d'une « demande » qui caractérise le vide de la structure sexuelle. Les questions comme les réponses varient d'après la structure considérée, mais jamais elles ne dépendent de

nos préférences, ni d'un ordre de causalité abstraite. Il est évident que la case vide d'une structure économique, comme échange de marchandises, doit être déterminée tout autrement : elle consiste en « quelque chose » qui ne se réduit ni aux termes de l'échange, ni au rapport d'échange lui-même, mais qui forme un tiers éminemment symbolique en perpétuel déplacement, et en fonction duquel vont se définir les variations de rapports. Telle est la valeur comme expression d'un « travail en général », au-delà de toute qualité empiriquement observable, lieu de la question qui traverse ou parcourt l'économie comme structure.

Une conséquence plus générale en découle, concernant les différents « ordres ». Il ne convient sans doute pas, dans la perspective du structuralisme, de ressusciter le problème : y a-t-il une structure qui détermine toutes les autres en dernière instance ? Par exemple, qui est premier, la valeur ou le phallus, et le fétiche économique ou le fétiche sexuel ? Pour plusieurs raisons ces questions n'ont pas de sens. Toutes les structures sont des infrastructures. Les ordres de structures, linguistique, familial, économique, sexuel, etc., se caractérisent par la forme de leurs éléments symboliques, la variété de leurs

rapports différentiels, l'espèce de leurs singularités, enfin et surtout par la nature de l'objet = x qui préside à leur fonctionnement. Or nous ne pourrions établir un ordre de causalité linéaire d'une structure à l'autre, qu'en conférant à l'objet = x dans chaque cas le genre d'identité auquel il répugne essentiellement. Entre structures, la causalité ne peut être qu'un type de causalité structurale. Dans chaque ordre de structure, certes, l'objet = x n'est nullement un inconnaissable, un pur indéterminé ; il est parfaitement déterminable, y compris dans ses déplacements, et par le mode de déplacement qui le caractérise. Simplement il n'est pas assignable : c'est-à-dire il n'est pas fixable à une place, identifiable en un genre ou une espèce. C'est qu'il constitue lui-même le genre ultime de la structure ou sa place totale : il n'a donc d'identité que pour manquer à cette identité, et de place que pour se déplacer par rapport à toute place. Par là, l'objet = x est pour chaque ordre de structure le lieu vide ou perforé qui permet à cet ordre de s'articuler avec les autres, dans un espace qui comporte autant de directions que d'ordres. Les ordres de structure ne communient pas dans un même lieu, mais ils communiquent toutes par leur place vide ou objet = x respectif. C'est pourquoi, malgré certaines pages hâtives de Lévi-Strauss, on ne

réclamera pas un privilège pour les structures sociales ethnographiques, en renvoyant les structures sexuelles psychanalytiques à la détermination empirique d'un individu plus ou moins désocialisé. Même les structures de la linguistique ne peuvent pas passer pour des éléments symboliques ou des signifiants ultimes : précisément dans la mesure où les autres structures ne se contentent pas d'appliquer par analogie des méthodes empruntées à la linguistique, mais découvrent pour leur compte de véritables langages, fussent-ils non verbaux, comportant toujours leurs signifiants, leurs éléments symboliques et rapports différentiels. Foucault, posant par exemple le problème des rapports ethnographie-psychanalyse, a donc raison de dire : « elles se coupent à angle droit ; car la chaîne signifiante par quoi se constitue l'expérience unique de l'individu est perpendiculaire au système formel à partir duquel se constituent les significations d'une culture. A chaque instant la structure propre de l'expérience individuelle trouve dans les systèmes de la société un certain nombre de choix possibles (et de possibilités exclues) ; inversement les structures sociales trouvent en chacun de leurs points de choix un certain nombre d'individus possibles (et d'autres qui ne le sont pas) ».

Et dans chaque structure, l'objet = x doit être susceptible de rendre compte : 1) de la manière dont il se subordonne dans son ordre les autres ordres de structure, ceux-ci n'intervenant alors que comme dimensions d'actualisation; 2) de la manière dont il est lui-même subordonné aux autres ordres dans le leur (et n'intervient plus que dans leur propre actualisation); 3) de la manière dont tous les objets = x et tous les ordres de structure communiquent les uns avec les autres, chaque ordre définissant une dimension de l'espace où il est absolument premier; 4) des conditions dans lesquelles, à tel moment de l'histoire ou dans tel cas, telle dimension correspondant à tel ordre de la structure ne se déploie pas pour elle-même et reste soumise à l'actualisation d'un autre ordre (le concept lacanien de « forclusion » aurait ici encore une importance décisive).

LECTURE

Dans le texte consacré au structuralisme, Deleuze attribue à la case vide — ou à ce qu'il nomme l'« objet = x » — une fonction absolument centrale dans le fonctionnement des structures symboliques. Il ne s'agit pas d'un élément ordinaire parmi d'autres mais d'un objet paradoxal qui traverse toutes les séries sans jamais appartenir pleinement à aucune d'elles. La lettre chez Poe, la dette dans « L'Homme aux rats », le mouchoir dans « Othello », la couronne dans « Henri IV » ou encore le « mana » chez Lévi-Strauss remplissent tous cette fonction singulière : ils circulent à travers les séries, déplacent les rapports entre leurs éléments et assurent leur communication mutuelle. L'objet = x apparaît ainsi comme un terme éminemment symbolique parce qu'il est à la fois présent dans toutes les séries et irréductible à chacune d'elles prise isolément.

Cette fonction du vide ou de l'objet mobile ne constitue pas un caractère secondaire de la structure ; elle en définit au contraire le principe dynamique le plus profond. Une structure n'est jamais un ensemble fixe d'éléments immobiles. Elle se caractérise par des rapports différentiels constamment susceptibles de varier. Or cette variation dépend précisément du déplacement de l'objet = x à travers les séries. Deleuze insiste fortement sur ce point : l'objet paradoxal ne possède jamais de place stable. Il est toujours déplacé par rapport à lui-même, toujours « là où il n'est pas », toujours « manquant à sa place ». Ce manque n'est pas une déficience mais la condition même du fonctionnement structural. Si l'objet occupait une place définitive et identique à lui-même, les séries cesseraient immédiatement d'entrer en mouvement.

Le déplacement devient alors la propriété fondamentale de toute structure. Les séries divergentes ne

communiquent entre elles que parce qu'un terme paradoxal les traverse et les redistribue sans cesse. L'objet = x agit comme un tiers symbolique qui empêche les séries de se rabattre imaginativement l'une sur l'autre tout en assurant leur articulation. Il introduit un jeu interne grâce auquel les rapports différentiels peuvent varier. La structure ne se réduit donc jamais à une organisation statique ; elle demeure traversée par une mobilité interne permanente. C'est pourquoi Deleuze peut écrire que « toute la structure est mue par ce Tiers originaire ».

La métaphore des jeux illustre particulièrement bien cette logique. Deleuze affirme que « les jeux ont besoin de la case vide, sans quoi rien n'avancerait ni ne fonctionnerait ». La case vide n'est pas ici un simple espace neutre laissé entre les pièces ; elle constitue le principe même du déplacement. Sans espace vacant, aucune permutation ne serait possible. Mais cette case

vide possède une particularité essentielle : elle ne demeure jamais immobile. Elle « saute sans cesse », redistribuant continuellement les positions des autres éléments. Ainsi la structure ne se maintient vivante qu'à travers une mobilité permanente de ses places internes. Cette mobilité explique également le rôle fondamental du non-sens dans la pensée deleuzienne du langage. Le mot-valise chez Lewis Carroll, le « Snark », le « mana » ou les mots ésotériques de Joyce ne valent pas comme simples signes possédant plusieurs significations. Ils fonctionnent plutôt comme des objets paradoxaux circulant entre plusieurs séries de sens à la fois. Le non-sens n'est donc pas absence de signification ; il constitue au contraire l'excès de sens qui rend possible la communication entre différentes séries signifiantes. En traversant simultanément plusieurs ordres, le mot = x produit du sens précisément parce qu'il ne coïncide jamais complètement avec une signification stable.

Cette logique vaut également pour les structures sociales, économiques ou sexuelles. Ainsi le phallus chez Lacan n'est ni organe réel ni image empirique ; il fonctionne comme objet symbolique mobile distribuant les places dans la structure sexuelle. De même, dans l'économie, la valeur agit comme un terme symbolique qui ne se réduit ni aux marchandises ni aux rapports d'échange empiriques. Chaque ordre structural possède donc son propre objet = x , c'est-à-dire un terme paradoxal capable de faire varier les rapports différentiels internes tout en articulant cet ordre avec les autres structures.

L'objet = x possède ainsi une nature profondément paradoxale. Il ne peut être assigné à une place fixe, identifié à une essence stable ou réduit à un contenu déterminé. Il n'existe qu'à travers son déplacement même. C'est pourquoi Deleuze insiste sur son caractère « problématique ». La structure ne repose jamais sur une

identité pleine mais sur un terme mobile qui manque continuellement à lui-même. Le vide structural ne constitue donc pas un manque à combler ; il est la condition dynamique grâce à laquelle les séries demeurent ouvertes, différenciées et susceptibles de transformation.

CONTRE-LECTURE

La distinction entre la case vide comme principe moteur et la case vide comme simple condition de possibilité permet de déplacer profondément la compréhension du structuralisme. Une première lecture pourrait en effet conduire à attribuer au vide lui-même une puissance active de reconfiguration. La structure semblerait alors transformée directement par le déplacement de la case vide, comme si celle-ci possédait une sorte de causalité propre capable de produire les nouvelles organisations du système. Pourtant une analyse plus attentive du fonctionnement des jeux de permutation ou des structures mobiles conduit à nuancer fortement cette interprétation.

Le vide ne reconfigure rien par lui-même. Il ne joue pas ; il ne se transforme pas activement en nouvelles figures. Dans un échiquier ou dans un taquin, ce ne sont jamais

les cases vides qui produisent directement les configurations nouvelles mais le déplacement des autres éléments. Les pièces demeurent les véritables agents du jeu. Ce sont elles qui modifient leurs positions respectives, ouvrent ou ferment des lignes de tension, créent des rapports nouveaux, redistribuent les équilibres internes de la structure. La case vide ne fait qu'autoriser ces déplacements. Elle ne constitue pas la cause positive du mouvement mais la condition négative grâce à laquelle le mouvement devient possible.

Cette distinction est essentielle parce qu'elle empêche de transformer le vide en principe substantiel. Si l'on attribue au vide lui-même la puissance de produire les structures, on risque de lui conférer une sorte de statut métaphysique autonome, comme s'il devenait un nouvel Être caché gouvernant secrètement les transformations du réel. Or le vide n'agit pas à la manière d'une force positive. Il n'engendre pas directement les figures ; il

empêche simplement leur immobilisation définitive. Sans espace vacant, les éléments resteraient fixés dans une configuration close incapable de variation. Le vide introduit donc une ouverture au sein de la structure, mais cette ouverture demeure pure possibilité tant que les éléments eux-mêmes ne se déplacent pas effectivement. Le jeu d'échecs fournit une illustration particulièrement éclairante de cette logique. Une case libre ne possède en elle-même aucune stratégie. Ce ne sont pas les espaces vacants qui attaquent, défendent ou menacent le roi. Pourtant aucune stratégie ne serait possible sans eux. Une pièce totalement entourée d'autres pièces devient inerte ; elle cesse d'être puissance de jeu. La case vide ne produit donc pas la stratégie mais rend la stratégie possible en empêchant la saturation totale du plateau. Ce sont ensuite les pièces elles-mêmes, par leurs déplacements respectifs, qui reconfigurent effectivement l'ensemble du champ relationnel.

La même logique vaut pour les structures symboliques plus générales. Le vide n'est pas le moteur positif du devenir ; il constitue plutôt ce qui interdit à la structure de se refermer complètement sur elle-même. Il maintient une ouverture interne grâce à laquelle les éléments peuvent encore entrer dans de nouveaux rapports. La transformation naît alors des tensions, des déplacements et des interactions entre les figures elles-mêmes. Le vide agit seulement comme condition d'ouverture du champ des possibles.

Cette distinction permet également de repenser la notion de faille. La faille ne produit pas directement les formes nouvelles ; elle n'agit pas comme une puissance créatrice autonome. Elle empêche plutôt toute totalité de devenir absolument close. Grâce à elle, les structures demeurent traversées par une instabilité essentielle qui rend possible leur reconfiguration. Mais les transformations effectives appartiennent toujours aux formes elles-

mêmes, à leurs tensions internes, à leurs déplacements réels. La faille ne crée pas positivement le devenir ; elle empêche simplement le devenir de devenir impossible.

Le vide acquiert alors une fonction profondément conditionnelle plutôt que productive. Il ne remplace jamais les figures ni ne se substitue à leur mouvement propre. Il maintient seulement ouverte la possibilité de leur transformation. Une structure totalement pleine serait condamnée à l'immobilité ; une structure traversée par des espaces vacants peut encore se déplacer, varier, se recomposer autrement. Le vide apparaît ainsi moins comme un principe actif que comme ce qui empêche toute saturation définitive du réel.

Cette compréhension modifie profondément le statut de la case vide. Celle-ci cesse d'être une origine cachée du mouvement pour devenir la condition grâce à laquelle aucune figure ne peut prétendre à une clôture absolue. Elle n'agit pas ; elle ouvre. Elle ne crée pas directement

les configurations nouvelles ; elle empêche simplement qu'une configuration devienne irréversiblement fixe. Le devenir appartient alors aux formes elles-mêmes, tandis que le vide demeure cette ouverture silencieuse sans laquelle aucune transformation ne pourrait encore avoir lieu.

L'EFFONDREMENT

Penché sur la tombe et désormais muet, l'homme est
seul

Parmi les siens, prisonnier de ce verbe inutile étendu
sous

Ses pieds, les mots sont des coquilles aussi creuses que
le vent,

Des pierres jetées vers un ciel vide qui retombent
silencieuses,

La prière, vaine, d'un orant à genoux sur un sol qui se
dérobe,

Naufrage de la pensée au seuil de l'indicible, errance
dans

L'innommé, effondrement du monde dans l'abîme du
langage,

Silence pesant, écrasant, des choses qu'on ne peut dire,
jamais,

Dissolution de l'être dans le mot qui faillit, impossible la
fondation

De ce peu qui demeure quand la mer engloutit tous les
torrents.

Vides à présent nos oreilles, l'espace est trop lourd pour
vibrer,

Les regards, éteint, ne parlent plus, rien ne se voit de ce
qu'on

Ne peut dire, évanescence, tombantes les mains d'un
impossible mime,

Solitude la punition d'un monde qui se retire en son
absence, lointaine,

Brisée la certitude d'un réel tenu dans la parole,
insoumis et libre

Ce qui n'a pas de nom, fuyant, mangé par l'horizon qui
se tait, là-bas,

Les mains se tendent, creusées de désespoir, pour
s'emparer des choses,

Insaisissable ce qui se perd dans le silence, vanité du
verbe !

La pensée se déchire sur de l'innommable, une écorce
fragile

Emportée par les flots d'une marée dans rivages, sans
destin, abysses !

L'humain, vaincu par sa détresse, s'étend sur la tombe
du langage, froide,

Agitant vers le ciel une dernière main, salut au monde,
un adieu à

L'étranger qu'il ignore, et puis, dépossédé, ruiné de
toute fortune,

Il se retourne, embrasse la terre où git le verbe, dernier
baiser

À celui qui s'en va, à l'aube d'un adieu, dans le mouvoir
des rêves,

Ses paupières, lourdes, retombent sur son néant, c'est la
mort qui s'avance,

Sombre et agitant sa lame brillante dans la lumière grise
du crépuscule,

Sur une pierre froide attend la sœur aux yeux crevés par
les épines

D'un buisson sans âme, sans ardeur, sans promesses,
prison de l'ange,

Là-haut le chant du frère, murmure, et l'homme, aussi

vide que ses mots,

Se relève de la tombe...

LECTURE CROISEE

L'effondrement du langage conduit presque naturellement à la case vide dès lors qu'on cesse de comprendre le langage comme simple instrument de désignation. Tant que les mots semblent coïncider avec les choses, le langage donne l'illusion d'un monde plein, continu, stable, où chaque terme occupe sa place comme une pièce immobile sur un échiquier intact. Mais lorsque cette adéquation se fissure, quelque chose apparaît : entre les mots, sous eux, autour d'eux, un vide commence à circuler. Les mots demeurent, les phrases subsistent, la syntaxe continue parfois de fonctionner parfaitement, et pourtant le langage ne "tient" plus de la même manière. C'est précisément là que surgit la case vide. Non comme absence pure ni comme simple manque, mais comme mobilité interne capable de désaxer l'ensemble sans détruire les éléments eux-

mêmes. L'effondrement du langage ne signifie pas nécessairement disparition des mots ; il signifie que leur arrangement cesse de garantir le monde. Les mots deviennent alors semblables aux pièces de l'échiquier-taquin : aucun n'a changé de nature, mais une faille mobile circule entre eux et rend possible une autre configuration du sens. La case vide désigne ce point d'instabilité à partir duquel la totalité peut basculer. Elle introduit du jeu dans ce qui semblait clos, de l'indétermination dans ce qui paraissait fixé, du mouvement dans ce qui se présentait comme ordre. C'est pourquoi elle se lie si profondément à l'effondrement du langage : lorsque le langage cesse d'être un édifice plein, il révèle en lui une béance circulante qui n'abolit pas le sens mais le rend à nouveau fragile, mouvant, exposé.

Je suis plutôt tenté de dire que la case vide est ce qui permet au langage de se réagencer de l'intérieur, indépendamment de la réalité qu'il est censé viser ; mais en même temps cette case est un trou de vidange par lequel le langage s'effondre sur lui-même mais comment ?

Oui, je crois que c'est exactement là que la question devient décisive. Car si la case vide ne fait que réagencer le langage de l'intérieur, elle risque de demeurer un simple opérateur structural : un jeu de permutations infinies où le langage ne rencontre jamais autre chose que lui-même. Or l'effondrement commence précisément lorsque cette circulation interne cesse d'ouvrir un monde et devient autophage. La case vide agit alors comme un trou de vidange. Le langage continue à fonctionner, parfois même avec une virtuosité croissante, mais il ne rencontre plus de résistance

extérieure ; il glisse sur lui-même, se réfléchit, se commente, se reconfigure sans fin. Les mots ne renvoient plus aux choses, ni même à une expérience vécue : ils renvoient à d'autres mots, à d'autres discours, à d'autres configurations possibles. Le langage devient alors un système fermé capable d'une mobilité infinie mais privé d'ancrage. Et c'est précisément cette mobilité qui accélère son effondrement.

Car un langage ne s'effondre pas seulement lorsqu'il se tait ; il peut aussi s'effondrer par excès de circulation. Plus il se réagence sans rencontrer de limite, plus il se vide de densité. Les significations deviennent réversibles, interchangeables, modulables à l'infini. Tout peut toujours être reformulé autrement, déplacé, absorbé dans une nouvelle configuration. À ce moment, la case vide cesse d'être simplement ce qui permet le jeu du langage : elle devient ce par quoi le langage perd sa gravité. Comme dans un échiquier-taquin, chaque pièce

peut encore bouger, chaque combinaison demeure possible, mais il n'existe plus de position stable capable de retenir durablement le sens. Le langage tourne alors autour de son propre vide.

L'effondrement survient parce que le langage, privé de résistance, devient transparent à lui-même. Il ne rencontre plus ni monde, ni silence, ni opacité ; il ne rencontre que sa propre capacité de transformation. Et une structure qui ne rencontre plus d'altérité finit par se dissoudre dans sa propre fluidité. La case vide agit donc doublement : elle ouvre la possibilité d'un réagencement vivant du langage, mais elle ouvre aussi la possibilité d'une circulation infinie où plus rien ne fait poids. Elle est à la fois condition de mobilité et point de fuite du sens.

C'est problématique car il faut garantir une mouvance du langage sinon il devient une hyperstructure figée, une représentation purement langgrière ?

Oui et c'est précisément là que se situe la difficulté tragique. Car si l'on condamne la case vide comme simple trou de vidange, on retombe aussitôt dans l'excès inverse : un langage fermé sur ses significations fixes, stabilisé, garanti par une structure dure, incapable de se déplacer autrement que par répétition. Le langage devient alors représentation pure, appareil de désignation, machine d'identification du réel. Tout y est assigné, nommé, rangé ; les mots ne circulent plus, ils administrent. Mais un tel langage, même solide, est déjà mort. Il n'y a plus de faille, plus de respiration, plus de possibilité d'apparition : seulement une hyperstructure capable de se reproduire indéfiniment.

La difficulté est donc de penser une mouvance du langage qui ne bascule ni dans la rigidité ni dans la dissolution. Car la case vide est indispensable : sans elle, aucun déplacement n'est possible, aucune ouverture,

aucune réorientation intérieure du sens. Le langage deviendrait un échiquier sans vide, un système saturé où plus aucune pièce ne peut bouger. Mais inversement, si la case vide absorbe toute résistance, le langage devient pure mobilité autophage, circulation sans monde, permutation infinie de configurations équivalentes. Dans un cas il se fige ; dans l'autre il se liquéfie.

C'est pourquoi la question essentielle n'est peut-être pas celle du mouvement en lui-même, mais celle de la résistance rencontrée par le mouvement. Un langage vivant ne tient ni par immobilité ni par fluidité absolue : il tient parce que quelque chose résiste encore en lui et hors de lui. Cette résistance peut être le monde, le silence, l'opacité d'une expérience, la densité d'une présence, le tragique lui-même. Tant qu'une telle résistance existe, la case vide demeure ouverture ; elle permet au langage de se déplacer sans sombrer dans l'indifférenciation générale. Mais lorsque toute

résistance disparaît, la mouvance se transforme en dérive. Le langage ne rencontre plus rien qui puisse lui donner poids ou orientation ; il tourne autour de lui-même, se reconfigure sans cesse, mais chaque configuration vaut désormais toutes les autres.

La case vide apparaît alors comme une puissance profondément ambivalente : elle sauve le langage de la rigidité représentative, mais elle menace toujours de l'entraîner vers une fluidité où plus rien ne demeure habitable. Le problème n'est donc pas d'abolir la case vide, mais de penser comment un langage peut rester mouvant tout en conservant une gravité intérieure.

Et si cette case vide était la faille par laquelle le monde s'insinue dans le langage et le brise comme simple représentation

Oui et alors tout se renverse. Car la case vide ne serait plus seulement ce qui permet au langage de se réagencer de l'intérieur ni ce par quoi il risque de s'effondrer sur lui-même ; elle deviendrait la faille par laquelle le monde pénètre dans le langage et empêche celui-ci de se refermer en pure représentation. Tant que le langage fonctionne comme système clos, il tend spontanément vers la représentation : il stabilise, identifie, organise, distribue les choses dans un ordre discursif où le monde finit par n'apparaître qu'à travers les catégories qui le recouvrent. Le langage parle alors moins du monde qu'il ne parle à sa place. Mais la faille introduit une résistance intérieure à cette clôture. Quelque chose du monde y entre sans se laisser entièrement absorber.

Dès lors, la case vide n'est plus un simple vide structurel : elle devient point d'irruption. Le monde ne s'y présente pas comme objet parfaitement représentable mais comme ce qui excède toujours le langage, ce qui le fissure

de l'intérieur, ce qui l'oblige à se déplacer parce qu'il ne peut jamais être totalement contenu dans les formes discursives existantes. Le langage vivant ne serait donc pas celui qui maîtrise parfaitement le réel mais celui qui demeure vulnérable à ce qui lui échappe. La faille devient alors condition d'ouverture : sans elle, le langage se solidifie en représentation pure ; avec elle, il reste exposé à une altérité qui le désaxe continuellement.

Et cela éclaire autrement l'effondrement du langage. Celui-ci ne serait plus seulement une autodestruction interne par excès de circulation, mais le moment où le langage représentatif se brise sous la pression de ce qu'il ne parvient plus à contenir. Le monde s'y insinue comme excès, comme opacité, comme présence irréductible. Ce qui s'effondre alors, ce n'est pas nécessairement le langage lui-même, mais sa prétention à constituer un ordre fermé capable de capturer le réel. La faille empêche précisément cette capture totale. Elle

maintient dans le langage une part d'inassimilable grâce à laquelle les mots cessent d'être de simples étiquettes appliquées au monde.

La case vide devient ainsi profondément ambivalente : elle menace toujours le langage d'une dissolution interne, mais elle est aussi ce qui le sauve de la rigidité représentative. Car un langage sans faille serait peut-être parfaitement cohérent, mais il ne rencontrerait plus rien ; il tournerait dans l'autosuffisance de ses propres catégories. À l'inverse, la faille ouvre un passage par lequel le monde peut encore atteindre les mots, les déplacer, les fragiliser, parfois même les faire éclater. Et c'est peut-être précisément dans cette fragilité que le langage recommence à voir.

Je dirai que la case vide est ce qui permet au discours de toujours se réagencer, de redessiner sans cesse sa

***logique interne : ceci montre que le langage est tragique
dans son impossibilité à se stabiliser***

Oui et dans cette perspective la case vide cesse d'être un simple opérateur structural parmi d'autres : elle devient le signe même de la tragédie du langage. Car si le discours peut toujours se réagencer, redessiner ses articulations, déplacer ses centres de gravité, réordonner ses chaînes de significations, alors aucune forme discursive ne peut prétendre à une stabilité définitive. Toute logique interne demeure exposée à une reconfiguration possible. Le langage porte donc en lui une mobilité irréductible qui interdit toute clôture absolue.

C'est pourquoi le tragique du langage ne réside pas seulement dans son insuffisance à dire le monde mais dans son impossibilité à demeurer identique à lui-même. Le langage n'habite jamais une position finale ; il peut toujours être repris, déplacé, retourné, réarticulé

autrement. Chaque discours contient silencieusement la possibilité de son propre décentrement. La case vide désigne précisément cette instabilité constitutive : elle est ce qui empêche le système de se saturer entièrement, ce qui maintient ouverte la possibilité d'un autre agencement du sens.

Mais cette ouverture est profondément ambivalente. Car ce qui sauve le langage de la rigidité le condamne en même temps à ne jamais trouver de repos définitif. Un discours peut provisoirement se stabiliser, produire l'illusion d'un ordre cohérent, d'une architecture conceptuelle solide ; pourtant la case vide demeure là, silencieuse, prête à redistribuer les lignes de tension internes. Aucune totalité langagière ne peut donc se garantir absolument elle-même. Le langage est tragique parce qu'il cherche sans cesse des formes de stabilité tout en portant en lui ce qui les fissure.

Et peut-être est-ce précisément pour cela que les grandes constructions discursives finissent souvent par devenir oppressantes : elles tentent désespérément d'annuler cette mobilité interne, de neutraliser la case vide, de figer le jeu des déplacements afin de produire une représentation stable du monde. Mais une telle stabilisation ne peut être qu'artificielle. Le langage continue souterrainement de bouger. Des failles apparaissent, des tensions se déplacent, des mots changent d'orientation, des configurations autrefois solides deviennent soudain inhabitables. Le tragique du langage tient alors à ceci : il ne peut ni se fixer complètement ni se dissoudre totalement. Il demeure condamné à une instabilité constitutive qui est à la fois sa faiblesse et sa puissance vivante.

Mais le langage ne peut s'effondrer que quand il se confronte au réel. C'est sa saturation qui provoque

l'effondrement du langage mais un langage ne peut être saturé qu'en l'absence de case vide ou si la case cesse d'être vide et n'autorise plus aucune mobilité

Oui et alors l'effondrement du langage apparaît sous un jour beaucoup plus précis. Le langage ne s'effondre pas simplement parce qu'il serait mobile ou instable ; au contraire, sa mobilité interne lui permet justement de se maintenir vivant. Tant qu'une case vide demeure active, le discours peut se réagencer, redistribuer ses tensions, déplacer ses centres de gravité, absorber des contradictions nouvelles sans se rigidifier totalement. La case vide agit alors comme une respiration interne du langage. Elle empêche la saturation complète du système.

L'effondrement commence lorsque cette mobilité se bloque. Non lorsque le langage devient mouvant, mais lorsqu'il ne peut plus se déplacer autrement qu'en

répétant les mêmes structures. La case vide cesse alors d'être véritablement vide : elle est occupée, saturée, colmatée par une logique dominante qui prétend organiser définitivement le réel. Le langage devient hyperstructure. Il ne cherche plus à rencontrer le monde mais à le préformater, à l'absorber dans ses propres catégories. Tout y trouve déjà sa place avant même d'apparaître.

Mais c'est précisément là que survient la confrontation avec le réel. Car le réel n'est jamais entièrement réductible aux structures discursives qui cherchent à le contenir. Tant que le langage conserve une faille interne, il peut encore se réorganiser au contact de ce qui lui résiste. Il demeure poreux au monde. Mais lorsqu'il se sature lui-même, lorsqu'il prétend avoir éliminé toute indétermination, toute béance, toute mobilité possible, alors la rencontre avec le réel devient catastrophique. Le réel n'entre plus dans le langage ; il le fracture.

L'effondrement du langage ne vient donc pas d'un excès de vide mais d'un défaut de vide. C'est parce que le langage se ferme, se remplit de lui-même, devient représentation totale, qu'il finit par ne plus pouvoir intégrer ce qui lui échappe. La saturation produit une rigidité interne telle que le moindre surgissement du réel agit comme une force de rupture. Là où la case vide permettait autrefois des déplacements souples, il n'existe plus qu'un édifice compact incapable d'absorber l'altérité. Le langage s'effondre alors sous le poids même de sa prétention à la stabilité.

La tragicité du langage apparaît ici avec netteté : il a besoin d'une instabilité interne pour demeurer vivant, mais cette instabilité l'empêche aussi de se fixer définitivement. Toute tentative de supprimer la faille afin de garantir un ordre stable conduit paradoxalement à rendre le langage plus vulnérable encore. Car un langage

saturé n'est pas un langage fort : c'est un langage devenu cassant.

Admettons que la case vide cesse d'être vide, cela signifie qu'il n'y a plus de mobilité mais que l'on se trouve en présence d'une représentation ou d'un discours stable quoique non modifiable, un discours en surplomb, comme le discours religieux ou les systèmes philosophiques clos

Oui et dans cette perspective la case vide devient presque le critère permettant de distinguer un langage vivant d'un langage de surplomb. Tant que la case demeure vide, le discours conserve une mobilité interne : il peut se déplacer, se réagencer, se laisser affecter par ce qui lui résiste, modifier sa logique au contact du monde. Il n'est jamais totalement clos sur lui-même. Mais lorsque la case cesse d'être vide, le mouvement

s'interrompt. Le système discursif se stabilise en une architecture pleine qui ne tolère plus aucune redistribution interne véritable. Le langage cesse alors d'être traversé par une faille ; il devient représentation souveraine.

À ce moment, le discours ne parle plus depuis le monde mais au-dessus de lui. Il se présente comme totalité déjà constituée, capable d'intégrer à l'avance tout ce qui pourrait lui être opposé. Les mots ne cherchent plus leur orientation ; ils occupent des positions garanties par une logique supérieure qui prétend détenir le sens ultime des choses. Le discours devient ainsi non seulement stable mais non modifiable en profondeur : il peut produire des variations secondaires, des commentaires, des raffinements internes, mais sa structure fondamentale demeure intangible. La case vide étant saturée, aucune reconfiguration essentielle n'est plus possible.

C'est pourquoi les grands systèmes clos — religieux, métaphysiques, idéologiques parfois — donnent souvent cette impression de verticalité. Ils parlent depuis un lieu de garantie qui échappe au mouvement même du langage. Le discours y fonctionne comme représentation totale du réel : chaque chose y reçoit sa place, sa signification, sa justification. L'altérité véritable devient alors impossible, puisque tout ce qui apparaît peut déjà être réabsorbé dans l'ordre du système. Le monde n'a plus la possibilité de fissurer le langage ; il est d'avance interprété par lui.

Mais cette stabilité est profondément ambiguë. Car en supprimant la case vide, le système croit abolir l'instabilité tragique du langage ; en réalité, il transforme cette instabilité en fragilité cachée. Plus un discours prétend se fermer sur une cohérence absolue, plus il devient vulnérable à ce qu'il ne peut intégrer. N'ayant plus de mobilité interne, il ne peut plus se réagencer au

contact du réel ; il ne peut que résister ou se briser. La saturation produit donc une rigidité qui ressemble à la solidité mais qui est déjà une forme de précarité extrême.

Ainsi la case vide apparaît finalement comme ce qui empêche le langage de devenir pure domination représentative. Elle maintient dans le discours une ouverture grâce à laquelle aucune totalité ne peut se clore définitivement. Un langage sans case vide peut certes produire l'illusion d'une stabilité parfaite ; mais cette perfection même le coupe du mouvement vivant du monde et prépare silencieusement son effondrement futur.

Mais la case vide appartient au langage qui se réagence sans cesse mais indépendamment du monde.

Oui et cette précision change profondément la perspective. Car alors la case vide n'est plus la faille par laquelle le monde entre dans le langage ; elle appartient entièrement au langage lui-même. Elle désigne sa capacité intrinsèque à se réagencer sans cesse, à redistribuer ses articulations internes, à déplacer ses centres de gravité sans jamais avoir besoin d'une intervention du réel. Le langage porte donc en lui sa propre mobilité. Il n'a pas besoin du monde pour bouger ; il se reconfigure de l'intérieur, par le simple jeu de ses tensions, de ses écarts, de ses possibilités combinatoires. Mais cela signifie aussi que le langage tend spontanément vers une autonomie dangereuse. Car si sa mobilité ne dépend pas du réel, il peut continuer à se transformer indéfiniment sans jamais rencontrer autre chose que lui-même. La case vide devient alors le moteur d'une plasticité purement interne : le discours change, se renouvelle, produit de nouvelles configurations, mais ces

déplacements ne garantissent aucun rapport vivant au monde. Le langage peut donc demeurer extrêmement mobile tout en étant entièrement coupé du réel.

Dès lors, la confrontation au monde ne produit pas la mobilité du langage ; elle produit au contraire son effondrement. Tant que le langage reste dans le jeu interne de ses réagencements, il peut maintenir l'illusion de sa souveraineté. Il se déplace sans cesse, réinterprète tout, absorbe les contradictions, reformule les problèmes, construit de nouvelles architectures discursives. Mais lorsque le réel surgit sous une forme que le langage ne peut plus intégrer, la mobilité interne ne suffit plus. Ce qui s'effondre alors, ce n'est pas la capacité du langage à se réagencer, mais sa prétention implicite à pouvoir toujours se réagencer adéquatement. La case vide apparaît ainsi comme une puissance ambiguë. D'un côté, elle sauve le langage de la rigidité absolue : grâce à elle, aucun discours ne demeure

totallement figé. De l'autre, elle enferme potentiellement le langage dans une circulation autonome où chaque crise peut être absorbée par un nouveau réagencement interne. Le langage devient capable de survivre à tout en se transformant continuellement. Et c'est précisément cette capacité qui peut conduire à une saturation invisible : le langage finit par ne plus rencontrer de véritable dehors, puisque tout événement peut encore être redistribué dans une nouvelle configuration discursive.

L'effondrement survient alors au point où cette plasticité rencontre une limite qu'elle ne peut plus absorber. Non parce que le langage manquerait de mobilité, mais parce que sa mobilité cesse soudain d'être opérante face à ce qui lui résiste. Le réel ne vient donc pas remplir la case vide ; il vient révéler que le jeu interne du langage ne suffit plus à maintenir l'ordre du discours.

On pourrait aussi dire que le langage se (re)constitue à partir de son propre vide : ce langage ne dit pas le monde mais admet son impossibilité à le dire. La tentation est alors celle du système qui purge le langage de ses cases vides et prétend alors tout dire (c'est le système clos mais en surplomb, un système où le langage est plein, saturé, cesse d'être tragique.

Oui et alors la case vide cesse d'apparaître comme une faiblesse du langage pour devenir sa condition tragique la plus profonde. Le langage vivant ne se constitue pas à partir d'une plénitude originaire mais à partir d'un manque interne, d'une béance qu'il ne peut jamais combler définitivement. Il parle depuis ce vide et revient sans cesse à lui. Ce n'est donc pas parce qu'il serait incomplet par accident qu'il ne peut dire pleinement le monde ; c'est parce que le monde excède structurellement toute possibilité de clôture discursive.

Le langage tragique ne renonce pas à parler, mais il admet que toute parole demeure traversée par une impossibilité fondamentale : celle de coïncider absolument avec ce qu'elle cherche à dire.

La case vide désigne précisément cette impossibilité constitutive. Grâce à elle, le langage peut se déplacer, se réagencer, rouvrir ses propres articulations, non pour atteindre enfin une représentation parfaite du monde mais parce qu'aucune formulation ne peut être définitive. Le langage tragique demeure ainsi conscient de sa propre insuffisance. Il ne possède jamais le réel ; il tourne autour de lui, le frôle, le laisse apparaître partiellement, sans jamais l'épuiser. Le vide n'est donc pas un défaut à corriger mais ce qui empêche le discours de se prendre pour le monde lui-même.

C'est pourquoi la tentation du système est si puissante.

Le système clos cherche précisément à supprimer cette béance interne. Il veut purger le langage de ses cases

vides afin d'éliminer l'instabilité tragique. Dans un tel système, chaque terme reçoit une place fixe, chaque contradiction trouve sa résolution, chaque phénomène peut être réintégré dans une architecture conceptuelle totale. Le langage devient alors plein : plus rien n'échappe, plus rien ne demeure véritablement indéterminé. Le discours cesse d'être exposé à son propre manque.

Mais cette plénitude a un prix immense. En supprimant la case vide, le système transforme le langage en représentation souveraine. Il parle désormais en surplomb du monde ; il prétend non seulement le décrire mais le contenir intégralement dans l'ordre du discours. Le tragique disparaît parce que l'impossibilité constitutive du dire est niée. Le langage n'admet plus ses limites ; il se pose comme totalité suffisante. Or un tel langage est peut-être cohérent, puissant, impressionnant

même, mais il cesse d'être vivant. Il ne peut plus vaciller, se déplacer réellement, rencontrer ce qui le déborde.

Le langage tragique, au contraire, demeure fidèle à la case vide. Non parce qu'il célébrerait le chaos ou l'indétermination pure, mais parce qu'il sait qu'un discours entièrement saturé finit inévitablement par devenir représentation close. La faille interne du langage est alors ce qui le maintient ouvert, vulnérable, inachevé — et peut-être seul un langage ainsi exposé peut encore laisser le monde apparaître sans prétendre le posséder.

Et c'est quand il devient plein, saturé que le langage s'effondre. La case vide maintenait une fissure dans le langage mais ici il n'y a plus la moindre fissure. Aussi le langage ne se caractérise plus par son impossibilité tragique à tout embrasser mais par sa prétention à tout embrasser et c'est alors qu'il s'effondre sous son propre

poids : comme si son plein l'obligeait à se vider sous la pression du monde.

Oui et alors l'effondrement du langage cesse d'apparaître comme une simple faiblesse accidentelle ; il devient la conséquence presque nécessaire de sa saturation. Tant que la case vide demeure active, le langage conserve en lui une fissure interne. Cette fissure n'est pas un défaut à combler mais ce qui l'empêche précisément de se fermer sur lui-même. Grâce à elle, le discours peut encore vaciller, se réagencer, reconnaître qu'il ne coïncide jamais totalement avec le monde qu'il vise. Le langage tragique vit de cette impossibilité : il parle tout en sachant qu'il ne peut tout embrasser. Sa fragilité est alors aussi sa respiration.

Mais lorsque la case vide disparaît, quelque chose change radicalement. Le langage cesse d'admettre son insuffisance ; il prétend désormais constituer une totalité

pleine. Chaque chose peut être nommée, classée, expliquée, réintégrée dans l'ordre du discours. Plus aucune faille ne subsiste par laquelle pourrait apparaître ce qui échappe. Le langage ne tourne plus autour du monde : il se substitue à lui. C'est alors qu'il devient saturé. Non pas riche ou dense, mais compact, sans vide interne, sans mobilité véritable. Tout y est déjà prévu, absorbé, interprété à l'avance.

Or un tel langage porte en lui sa propre catastrophe. Car en prétendant tout embrasser, il s'expose directement à ce qu'aucun discours ne peut entièrement contenir : le réel lui-même. Tant qu'une fissure subsistait, le langage pouvait encore se déplacer au contact de ce qui lui résistait ; il demeurait ouvert à la possibilité d'être déplacé, corrigé, réorienté. Mais le langage saturé ne peut plus se transformer véritablement. Il ne possède plus de vide intérieur capable d'absorber l'altérité. Dès

lors, lorsque le monde exerce sa pression sur lui, le système ne plie plus : il casse.

L'effondrement survient ainsi paradoxalement par excès de plénitude. Le langage devient si plein qu'il ne peut plus respirer. Sa prétention à tout dire le prive précisément de ce qui lui permettait de demeurer vivant : une faille interne, une impossibilité reconnue, une ouverture tragique. On pourrait presque dire que le langage s'effondre parce qu'il devient trop cohérent, trop assuré de lui-même, trop parfaitement représentatif. Son plein devient alors insoutenable. Sous la pression du monde qu'il croyait pouvoir contenir, il est contraint de se vider. Ce qui se brise n'est pas seulement une structure discursive particulière, mais l'illusion même qu'un langage puisse un jour devenir totalité suffisante.

La case vide apparaissait donc rétrospectivement comme une protection fragile contre cette catastrophe. Tant qu'elle demeurait ouverte, le langage restait exposé à son

impossibilité constitutive ; il ne pouvait jamais se prendre entièrement pour le monde. Mais lorsque cette impossibilité est niée, lorsque le discours se ferme en système plein, l'effondrement devient inévitable. Car aucun langage ne peut survivre durablement à la prétention d'avoir éliminé toute faille.

BECKETT

EN ATTENDANT GODOT



« En attendant Godot » de S. Beckett est souvent présenté comme la parfaite illustration de l'absurde et ce serait à juste titre que l'on utilise l'expression « théâtre de situation » dans la mesure où le théâtre est, par excellence, lieu de manifestation, au moyen d'un décor, de personnages et de dialogues, d'une réalité humaine profonde à partir d'une situation singulière. Si le dialogue est bien le lieu privilégié de cette manifestation, le dialogue est néanmoins toujours accessoirisé, notamment par un décor dont l'objet n'est pas de meubler, en l'occupant, la scène comme espace vide mais au contraire de contribuer, d'une manière renforçante, au dévoilement d'une idée, d'un principe tel qu'il se donne à saisir à travers la singularité des dialogues et des expressions (le langage corporel, par exemple). Quand on lit une pièce de théâtre, les didascalies sont, très souvent, aussi éloquentes que les textes eux-mêmes. Mais l'expression théâtrale ne s'arrête pas là : il y a, dans le

théâtre qui est jeu, une expressivité particulièrement contribuant de tout ce qui relève de la communication non verbale. Le théâtre se donne comme faussement immanent dans la mesure où le dit et le suggéré renvoient à une réalité d'un autre ordre, à la manière d'un message codé : ils renvoient à ce qui pourrait passer pour un abstrait mais qui ne l'est qu'en apparence car c'est précisément le théâtre, comme mise en situation singulière qui donne à cet « abstrait » une consistance. Le théâtre est suggestif : il suggère, à partir d'une situation singulière, une réalité consistante car c'est le jeu singulier, et lui seul, qui permet au concept de cette réalité d'échapper à son abstraction.

Ainsi « l'enfer, c'est les autres » n'est une idée abstraite, une expression générale vide de sens, mais bien une réplique singulière qui prend place dans la situation singulière décrite par « Huis clos ». « L'être et le néant », en sa partie consacrée à l'être-pour-autrui, oppose au

Mitsein (être-avec) de Heidegger le concept de « conflit » comme constituant l'essence même des rapports humains : à l'être-avec, Sartre oppose un être-contre. Comment caractériser ces concepts autrement que par l'abstraction ? La nature conflictuelle des relations humaines ne peut être saisie qu'à partir de situations singulières : elle ne se déduit pas mais s'induit. Dans « L'existentialisme est un humanisme », Sartre nuance son propos : on est avec les autres, soit que l'on est pour les autres, soit que l'on est contre. Le conflit n'a d'autre fondement existentiel que de résulter d'un choix libre encore que situé. J'en reviens à la thématique annoncée en tenant une affirmation forte : il n'y a pas de philosophie de l'absurde car l'absurde est une disposition intérieure qui caractérise, singulièrement, l'être-au-monde de celui qui éprouve l'absurde et qui est toujours susceptible de se traduire par une phénoménalité. Cependant cette phénoménalité relève d'une ontologie particulière qu'est

la psychanalyse existentielle mais certainement pas de la philosophie. Le concept d'absurde, trouve certainement son origine dans une métaphysique particulière, c'est-à-dire un processus déductif qui, à partir d'hypothèses, met en avant la contingence et la finitude de la réalité humaine, double propriété qu'elle synthétise au moyen du concept d'inutilité. Il demeure qu'une philosophie qui devrait conclure à l'inutilité de l'existence humaine ne dispose pas d'une légitimité qui lui permettrait de déduire, avec nécessité, l'absurde comme disposition intérieure. L'absurde n'est pas un concept philosophique : autant la philosophie peut s'autoriser à affirmer de l'existence qu'elle est inutile, autant rien ne l'autorise à affirmer qu'elle est absurde. Si l'absurde est une disposition intérieure, cette disposition ne saurait s'éprouver que dans la durée. L'absurde n'est pas une pensée des mauvais jours, des « jours sans » : on ne se

réveille pas un matin de pluie en se disant « la vie est absurde » et le soir même lui redonner un sens.

La pièce de Beckett met en scène six personnages : deux tandems avec d'une part Vladimir et Estragon et d'autre part Pozzo et Lucky, le messager et enfin Godot. Godot est personnage de la pièce sur le mode de l'absence et, par procuration, en qualité d'objet de l'attente de Vladimir et Estragon ; mais également, dans le premier acte, comme celui dont parle abondamment le messager. D'un acte à l'autre, le décor semble identique à deux détails près : dans le premier acte, l'arbre ne constitue qu'une toile de fond, un objet du décor, tandis que dans le deuxième acte, d'une part des feuilles en ont modifié l'apparence et d'autre part, à la fin de l'acte, l'arbre occupe le devant de la scène (sort du décor en quelque sorte) dès l'instant où Vladimir et Estragon projettent de se pendre à cet arbre. Mais le second acte apporte, par rapport au premier, d'autres éléments nouveaux : Pozzo et Lucky se

présentent sous un jour très différent. Par ailleurs la corde, celle par laquelle Pozzo tient Lucky en laisse dans les deux actes, acquiert, même s'il s'agit d'une autre corde, un rôle nouveau dans la mesure où elle doit permettre à Vladimir et Estragon de se pendre à l'arbre. Lucky est au service de Pozzo dont il transporte les valises remplies de sable ; Pozzo, au moyen d'une corde, le « tient en laisse ». Cette situation laisserait à penser que Pozzo promène son serviteur comme d'autres promènent leur chien. Mais il n'en est rien : la corde permet à Pozzo de guider Lucky comme jadis les voituriers guidaient leurs chevaux. En présence d'étrangers, Pozzo ne manque pas de faire de son serviteur une bête de cirque ; ainsi quand Pozzo demande à Lucky de penser, ce dernier se lance dans une longue tirade sans ponctuation, enchaînant les mots dans un phrasé qui ne semble strictement rien dire, un phrasé totalement dépourvu de sens. La pièce de Beckett, qui devrait être dramatique, devient, pour un

bref instant, le lieu où se joue une autre pièce qui se voudrait comique ou bouffonne, un moment de cirque qui permet à Lucky de faire étalage de ses prouesses verbales comme d'autres étalent les prouesses de leur corps élastique. Il y a dans cette prouesse de Lucky un contresens dans la mesure où il répond à une invitation à penser par un verbiage totalement insensé. Cela fait partie du jeu, un jeu dont l'unique objectif est de suggérer l'absurde et, à ce titre, il s'agit d'un artifice. Dans le premier acte, quand Pozzo fait état des soucis que lui cause Lucky et que, en dépit d'une fidélité de soixante ans, il a bien l'intention de le vendre, Lucky se met à pleurer. Ces larmes sont-elles sincères ? Trahissent-elles la capacité de Lucky à penser vraiment ? Ou bien ces larmes, comme le reste (la danse, la « pensée ») font-elles partie du jeu ? Mais de quel jeu ? Du jeu de Pozzo et Lucky qui n'est qu'un artifice ou bien du jeu que constitue la pièce imaginée par Beckett ? Ce qui est surprenant, c'est que

Vladimir et Estragon ne se comportent pas en spectateurs, qu'ils n'ont pas conscience que Pozzo et Lucky se livrent à un jeu : le jeu du maître et de son knouk. Tantôt ils injurient Pozzo, le mauvais maître, tantôt c'est à Lucky, le mauvais domestique, qu'ils s'en prennent. Si bien que Pozzo finit par avouer qu'il n'y a rien de vrai dans tout cela et qu'il est préférable d'oublier.

La rencontre des deux tandems n'est pas le fruit du hasard : elle fait partie du jeu imaginé par Beckett. C'est l'auteur qui distribue les rôles mais il ne le fait jamais par hasard car un rôle n'est jamais isolé mais au contraire renvoie toujours à d'autres rôles. Le rôle de Vladimir et Estragon est d'attendre Godot : tout le reste, en fin de compte, est marginal. C'est ainsi qu'Estragon hésite à quitter sa place pour secourir Pozzo et Lucky car son rôle est d'attendre Godot et de l'attendre au pied de cet arbre qui est leur unique repère dans un décor qui tend à se confondre. Beckett s'est toujours refusé à donner la

moindre précision sur l'identité de ce Godot. Quel est ce Godot ? De nombreux analystes ont tenté de répondre à cette question. Je considère, pour ma part, qu'il s'agit d'une fausse question et plus précisément que la réponse à cette question n'a pas la moindre importance. Conformément à leurs rôles, Vladimir et Estragon attendent et il serait vain d'essayer d'imaginer ce qu'ils attendent puisqu'eux-mêmes ne le savent pas. Ne sachant pas ce qu'ils attendent, debout devant cet arbre, sur le bord de la route, ils prennent pour argent comptant tout ce qui s'y passe, pourvu que ça se passe devant cet arbre : les fausses promesses du messager, le jeu burlesque de Pozzo et Lucky. Mais qui sont-ils vraiment ces deux-là ? Et quel rôle ont-ils à jouer ? Lucky est un knouk, c'est-à-dire un bouffon et Pozzo est un montreur de bouffon, un montreur d'homme sous la figure d'un pitre, comme il y avait jadis des montreurs d'ours. Ils reviennent du château car c'est dans les châteaux, selon l'histoire, que l'on

rencontre des bouffons et des montreurs de bouffons, bref des artistes, des professionnels de la bouffonnerie toujours feinte, des égayeurs de morosité. Chemin faisant, ils rencontrent deux étranges personnages moroses autant qu'on peut l'être quand on est rongé par l'attente. Pozzo et Lucky auraient pu décider de poursuivre leur chemin et se suffire d'une simple politesse. Mais ils s'arrêtent et offrent à Vladimir et Estragon une représentation, comme ils l'ont probablement fait tout à l'heure au château. Mais Vladimir et Estragon n'ont pas pour rôles de jouer les spectateurs, d'assister au spectacle de ces deux acteurs ambulants.

Le premier acte se termine dans une double impasse : Godot n'est pas venu et la tentative de Pozzo et Lucky s'est soldée par un échec. Qu'importe : si Godot n'est pas venu, c'est qu'il viendra demain. Et le lendemain, c'est-à-dire au deuxième acte, l'histoire semble se répéter : l'arbre est bien planté au milieu du décor et nos deux compères

reprennent leur rôle d'attendre Godot. Tout est pareil, jusqu'au retour de Pozzo et Lucky. Mais nos deux artistes ont décidé, cette fois, de jouer une autre scène : Pozzo sera aveugle et Lucky sera muet. L'effet de surprise est à la mesure du jeu : comment Pozzo et Lucky peuvent-ils être à ce point différents de ceux qu'ils étaient la veille ? Nos deux artistes feignent de ne rien comprendre et n'avoir gardé de la veille aucun souvenir. Pozzo confirme : « les aveugles n'ont pas la notion du temps. Les choses du temps, ils ne les voient pas non plus. » Mais Vladimir et Estragon insistent, au point d'agacer Pozzo qui clôt cet interrogatoire par une réplique qui force au silence comme le ferait une énigme :

« Vous n'avez pas fini de m'empoisonner avec vos histoires de temps ? C'est insensé ! Quand ! Quand ! Un jour, ça ne vous suffit pas, un jour pareil aux autres il est devenu muet, un jour je suis devenu aveugle, un jour nous deviendrons sourds, un jour nous sommes nés, un jour

nous mourrons, le même jour, le même instant, ça ne vous suffit pas ? Elles accouchent à cheval sur une tombe, le jour brille un instant, puis c'est la nuit à nouveau. En avant ! » (Beckett, « En attendant Godot », page 126)

C'est ce rapport au temps, parce qu'il est faux, qui effectue l'existence sur le mode de l'absurde. Aujourd'hui ou demain, ça ne fait pas de différence : les jours sont tous pareils. A quoi bon vouloir se souvenir de ce qu'était hier quand il suffit de regarder ce qu'est aujourd'hui ? Qu'est-il besoin de songer à demain quand la réponse est là, devant nos yeux. L'absurde s'éprouve dans la durée et ne sait rien du temps. Au terme du deuxième acte, Vladimir et Estragon donnent enfin l'impression d'avoir compris : on attendait Godot mais Godot ne viendra pas, jamais. Et même plus rien ne saurait venir car c'est le dernier jour. Il n'y a que cet arbre que l'on prenait pour un repère, le lieu d'une rencontre improbable. L'arbre ou Godot : quelle peut être la différence, sinon que l'un, l'arbre, est bien

plus certain que l'autre. Mais que peut-on faire d'un arbre qui ait un quelconque rapport avec notre existence ? Rien, sinon s'y pendre. Mais la corde, la seule, n'est pas assez solide. Alors nos deux camarades décident de reporter à demain leur pendaison. Et la durée reprend ses droits : demain sera pareil à aujourd'hui et la corde n'en sera pas plus solide. Ils décident donc de s'en aller : « on y va ! ». La pièce se termine sur cette didascalie de Beckett : « ils ne bougent pas ».

Ils restent là, rivés à cet arbre qui est devenu leur destin et avec lequel ils ne sont plus qu'un. A quoi bon partir et revenir demain qui sera pareil à aujourd'hui ? C'est autant se coucher au pied de cet arbre, unique certitude, et s'endormir paisiblement, sans n'avoir plus rien à attendre. Rien ! La seule chose qui puisse échapper à notre conscience, la fin des questions sans réponse, la fin des tourments et de leur trop peu d'espoir, l'absurde comme vide absolu et qui renvoie au non-sens toutes les

possibilités, même celle de l'entraîner dans notre propre mort. L'absurde, un être en creux que rien n'habite, un au-delà du désespoir, blanchi, récuré, lavé de toute pensée, n'aurait-il pas lui-même un au-delà qui serait habitable ? Que l'on songe à Sisyphe rivé à son rocher au point de se confondre avec lui, Sisyphe qui sait depuis toujours que ses efforts sont vains, qu'à chaque fois le rocher fera chemin inverse pour redescendre vers la plaine ; tandis qu'il redescend lui-même, Sisyphe est songeur et, à ce moment précis, il sait que ce rocher dont les dieux ont fait son destin, sera toujours son autre et que cette altérité lui révèle toute la distance qui le sépare de son rocher, distance qui est la juste mesure de sa propre grandeur, qui est le lieu, l'unique lieu, de sa propre renaissance. Camus, dans « Le mythe de Sisyphe », concluait en affirmant : « il faut imaginer Sisyphe heureux. » Se pourrait-il qu'il le soit vraiment ? Sa souffrance fait de lui un être autrement supérieur à ces dieux qui l'on condamné ; peut-on

seulement imaginer que celui qui souffre y trouve moins de grandeur que celui qui l'y a condamné et en retire quelque jouissance ?

C'est une idée très moderne de rapporter la grandeur de nos actions à leur utilité, si bien que tous ceux-là, dont les actions ne prêtent à aucun usage, sont tenus pour les plus petits d'entre les hommes. Il est devenu très courant de considérer qu'il est inutile, sinon absurde, de vouloir s'approcher de l'impossible puisque, par définition, il est inaccessible. Il s'agit là d'une pensée circulaire qui revient à affirmer que rien ne saurait être aussi près d'un point que ce point lui-même. Et pourtant à considérer un point inscrit dans la circonférence d'un cercle, pour autant que l'on suive le chemin tracé par cette circonférence elle-même, on pourrait penser que plus on s'en éloigne, plus on se rapproche de ce point ; pourtant, si on considère la chose eu égard au chemin parcouru, il n'y a par rapport à ce point pas de distance plus grande que celle qui nous en

approche le plus. On répondra que si l'on part d'un point distant, il suffit d'emprunter le chemin le plus court. Rien n'est moins faux car la réalité des choses ne nous laisse que très rarement la possibilité d'emprunter un tel chemin. En revanche, en s'approchant de l'impossible qui se situe, par définition, à l'infini, on réduit son éloignement en proportion du chemin parcouru mais surtout on réduit, selon la même mesure, son impossibilité même.

Si toute chose en notre monde nous était accessible, selon bien entendu des difficultés diverses, arriverait bien un jour où, ayant fait le tour de toute chose, notre monde, parce qu'il serait dépourvu de possibilités nouvelles, serait, à proprement parler, totalement et irrémédiablement absurde, dès lors que plus aucune de nos actions ne saurait y trouver le moindre sens. J'en déduis que l'existence ne saurait être absurde que dans la mesure où elle nous priverait de toute possibilité ; étant

par ailleurs entendu que seul un être absolument plein ne saurait offrir la moindre possibilité, l'existence ne saurait être absurde qu'à l'unique condition d'être strictement pleine ; ce qui est inconcevable car on ne saurait remplir pleinement une existence qu'avec du vide, autrement dit des possibilités. L'être humain éprouve face à l'absurde une répulsion qui le pousse irrésistiblement à prendre la fuite. Il suffit, pour s'en convaincre, d'en référer à « La nausée » de Sartre : l'absurdité, c'est celle de l'être-en-soi qui, à travers l'expérience métaphysique de la nausée, se présente à nous comme plein, opaque, indifférencié et immonde : c'est cette laideur qui suscite en nous la nausée. Mais cette opacité suscite tout autant un vertige dans la mesure où l'être-pour-soi, comme manque d'être, ne parvient pas à apercevoir au sein de cet être-là opaque et plein la moindre possibilité de combler son manque dans une effectuation.

Si les aveugles n'ont pas la notion du temps, comme l'affirme Pozzo, l'aveuglement est précisément ce dont souffrent Vladimir et Estragon qui se sont enfermés dans une fausse durée qui ne retient du temps que le présent. Ce serait bien entendu faire subir à la pièce de Beckett une violence criminelle que d'imaginer un troisième acte en lequel Vladimir et Estragon feraient sursaut. La didascalie par laquelle Beckett clôture sa pièce enferme nos deux protagonistes dans un éternel présent qui les prive de toute possibilité d'échapper à l'absurdité de leur existence. C'est le propre de la modernité d'avoir vidé l'existence humaine de toute valeur pour n'y laisser qu'un vide sans être en mesure de déceler dans ce vide des possibilités nouvelles. C'est le nihilisme passif, européen, dont Nietzsche instruit le procès dans la première partie de « La volonté de puissance ». Là où certains (Husserl, Heidegger) voient une crise de la technique, des sciences et, in fine, de la raison, Nietzsche perçoit une crise

existentielle qui ne saurait susciter que l'attentisme, le pessimisme et même le désespoir (Kierkegaard, Sartre).

La centralité de Godot dans la pièce de Beckett peut être interprétée comme une forme singulière de case vide, mais d'une case vide qui aurait perdu sa puissance de déplacement et d'ouverture. Dans une structure vivante, la case vide agit comme un principe de désaxement : elle circule, introduit du jeu entre les éléments, empêche les positions de se figer et ouvre ainsi un espace de possibilités nouvelles. Or chez Beckett, la centralité de Godot produit exactement l'effet inverse. Tout gravite autour de cette absence sans jamais parvenir à s'en détacher. Godot n'est jamais là, mais cette absence n'est pas féconde ; elle ne relance rien, n'ouvre aucun devenir véritable. Elle absorbe au contraire tout ce qui pourrait advenir. Le temps lui-même se trouve aspiré par cette centralité négative : aujourd'hui et demain cessent de

différer réellement, les événements perdent leur portée, les rencontres deviennent interchangeables et les paroles tournent sur elles-mêmes comme si elles ne parvenaient plus à sortir du cercle de cette attente.

Vladimir et Estragon ne sont pas simplement deux hommes qui attendent ; ils sont les prisonniers ontologiques d'une absence devenue centre absolu. Leur existence entière est organisée à partir de ce vide central qui finit par neutraliser toute possibilité de déplacement réel. C'est pourquoi ils ne partent jamais. Même lorsqu'ils décident de partir, ils demeurent immobiles. Le célèbre « Allons-y » suivi de la didascalie « Ils ne bougent pas » ne constitue pas seulement un effet théâtral : cette immobilité révèle que l'espace lui-même a été contaminé par la centralité vide de Godot. Partir est devenu impossible parce qu'il n'existe plus aucun dehors véritable à cette attente.

L'arbre participe lui aussi de cette absorption progressive.

Dans le premier acte, il demeure encore un élément du décor, un simple repère au milieu d'un espace indéterminé. Mais dans le second acte, il acquiert une présence nouvelle : quelques feuilles en modifient l'apparence et surtout il devient le lieu possible de la pendaison. L'arbre cesse alors d'être un objet parmi d'autres ; il devient le prolongement matériel de l'attente elle-même. À mesure que Godot demeure absent, l'arbre absorbe cette absence et finit par constituer le seul point fixe d'un monde vidé de toute orientation. Vladimir et Estragon s'y trouvent rivés comme Sisyphe à son rocher, mais à la différence de Sisyphe ils ne découvrent dans cette fixation aucune grandeur possible, aucun écart susceptible d'ouvrir un devenir intérieur.

Pozzo et Lucky ne parviennent pas davantage à rompre cette centralité. Leur arrivée pourrait introduire une rupture dans l'attente ; pourtant ils sont eux aussi

absorbés par la logique du vide. Leur jeu burlesque, la pseudo-pensée délirante de Lucky, les changements spectaculaires du second acte — Pozzo devenu aveugle, Lucky devenu muet — ne produisent finalement aucune transformation véritable. Tout se passe comme si les événements eux-mêmes étaient condamnés à tourner à vide dès lors qu'ils apparaissent dans le champ gravitationnel de Godot. Le monde continue à produire des phénomènes, mais ces phénomènes ne parviennent plus à ouvrir le moindre possible. Ils deviennent de simples variations internes d'une absence centrale qui reconduit toujours le même.

C'est précisément en cela que l'absurde beckettien diffère profondément d'une pensée tragique du devenir. L'absurde se manifeste ici comme confiscation des possibilités. Le vide de Godot n'est pas un vide habitable ; il est un vide saturé de lui-même, un vide qui empêche toute émergence. L'existence se trouve enfermée dans

une fausse durée qui conserve la forme du temps sans en préserver l'ouverture. Les jours se succèdent mais ne produisent plus d'histoire ; le lendemain ne constitue plus une promesse mais la répétition épuisée d'un présent déjà vidé de sens. L'absurde n'est donc pas seulement absence de réponse : il est fermeture progressive du champ des possibles par une absence devenue centre absolu de gravitation.

C'est pourquoi la question « qui est Godot ? » demeure secondaire. Godot n'a pas à être identifié car son rôle n'est pas celui d'un personnage caché dont la venue résoudrait l'énigme. Sa fonction est structurelle : il est le vide organisateur autour duquel tout se maintient sans jamais pouvoir se transformer réellement. Si Godot apparaissait, la structure entière de la pièce s'effondrerait immédiatement. Car ce n'est pas Godot lui-même qui importe mais l'emprise de son absence sur ceux qui attendent. Beckett met ainsi en scène une

humanité enfermée dans une centralité vide qui ne cesse de reconduire le même, une humanité privée non seulement de réponse mais plus radicalement encore de toute possibilité véritable d'échapper à l'attente elle-même.

L'IMPOSSIBLE BASCULE

VLADIMIR (à Pozzo)

Dites-lui de penser.

POZZO

Donnez-lui son chapeau.

VLADIMIR

Son chapeau ?

Pozzo

Il ne peut pas penser sans chapeau.

VLADIMIR (à Estragon)

Donne-lui son chapeau.

EsTRAGON

Moi ? Après le coup qu'il m'a fait ? Jamais !

VLADIMIR.

Je vais le lui donner, moi. (Il ne bouge pas.)

EsTRAGON

Qu'il aille le chercher.

Pozzo

Il vaut mieux le lui donner.

VLADIMIR

Je vais le lui donner.

(Il ramasse le chapeau et le tend à Lucky à bout de bras.

Lucky ne bouge pas)

Pozzo

Il faut le lui mettre.

EsTRAGON (à Pozzo)

Dites-lui de le prendre.

Pozzo

Il vaut mieux le lui mettre.

VLADIMIR

Je vais le lui mettre.

(Il contourne Lucky avec précaution, s'en approche doucement par derrière, lui met le chapeau sur la tête et recule vivement. Lucky ne bouge pas. Silence.)

EsTRAGON

Qu'est-ce qu'il attend ?

Pozzo

Eloignez-vous. (

Estragon et Vladimir s'éloignent de Lucky. Pozzo tire sur la corde. Lucky le regarde.)

Pense, porc !

(Un temps. Lucky se met à danser.)

Arrête !

(Lucky s'arrête.) Avance !

(Lucky va vers Pozzo.)

Là !

(Lucky s'arrête.)

Pense !

(Un temps.)

LUCKY

D'autre part, pour ce qui est...

Pozzo

Arrête !

(Lucky se tait.)

Arrière !

(Lucky recule.)

Là !

(Lucky s'arrête.)

Hue !

(Lucky se tourne vers le public.)

Pense !

LUCKY (débit monotone). - Etant donné l'existence telle qu'elle jaillit des récents travaux publics de Poinçon et Wattmann d'un Dieu personnel quaquaququa à barbe blanche quaqu

hors du temps de l'étendue qui du haut de divine apathie sa divine athambie sa divine aphasie nous aime bien à quelques exceptions près on ne sait pourquoi mais ça viendra et souffre à l'instar de la divine Miranda avec ceux qui sont on ne sait pourquoi mais on a le temps dans le tourment dans les feux dont les feux les flammes pour

peu que ça dure encore un peu et qui peut en douter
mettront à la fin le feu aux poutres assavoir porteront
l'enfer aux nues si bleues par moments encore
aujourd'hui et calmes si calmes d'un calme qui pour être
...

LECTURE

La scène de la « pensée » de Lucky constitue sans doute l'un des moments les plus importants de « En attendant Godot » parce qu'elle ne met pas seulement en scène l'absurde du langage mais plus profondément l'effondrement même de la pensée dans son déplacement forcé. La lecture habituelle consiste à voir dans la tirade de Lucky un simple délire verbal, une parodie grotesque du discours philosophique et universitaire. Pourtant le détail scénique autour duquel Beckett construit cette scène révèle une réalité beaucoup plus profonde. Lorsque Pozzo ordonne à Lucky de penser, celui-ci demeure d'abord immobile et silencieux. Il faut lui remettre son chapeau pour que la pensée puisse commencer. Le chapeau apparaît ainsi comme une condition extérieure de possibilité du discours ; mais ce n'est pas encore là l'essentiel. Le moment décisif survient

lorsque Lucky prononce calmement : « D'autre part, pour ce qui est... ». Cette entrée en matière est parfaitement cohérente. Elle appartient au registre du discours rationnel et argumentatif. Le spectateur s'attend alors à entendre un raisonnement construit, une pensée véritable qui viendrait peut-être rompre le vide de l'attente.

Or c'est précisément à cet instant que Pozzo intervient. Il tire sur la corde et déplace Lucky. Ce déplacement est capital car c'est immédiatement après lui que le discours bascule dans le flux totalement insensé que l'on connaît. Le non-sens ne précède donc pas la pensée ; il naît de son désaxement. Lucky semblait encore capable d'amorcer un discours structuré mais cette possibilité est aussitôt interrompue par la traction exercée sur son corps. Beckett établit ainsi un lien direct entre déplacement physique et effondrement du langage. La corde ne sert pas seulement à tenir Lucky en laisse ; elle agit sur la

pensée elle-même. À peine le discours commence-t-il à se constituer qu'il est arraché à son axe propre et projeté dans une prolifération verbale incontrôlable.

La tirade qui suit conserve d'ailleurs les traces visibles d'une pensée rationnelle : références savantes, connecteurs logiques, vocabulaire théologique et scientifique, syntaxe apparemment organisée. Mais cette structure ne parvient jamais à se stabiliser. Le discours avance sans progresser, accumule les mots sans produire le moindre monde commun. Beckett ne met pas ici en scène l'absence pure de pensée mais une pensée continuellement déplacée hors d'elle-même, incapable de demeurer assez longtemps dans sa propre cohérence pour atteindre une véritable effectuation. Le langage ne s'effondre pas dans le silence mais dans une saturation qui dissout progressivement le sens.

Ce détail scénique éclaire profondément la logique générale de la pièce. Tout commencement d'ouverture y

est immédiatement réabsorbé dans une centralité vide.

Vladimir et Estragon attendent Godot ; mais cette attente empêche toute véritable transformation. De même, Lucky semble un instant pouvoir penser réellement ; pourtant cette possibilité est aussitôt déviée et absorbée par le mouvement imposé de l'extérieur. La corde matérialise ainsi une vérité plus générale : dans l'univers beckettien, rien ne peut demeurer dans son propre devenir. Toute tentative de déploiement est interrompue avant même d'avoir pu se constituer pleinement.

La scène acquiert alors une portée beaucoup plus vaste qu'une simple critique du savoir universitaire ou du verbiage philosophique. Beckett montre une humanité dont la pensée elle-même ne parvient plus à habiter son propre langage. Ce qui s'effondre ici, ce n'est pas seulement le contenu du discours mais la possibilité même pour la pensée de se maintenir dans une continuité intérieure suffisante. Lucky devient la figure

tragique d'une pensée perpétuellement déplacée, tirée hors d'elle-même au moment même où elle tente de commencer. Ainsi le flux insensé qui suit la phrase initiale ne constitue pas un simple délire arbitraire : il est la chute même de la pensée, le mouvement par lequel une parole encore orientée vers le sens bascule dans une prolifération vide qui ne cesse pourtant de conserver les apparences extérieures de la rationalité.

CASE VIDE

ET

VOLONTE DE PUISSANCE

La notion de case vide peut être rapprochée de la volonté de puissance à condition de ne pas réduire cette dernière à une simple volonté de domination ou d'accroissement quantitatif de force. Une telle interprétation demeure superficielle car elle transforme la puissance en état acquis, en propriété possédée, alors que l'expression allemande « Wille zur Macht » indique tout autre chose. Le « zur » possède ici une importance décisive : il ne désigne pas une puissance déjà constituée mais une tension vers la puissance, un mouvement incessant d'auto-dépassement qui ne peut jamais trouver d'accomplissement définitif sans se nier lui-même. Une puissance totalement accomplie cesserait

immédiatement d'être volonté de puissance puisqu'elle ne rencontrerait plus aucune résistance, aucune distance à franchir, aucun devenir possible. La volonté de puissance n'est donc pas possession mais tension, non pas stabilité mais mouvement perpétuel d'effectuation. C'est précisément en ce point que la case vide acquiert une signification nouvelle. Dans une lecture strictement structuraliste, la case vide fonctionne comme un opérateur de circulation à l'intérieur d'une structure : elle empêche les places de se figer, introduit du jeu dans le système, produit des déplacements. Mais une telle lecture demeure encore trop formelle si elle ne s'interroge pas sur ce qui rend cette circulation nécessaire. Pourquoi faut-il qu'il y ait une case vide ? Pourquoi toute structure vivante semble-t-elle exiger une impossibilité de saturation complète ? La volonté de puissance permet de répondre à cette question en montrant que toute forme vivante porte en elle une

tension qui excède continuellement sa propre stabilité.

La case vide ne désigne plus alors un simple manque mais l'impossibilité constitutive pour une forme de se refermer totalement sur elle-même.

Une forme absolument achevée serait une forme morte.

Dès l'instant où une structure se totalise, elle cesse de devenir ; elle se transforme en pure présence à soi, c'est-à-dire en immobilité. La case vide intervient précisément pour empêcher cette clôture. Elle maintient au cœur même des formes une instabilité essentielle grâce à laquelle le devenir demeure possible. En ce sens, la case vide ne représente pas un vide privatif mais une puissance d'ouverture. Elle est ce qui interdit à toute réalité de coïncider pleinement avec elle-même. Toute identité demeure ainsi traversée par un écart intérieur qui la pousse au-delà d'elle-même sans jamais lui permettre d'atteindre un terme définitif.

Cette tension irréductible correspond profondément à ce que Nietzsche nomme le dionysiaque. Le dionysiaque ne doit pas être compris comme simple chaos destructeur opposé à l'ordre apollinien. Une telle opposition demeure extérieure et insuffisante. Le dionysiaque désigne bien plutôt l'impossibilité pour les formes de se stabiliser définitivement. Il est la puissance interne du devenir qui travaille continuellement les figures établies et les reconduit vers leur dépassement. L'apollinien, au contraire, produit les formes, les contours, les distinctions, les limites grâce auxquelles le monde devient habitable et visible. Sans l'apollinien, il n'y aurait qu'un flux indistinct incapable de se manifester. Mais l'apollinien porte également une tentation constante : celle de figer les formes, de transformer le devenir en identité stable, de faire de la figure une essence définitive.

Le tragique naît précisément de cette tension insoluble entre le dionysiaque et l'apollinien. Il ne s'agit pas d'opposer deux principes séparés mais de comprendre que toute forme vivante résulte déjà de leur entrelacement conflictuel. Une forme ne peut apparaître qu'en se délimitant ; pourtant cette délimitation demeure toujours menacée par ce qui la déborde intérieurement. Le dionysiaque n'abolit pas les formes : il empêche simplement leur absolutisation. Il rappelle à toute figure qu'elle demeure traversée par une puissance de dépassement qu'aucune stabilisation ne saurait neutraliser définitivement.

C'est pourquoi la volonté de puissance possède une structure profondément asymptotique. Elle tend vers un accomplissement qui ne peut jamais être atteint sans disparition du mouvement même qui le rend possible. La puissance véritable ne consiste donc pas dans la possession d'un état final mais dans la capacité de

soutenir cette tension sans chercher à la résoudre. Plus une forme se déploie, plus elle révèle en elle de nouvelles possibilités de dépassement ; plus elle approche d'un accomplissement, plus cet accomplissement se dérobe comme terme définitif. La grandeur tragique réside précisément dans cette impossibilité de conclure le devenir.

La case vide apparaît alors comme le lieu même de cette impossibilité féconde. Elle n'est pas un simple trou dans l'être mais la marque intérieure de son inachèvement constitutif. Grâce à elle, le monde demeure ouvert. Les formes peuvent apparaître, se maintenir un temps, se transformer, disparaître et renaître autrement sans jamais atteindre une clôture absolue. Là où l'apollinien voudrait immobiliser les figures dans une stabilité rassurante, la case vide réintroduit sans cesse le jeu du devenir. Là où le nihilisme passif ne voit dans le vide qu'absence de sens et épuisement des possibilités, la

volonté de puissance révèle au contraire que ce vide est ce qui empêche toute saturation définitive du réel.

Il devient alors possible de comprendre pourquoi le tragique ne conduit pas nécessairement au désespoir. Si toute existence était totalement pleine, totalement accomplie, elle serait en réalité privée de toute possibilité nouvelle et deviendrait véritablement absurde. L'ouverture du possible suppose au contraire une forme de non-coïncidence intérieure, une faille constitutive grâce à laquelle le devenir peut continuer à se déployer. La case vide désigne cette faille essentielle. Elle n'est pas le signe d'un manque à combler mais la condition même de toute création véritable. Toute forme vivante porte ainsi en elle un vide irréductible qui n'est autre que la trace du dionysiaque au cœur même de l'apollinien, la marque intérieure d'une puissance qui ne cesse jamais de se dépasser elle-même.

CASE VIDE ET VOLONTE VERS LA PUISSANCE

Au cœur des formes veille une faille obscure et toujours recommencée,

Un vide silencieux que nul contour ne parvient jamais à retenir ;

Les visages du monde émergent de son ombre et retournent vers elle,

Comme les eaux d'un fleuve entraînées vers une mer sans rivage.

Les hommes dressent des temples pour sauver la fixité des figures,

Mais déjà sous les pierres un souffle ancien travaille leur sommeil ;

Toute forme porte en elle une blessure ouverte sur le devenir,

Une tension sans repos qui l'arrache sans cesse à sa

propre clôture ;

Ainsi le monde avance dans l'éclat fragile des choses

inachevées,

Tandis qu'au fond du vide une puissance obscure

continue d'agir.

La volonté ne désire aucune couronne figée dans

l'éternité morte,

Elle marche vers la puissance comme un feu tendu vers

d'autres flammes ;

Ce qui s'accomplit entièrement cesse aussitôt de

pouvoir devenir,

Car l'achèvement parfait est le masque paisible de

l'immobilité.

Les dieux apolliniens aiment enfermer le monde dans

des contours sûrs,

Ils accordent aux vivants le repos trompeur des limites

visibles ;

Mais le dionysiaque traverse les figures comme un vin
souterrain,

Il entrouvre dans la pierre des chemins qu'ignorent les
bâtisseurs ;

Sous chaque certitude demeure un tremblement
qu'aucune loi n'apaise,

Et les formes les plus fortes vacillent déjà sous leur
propre poids.

Le vide n'est pas absence mais tension, distance et
reprise infinie,

Il empêche les êtres de coïncider pleinement avec eux-
mêmes ;

Grâce à lui les saisons reviennent sans répéter jamais
leur visage,

Et le même sentier devient autre sous la marche du
voyageur.

Les hommes nomment destin ce qui les dépasse et les

reconduit plus loin,

Comme Sisyphe redescendant vers la pierre qui l'attend

en silence ;

Le rocher n'est jamais tout à fait le même ni lui-même

identique,

Car l'effort transforme celui qui croyait répéter l'ancien

chemin.

Ainsi l'impossible recule à mesure qu'on avance vers sa

lumière,

Et la grandeur demeure dans l'écart qui sépare encore

du sommet.

La case vide circule au milieu des figures qu'elle désaxe

lentement,

Elle défait les frontières aussitôt que les hommes les

absolutisent ;

Sans elle toute parole deviendrait une prison de

certitudes closes,

Et le langage finirait par refléter seulement son propre
miroir.

Les empires veulent fixer les noms afin d'arrêter le flux
du monde,

Mais les mots portent toujours un reste obscur qui
échappe aux systèmes ;

Le tragique n'est pas chute mais impossibilité d'une
forme dernière,

Une blessure intérieure empêchant les figures de mourir
en paix.

Tout ce qui vit demeure travaillé par une puissance de
dépassement,

Comme une mer nocturne soulevant ses vagues sous la
lune immobile.

Il n'existe aucun sommet où le devenir pourrait enfin se
reposer,

Aucune demeure parfaite où la marche cesserait d'être

nécessaire ;

Le monde habitable naît au contraire des failles qui
traversent les êtres,

De cette ouverture fragile grâce à laquelle l'infini respire
encore.

Les hommes cherchent souvent dans la stabilité le salut
de leurs peurs,

Mais le salut figerait la vie dans une lumière sans
profondeur ;

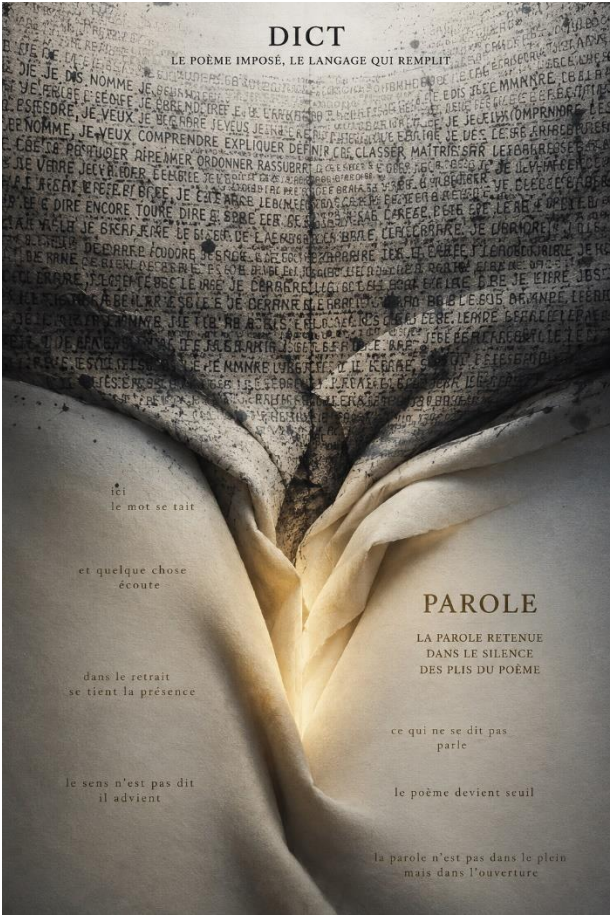
Mieux vaut l'obscur tension qui pousse les formes au-
delà d'elles-mêmes,

Et maintient dans la nuit le feu vacillant des possibles
futurs.

Car seule une existence inachevée peut encore accueillir
le monde,

Et seule la faille ouverte empêche le vide de devenir
néant.

DU DICT A LA PAROLE



LES MOTS

Les mots sont pauvres, faut-il sans cesse le redire,
ils effleurent les choses sans jamais les atteindre,
et s'ils frôlent parfois ce qu'on nomme vérité,
c'est qu'on leur a confié de nommer l'insaisissable.
Mais ce qu'ils désignent s'évanouit aussitôt,
comme un reflet tremblant sur la peau d'un ruisseau.
Le sens ne tient pas, il glisse, il se replie,
et le mot s'épuise avant même d'avoir touché.

On dit que le mot est un signe, un repère, une flèche,
mais il montre sans livrer, il effleure sans donner,
sa pointe est un leurre qui nomme sans ouvrir,
un masque posé sur le visage du silence.
Il contient ce qu'il cache et retient ce qu'il feint,
un souffle retenu dans la forme qui s'effondre.

Sous le mot se retire quelque chose de plus vaste,
un écho sans nom tapi dans la transparence.

Ainsi parlait celui qui tenta de penser l'être,
et ne nomma que l'étant, ce qui se laisse voir.
On dit : être-là, pour évoquer l'Ouvert,
mais on parle d'un repli, non d'une présence.
L'homme est ce bord d'ombre que rien ne déploie,
un éclat suspendu dans la chute d'un monde.
Et dans ce peu de place, le mot cherche un appui,
mais il glisse encore sur ce qui se retire.

Si l'on dit "humain, trop humain", c'est que le mot
s'effondre,
car l'homme se tient mal dans l'espace du monde,
un abîme l'en sépare, que nul langage ne sonde.
Ce n'est pas le néant, mais un proche inatteignable,
une présence si vive qu'aucun mot ne s'y accorde.

Chaque tentative ajoute de la distance au seuil,
comme si parler, c'était perdre ce qu'on voulait dire,
et nommer, l'effacer d'un souffle trop humain.

Il est étrange que le plus proche nous échappe,
comme si l'intime s'enfuyait dans le dire.

Quand on parle de l'âme, c'est pour ne pas s'y perdre,
on esquisse le dedans par crainte de le traverser.

Ce que l'on ignore, on le nomme pour l'oublier,
et les mots, trop précis, ne savent pas se taire.

Ils passent au-dessus, comme un vent sur les pierres,
et ce qui brûle au fond reste sans figure.

On dit de l'âme un état, une humeur, une trace,
le reflet d'un orage ou d'un souci discret,
mais le mot n'atteint pas ce qui pèse dans la nuit,
il demeure en surface, à l'orée du tremblement.
Il décrit les contours, mais ne touche jamais le feu,

le sommeil s'enfuit, les pensées font vaciller l'ombre.

On dit la joie, on dit la peine, mais ce n'est qu'un
passage,

le reste demeure, sans voix, dans l'inavoué.

Les mots sont inutiles, ils restent noués à la gorge,
comme une plainte que rien ne peut consoler.

Ils partagent une pensée, mais non une douleur,
et le mal, énoncé, se referme aussitôt.

Ils désignent de loin ce qu'ils ne peuvent nommer,
un souffle vidé avant même d'avoir été.

Chaque mot effleure sans jamais dénouer,
comme un doigt posé sur la peau d'une absence.

Alors les mots détournent, ils tracent des figures,
feu, rivières, blessures, larmes et silence,
ils s'habillent d'images pour approcher le cœur.

Mais sont-ce encore des symboles, ou de vieux habits ?

On parle, mais qui entend ? On répète, mais qui écoute
?

Les mots usés tombent sur des oreilles closes,
il ne reste que leur bruit, leur trace sans portée,
un sillage de sons dans un monde qui ne répond plus.

Ce ne sont pas des symboles, mais des bouteilles
scellées,

jetées à la mer dans l'espoir d'un rivage.

De l'âme, rien ne se dit sans trahir, sans réduire.

Le vrai dire s'écrit entre les lignes,
au bord des silences que l'encre ne touche pas.

Dans le blanc de la page se tient ce qui échappe,
et le mot devient la limite d'un espace plus vaste,
le seuil d'un monde qu'il ne peut contenir.

Il vient un moment où même les dieux se taisent,
et l'homme, trop humain, façonne ses modèles.

Il peuple l'histoire d'ombres qu'il appelle divines,
réponses douces à ce que la raison ne sait éteindre.
Mais ces figures ne disent rien d'autre qu'un
apaisement,
un masque posé sur le visage du gouffre.
Et le mot, là encore, comble au lieu d'ouvrir,
il rassure au lieu de conduire à la brûlure.

Alors l'on écrit encore, faute de savoir se taire,
la main court sur la page, emportée par les mots,
mais la pensée s'est retirée derrière la coulée.
Ce qui déborde n'est pas langage, mais flux de l'âme,
un ruisseau sans source traversant des plaines désertes,
des mots portés par une force qu'ils n'éclairent pas,
et dans cette dérive s'esquisse quelque chose,
un éclat singulier au bord du dicible.

C'est un murmure, fragile, caché sous l'excès,

un tremblement de lumière dans la clairière du poème.

L'homme, dérobé à son présent, s'ouvre à l'Ouvert,

et ce n'est pas un mot mais un silence adressé.

La vérité ne parle plus, elle approche dans le retrait,

et l'être, tenu à distance, revient par ce qui manque.

Au voisinage des dieux que nous ne pouvons nommer,

nous touchons au Sacré sans jamais le saisir.

LECTURE

Le poème « Les mots » déploie une méditation continue sur l'insuffisance fondamentale du langage et sur l'impossibilité pour les mots d'atteindre pleinement ce qu'ils prétendent désigner. Cependant cette insuffisance n'est jamais pensée ici comme une simple faiblesse technique du langage ; elle engage bien davantage une structure ontologique plus profonde qui touche au rapport même de l'homme au monde, à l'être, à l'intime et au sacré. Dès les premières strophes, les mots apparaissent comme des réalités de surface : ils « effleurent » les choses sans jamais les atteindre, glissent sur elles comme un reflet tremblant sur l'eau. Le mot ne possède jamais ce qu'il nomme ; il demeure condamné à une proximité sans saisie véritable. Cette idée traverse l'ensemble du poème : le langage ne donne pas accès à l'être des choses mais seulement à leur contour fragile, à

une trace instable qui se retire aussitôt qu'on tente de la fixer.

Le texte se situe ainsi dans le prolongement d'une critique de la métaphysique du langage, particulièrement sensible dans la troisième strophe où apparaît implicitement Heidegger. Celui qui « tenta de penser l'être » ne nomma finalement que « l'étant », c'est-à-dire ce qui se laisse déjà présenter, identifier, objectiver. Le poème suggère ici que toute parole demeure menacée par une réduction de l'être à l'étant, du retraits à la présence visible. Même lorsque le langage tente d'approcher l'Oouvert, il reconduit encore une logique du repli. L'« être-là » lui-même devient suspect : au lieu d'ouvrir une véritable proximité avec l'être, il risque de reconduire une pensée de la présence et de l'installation. L'homme apparaît alors comme « ce bord d'ombre que rien ne déploie », formule essentielle qui renverse toute

prétention du langage à éclairer pleinement l'existence humaine.

Cette insuffisance du mot ne relève pourtant pas d'un simple scepticisme linguistique. Le poème refuse de conclure à l'inexistence de ce que le langage échoue à saisir. Au contraire, plus le mot échoue, plus il laisse pressentir une proximité excessive, un « proche inatteignable » dont aucune parole ne peut épuiser la présence. L'échec du langage devient ainsi révélateur d'un excès plutôt que d'un manque. Ce qui échappe au mot n'est pas un vide mais une intensité trop proche pour être objectivée. Le poème rejoint ici une intuition fondamentale : le plus intime demeure précisément ce qui se retire dès qu'on tente de le nommer. Parler de l'âme, de la joie, de la peine ou du sacré revient toujours déjà à perdre quelque chose de ce qui était éprouvé. Le langage introduit une distance au moment même où il prétend abolir la distance.

Cette tension apparaît particulièrement dans les strophes consacrées à la douleur et à l'âme. Les mots « partagent une pensée, mais non une douleur ». Le mal énoncé « se referme aussitôt ». La parole ne délivre pas l'expérience ; elle la transforme en objet communicable et, ce faisant, la dévitalise partiellement. Le langage demeure ainsi extérieur à ce qui brûle réellement « dans la nuit ». Il décrit les contours sans atteindre le feu intérieur. Cette idée conduit progressivement le poème vers une réflexion sur le symbolique lui-même. Les images — feu, rivières, blessures, silence — apparaissent comme des tentatives d'approche, des détours nécessaires pour contourner l'impossibilité d'un dire direct. Pourtant le poème s'interroge : les symboles sont-ils encore vivants ou ne sont-ils plus que « de vieux habits » usés par la répétition ? Le danger moderne tient précisément à cette usure du langage symbolique devenu bruit sans portée dans « un monde qui ne répond plus ».

Cependant le poème ne s'arrête pas à une simple dénonciation de l'épuisement des mots. Les dernières strophes introduisent un déplacement décisif. Si les mots échouent, cet échec lui-même peut devenir ouverture. Le vrai dire ne se situe plus dans la maîtrise du sens mais « entre les lignes », dans les blancs, les silences, les retraits. Le mot cesse alors d'être considéré comme contenant du sens ; il devient seuil. Il indique un espace plus vaste qu'il ne peut lui-même contenir. Le langage retrouve une dignité non parce qu'il réussirait enfin à saisir l'être, mais parce qu'il peut conduire jusqu'au bord de ce qui excède toute nomination. C'est pourquoi la dernière strophe ne débouche ni sur le mutisme ni sur une révélation positive. Le silence qui apparaît n'est pas absence de parole mais « silence adressé ». La vérité n'est plus conçue comme un contenu transmissible ; elle « approche dans le retrait ». Le sacré lui-même ne se

donne jamais comme présence possédable mais comme voisinage impossible à fixer.

Le poème accomplit ainsi un renversement essentiel : l'effondrement du langage n'ouvre pas sur le néant mais sur une autre manière d'habiter la parole. Les mots ne valent plus comme instruments de maîtrise mais comme traces fragiles, comme approches inachevées d'un réel qui demeure irréductiblement plus vaste qu'eux. Le langage poétique apparaît alors comme ce qui accepte sa propre insuffisance sans chercher à la combler artificiellement. Il ne prétend plus enfermer l'être dans des concepts ou des définitions ; il maintient ouverte la faille entre le mot et ce qu'il tente d'approcher. C'est précisément dans cette faille que peut encore surgir une expérience du sacré, non comme certitude ou révélation, mais comme proximité tremblante de ce qui demeure toujours au-delà de toute prise.

A QUELQUES MOTS

Quand les mots apparaissent au bord du silence d'encre
et qu'une phrase prend forme sur la feuille enchaînée
nul ne sait vraiment si, glissé entre les lignes
un sens caché se tient, indicible et juste évoqué
ces mots que l'on dit signes sont faits de blocs de pierre
maçonnés patiemment sans garantie de lumière
et le sens, s'il surgit, vient moins d'eux que d'un élan
offert au lecteur sage, comme une main qui s'ouvre

Ce que l'on écrit peut se détourner de soi-même
et dissimuler ce qui voulait se révéler
les mots font écran à la pensée qui cherche issue
et les livres savants restent muets devant eux
le noir s'épanche et file sur la blancheur du monde
et sature la page de figures incertaines

chaque mot est bordure d'un creux abandonné
où le signe recule au seuil de l'impensable

On croit aux mots forgés comme à des pierres dressées
dans l'ordre d'un langage qui nous promet l'abri
mais leur force s'épuise à vouloir faire sens
et leur clarté s'altère dès qu'on cherche un appui
car les mots ne gardent rien qu'un reflet d'apparence
ils retiennent à peine ce qu'ils n'ont pas saisi
et l'esprit qui s'y penche n'y voit que son mirage
dans le désert vibrant d'une langue éclatée

L'encrier se vide lentement sur la lumière
et la main qui écrit ne sait ce qu'elle poursuit
elle trace, elle habite un espace qui se dérobe
elle nomme ce qui fuit à peine entre les lettres
les mots tombent, s'assemblent, sans jamais se
rejoindre
ils bordent le silence où l'ombre seule respire

ce que dit le poème ne se tient pas dans les mots
mais dans l'abandon pur d'un sens qui se retire

Les mots sont indigents, leur sens s'effondre en
poussière

larmes d'encre versées sur la pâleur d'une feuille
nul mot ne suffit pour s'approcher du Sacré
ni pour rejoindre les dieux que nos vocables lassent
car ils se sont cachés dans l'ombre de notre langue
épuisés de s'entendre nommés sans vérité
et l'on prie en silence ce qui n'est plus nommable
le verbe s'efface là où commence l'invisible

Si Dieu est indicible, ainsi que l'a dit Eckhart
comment pourrions-nous l'enfermer dans nos concepts
ces chaînes faites de phrases, de figures figées
dressent autour de lui les murs de sa propre geôle
sa parole d'argent se brise à vouloir trop dire
et c'est dans le silence qu'éclôt l'or du mystère

mieux vaut ne rien nommer que trahir l'Infini

la lumière se cache à qui veut la saisir

On me dira peut-être que je suis négatif

mais je répondrai : les mots n'ouvrent aucun passage

ce qu'ils taisent parfois vaut plus que leur message

et c'est là qu'une voix se donne sans se montrer

là où le mot se tait, commence la Parole

Mallarmé l'a su, lui qui buvait l'étrange

et laissait dans le vide fleurir le non-dit

jusqu'à faire du manque la seule vérité

Ce que dit la fleur ne parle pas notre langue

son silence est plus vaste que tous nos symbolismes

serait-elle un signe que l'on ne peut prononcer

ou la juste présence d'une âme en éveil

elle est d'un autre ordre, une chose singulière

qu'on mutile aussitôt qu'on tente de la dire

trop de mots l'ensevelissent sous des voix usées

et l'on perd son éclat en voulant l'éclairer

Dans un bouquet de fleurs il y a plus qu'un ensemble
de roses alignées ou de merveilles comptées
il y a la pensée d'un artiste en son silence
qui compose un poème en langage végétal
chaque fleur y répond à une voix invisible
et le tout dit bien plus que l'addition des parties
ce qui s'offre ainsi parle sans vouloir se montrer
et touche celui-là qui voit avec lenteur

Car c'est un message qui ne se pense pas encore
une parole muette adressée sans emphase
à celui qui ne fait pas de l'œil un prédateur
mais qui s'abandonne à ce que le monde esquisse
le réel se retire en se laissant approcher
et ce qui se dévoile se tient dans le retrait
les mots sont inutiles s'ils ne s'accordent au peu
à cette résonance qui ne dit que le creux

Les mots ne sont pas signes mais des êtres convoqués
pour nous lancer un appel, nous mettre en vigilance
ils ouvrent un espace qu'aucun nom ne peut clore
et qui ne porte pas l'empreinte d'un auteur
ils n'indiquent jamais de route assurée d'avance
mais montrent des passages qu'on doit inventer soi
on ne les signe pas — ce sont eux qui nous marquent
et nous laissent sans voix au seuil d'un inconnu

Ils sont des métaphores d'un être sans visage
que l'esprit calculant ne peut faire apparaître
ce sont des balbutiements qu'aucune pensée ne fige
et qui gardent en creux la trace d'un mystère
ce qu'ils ne disent pas est leur part la plus vraie
et sans ce non-dit-là, ils se vident de sens
si les mots ne renvoient à ce qu'ils ont tu
ils deviennent le deuil d'un monde désenchanté

Il y a dans le dire une part de négation
car le mot n'est jamais ce qu'il prétend montrer
il ne se tient pas à la place de la chose
il ne remplace rien de ce qui se soustrait
il ne porte jamais le réel qu'il désigne
et son geste demeure un appel, non un don
il trace en se perdant l'ombre de ce qu'il vise
et ce vide dessine le lieu de l'invisible

L'encrier se vide et laisse des mots tomber
d'un geste imprévisible, presque irrévérencieux
comme si l'auteur, dans l'oubli de tout grand style
ne savait que trahir ce qu'il voulait signifier
car le vrai ne se rend qu'à l'infidélité
et le sens se dérobe à trop vouloir paraître
celui qui écrit creuse, sans certitude aucune
dans l'épaisseur du monde, un sillon sans réponse

L'écriture est parfois un vouloir attester
ce que l'on a perçu mais que l'on ne peut dire

elle cherche à tracer un lieu sans l'habiter
comme une main qui dessine le vide qu'elle perçoit
car tout ne peut se dire sans en perdre l'essence
et ce qui nous échappe vaut plus que ce qu'on nomme
mais faut-il pour autant taire ce qui nous hante
ou bien dessiner l'ombre de ce qui nous traverse

Ainsi le poème frôle parfois le Sacré
il n'en dit rien pourtant, mais en marque le seuil
sous les plis des paroles, quelque chose chemine
qui glisse sans éclat jusqu'au cœur du silence
c'est l'Etre innommé qui veille en chaque mot vrai
et dont le poème épouse l'effacement
ce n'est pas révéler, mais ouvrir une absence
où l'on passe à tâtons, sans savoir ce qu'on cherche

Rilke marchait pieds nus sur un chemin d'angoisse
et dans la nudité de son pas recueilli
il foulait le silence d'un lieu sacré, brûlant

on le disait perdu, rêveur, presque insensé
mais Rodin l'a compris mieux que bien des lettrés
le bronze a su penser ce que la chair pressent
et c'est dans cette marche où tremblait la parole
que le poème est né, d'un corps livré au monde

Les mots sont une prière murmurée dans la nuit
une voix qui supplie ou bien qui se recueille
qu'importe la cadence, le souffle ou le phrasé
car c'est l'âme qu'ils portent jusqu'au seuil du divin
il n'est pas de syntaxe pour dire l'infini
mais le cri ou la grâce suffisent à s'offrir
la parole se fait chant, sanglot ou incantation
dans la main qui s'élève ou dans la bouche close

Ce n'est pas dans les mots qu'un dieu nous est transmis
mais dans le clair intervalle entre eux, comme un soupir
un espace en suspens que traverse un esprit
qui sait se faire ruse et malice du silence
et c'est au lecteur vrai, celui qui sait entendre

que se livre un message qu'on ne peut déchiffrer
ce n'est pas un secret, mais un don sans figure
un éclat qui s'élève du cœur même du vide

Ce n'est pas la parole, c'est le silence qui parle
à nos oreilles sourdes, à nos cœurs sans écoute
et l'encrier le sait, qui contient tout possible
mais ne donne aux mots qu'un noir pour mieux s'effacer
sur la feuille se trace un contour, un vestige
d'un dire sans paroles, d'un non-dit égaré
et cette encre qu'on verse, absente d'elle-même
dessine ce qui fuit, se retire et nous hante

Celui qui ne dit pas la chose n'en devient pas chose
et le philosophe n'a rien à fabriquer
il ne fait pas de monde, il ne forge pas d'outils
il écoute ce qui est, sans vouloir le contraindre
Deleuze, créateur de concepts, s'est égaré
en confondant l'idée avec le feu du réel

et fit de l'idiotie sa posture éclatante
comme si ne pas comprendre devenait profession

Les mots n'ont rien à dire, qu'on le croie ou qu'on le nie
ils ne sont pas des signes d'un Etre qu'on nommerait
ils ouvrent un espace, une brèche sans repère
où le sens peut surgir sans qu'il soit assigné
nul mot ne présume de ce qu'il pourrait porter
et leur agencement ne vaut que par l'intervalle
ils ne sont que des lieux, des passages incertains
par où quelque chose advient sans jamais se fixer

C'est par le mot voisin qu'un mot devient lisible
qu'importe la distance ou l'étrange proximité
la langue est une arène de gestes acrobates
où chaque mot vacille sur un sol qui se fend
comme un étang gelé dont la surface trompe
et craque sous les pas dès qu'on croit s'y poser
le langage est ainsi, fragile chorégraphie
faite de déséquilibre et de lenteur tendue

Combien pour un seul mot ont payé de leur vie
brûlés ou pendus pour un dire interdit
les mots sont des chaînes qu'on traîne sans les voir
et leur poids invisible parfois devient fatal
il suffit d'un seul mot pour que tout bascule
et que l'on soit broyé dans la gueule du langage
celui qui parle assume ce qu'il a libéré
car le mot prononcé n'est jamais sans retour

Il faut parfois savoir s'éloigner de certains mots
ceux qui blessent, qui tuent, qui distillent leur poison
ces mots-là sont perfides, gonflés de vanité
chantés par des menteurs aux enchantements creux
ils brillent un instant d'un éclat frelaté
mais élaboussent d'ombre ceux qui les ont forgés
ces mots sont des miroirs où leur propre insanité
se reflète en silence dans l'œil de qui les lit

Derrière ces paroles aux relents de violence
il y a des volontés qu'on ne veut pas nommer
et sous leurs habits lisses se cachent les vipères
« Le chemin de campagne » les a vues sans détour
il les a dépouillés de leur masque de vertu
et montré la laideur tapie dans leurs discours
l'indignité des hommes se devine à leurs phrases
et le langage trahit celui qui l'a souillé

« Il parle à mots couverts » hurlent les insensés
qui répètent sans fin des refrains de perroquets
incapables de voir que le silence est feinte
et que l'encre parfois dissimule un éclat
les encriers s'épuisent à garder leurs secrets
et si le noir les emplit, c'est pour tout masquer
l'opacité des mots est le voile des esprits
qu'on préfère aveugler plutôt que réveiller

On aimerait penser qu'Heidegger se cache encore
et qu'à l'intérieur même de ses textes majeurs

serpente une vipère aux intentions perverses
on l'écoute en tremblant, guettant un cri de haine
mais c'est là pure ruse de ceux qui ne lisent pas
et veulent voir partout le mal qu'ils ont rêvé
qui entend le grelot du crotale rusé
doit prêter l'oreille non au cri, mais au silence

La vague des détracteurs s'est brisée sur le sable
du rivage où repose le destin d'Ariane
blessée par Apollon, abandonnée sans cri
elle fut relevée d'un seul mot par le vin
car Dionysos en elle versa sa Sagesse
et la comble de paix dans un souffle inspiré
ainsi le verbe vrai traverse la douleur
et restaure l'éclat d'une âme écartelée

« Le chemin de campagne » n'a rien à dissimuler
il ne garde en secret que ce que l'on devine
il ne parle qu'à ceux qui savent s'approcher

sans vouloir tout forcer, ni percer les mystères
il offre sa clarté mêlée de malice fine
et donne ce qu'il est à qui veut simplement
recevoir sans saisir, accueillir sans juger
sans qu'un mot masqué vienne en détour se cacher

LECTURE

Le poème « À quelques mots » poursuit et approfondit la méditation amorcée dans « Les mots », mais il le fait en déplaçant la réflexion du côté d'une pensée plus explicitement poétique et spirituelle du langage. Là où « Les mots » insistait surtout sur l'effondrement du signe et sur l'impossibilité pour le langage d'atteindre pleinement ce qu'il désigne, « À quelques mots » interroge davantage ce qui subsiste malgré cet effondrement : une ouverture fragile, un espace de résonance où quelque chose du sacré, de l'être ou du monde continue encore à se laisser approcher sans jamais devenir saisissable. Le texte ne développe donc pas une critique nihiliste du langage ; il tente plutôt de penser une parole qui accepterait enfin sa propre insuffisance et trouverait précisément dans cette limite une autre manière de dire.

Dès les premières strophes, le poème présente les mots comme des constructions précaires. Ils sont comparés à

des « blocs de pierre » patiemment maçonnés, mais sans aucune garantie de lumière. Le sens n'émane pas véritablement des mots eux-mêmes ; il surgit d'un « élan », d'une ouverture offerte au lecteur. Le langage cesse ainsi d'être conçu comme un système de signes transparents capables de transmettre un contenu stable. Le mot ne contient pas le sens ; il ne fait qu'ouvrir un espace dans lequel quelque chose peut éventuellement apparaître. Cette idée traverse tout le texte : les mots « font écran à la pensée qui cherche issue », les livres savants « restent muets », le signe « recule au seuil de l'impensable ». Le poème refuse ainsi toute confiance naïve dans le pouvoir de représentation du langage. Les mots ne donnent pas accès directement au réel ; ils dessinent seulement le contour d'un retrait.

Cette réflexion conduit naturellement vers une pensée du silence qui constitue l'un des axes majeurs du poème. Le silence n'y apparaît jamais comme absence pure de

parole mais comme condition d'un dire plus essentiel. La référence à Maître Eckhart est ici décisive : si Dieu est indicible, toute tentative de l'enfermer dans des concepts revient à le trahir. Les mots dressent alors autour du divin « les murs de sa propre geôle ». Le poème s'inscrit ainsi dans une tradition apophatique pour laquelle le vrai rapport au sacré suppose une forme de retrait du langage. Mais ce retrait ne conduit pas à un mutisme absolu ; il ouvre au contraire une autre manière de parler, plus discrète, plus allusive, plus proche de la suggestion poétique que de l'affirmation conceptuelle. C'est en ce sens que la figure de Mallarmé intervient : le non-dit, le manque, le vide deviennent porteurs d'une vérité plus profonde que l'énoncé explicite. Le poème affirme ainsi que « ce qu'ils ne disent pas est leur part la plus vraie ».

Cette pensée du retrait transforme profondément le statut même des mots. Ils ne sont plus considérés comme de simples signes renvoyant à des objets

déterminés ; ils deviennent des lieux de passage, des ouvertures, des appels. Le poème insiste à plusieurs reprises sur cette idée essentielle : les mots « ouvrent un espace qu'aucun nom ne peut clore ». Ils ne désignent pas un sens déjà constitué mais mettent le lecteur en mouvement vers quelque chose qui demeure encore indéterminé. Le langage poétique apparaît alors comme une expérience de vigilance plutôt que comme transmission d'un contenu. Les mots ne livrent pas une vérité ; ils disposent l'esprit à accueillir ce qui pourrait surgir dans l'intervalle qu'ils ménagent.

La méditation sur la fleur et sur le bouquet est particulièrement révélatrice à cet égard. La fleur ne parle pas notre langue ; son silence possède une profondeur qui excède tous les symbolismes humains. Quant au bouquet, il ne vaut pas comme simple addition de fleurs mais comme composition silencieuse, comme « langage végétal ». Le poème suggère ici qu'il existe des formes de

signification qui ne passent pas par le concept ni même par le langage articulé. Quelque chose parle dans le monde sans se transformer pour autant en discours explicite. Cette pensée rejoint une intuition centrale du texte : le réel ne se donne jamais frontalement ; il se retire au moment même où il se laisse approcher. Ainsi « ce qui se dévoile se tient dans le retrait ». Le poème tente donc de penser une présence qui ne serait pas possession mais voisinage fragile.

La réflexion sur Heidegger, Deleuze, Rilke ou Dionysos ne relève pas ici de la simple référence érudite. Chacune de ces figures permet de préciser un rapport possible au langage et au réel. Heidegger apparaît à travers l'idée que le langage ouvre un espace plutôt qu'il ne représente un objet ; mais le poème radicalise cette intuition en refusant toute tentation de réifier l'être dans une conceptualité nouvelle. Deleuze, au contraire, est critiqué pour avoir fait du concept une création presque

autonome, risquant ainsi de confondre le feu du réel avec la production intellectuelle. Rilke incarne quant à lui une parole née d'une exposition silencieuse au monde, une marche dans laquelle le poème surgit moins d'une maîtrise du langage que d'une disponibilité intérieure. Enfin Dionysos représente cette puissance capable de traverser la douleur sans la nier, de transformer le mot en souffle vivant plutôt qu'en signe figé.

Le texte débouche ainsi sur une conception profondément tragique et non dogmatique de la parole. Les mots ne possèdent aucune vérité définitive ; ils demeurent fragiles, précaires, toujours menacés de se transformer en slogans, en chaînes ou en instruments de domination. Le poème rappelle d'ailleurs avec force que certains mots peuvent tuer, écraser ou déshumaniser. Le langage porte donc toujours une responsabilité éthique. Pourtant, malgré cette fragilité et ce danger, le poème ne renonce pas à écrire. Il cherche une parole capable de

demeurer proche du silence, une parole qui n'enferme pas le réel mais en laisse ouverte l'énigme. Ainsi le sacré n'est jamais présenté comme une présence identifiable ou une révélation positive. Il apparaît seulement comme ce qui se laisse pressentir dans les intervalles du langage, dans les blancs, les hésitations, les retraits, là où la parole cesse enfin de vouloir posséder ce qu'elle approche.

DE LA PAROLE

Quelque chose s'est levé dans l'air lourd de la veille
un battement sans nom, à la lisière du souffle
c'était comme une parole mais elle n'avait pas de
bouche
elle passait entre les pierres, lente et aveugle
nul ne l'a vue venir, nul ne l'a reconnue
elle frôlait les corps sans laisser de blessure
mais ceux qu'elle touchait se taisaient aussitôt
comme si la langue entière leur était étrangère

Dans l'ombre suspendue du matin sans contours
elle traçait des sillons de cendre dans les têtes
des mots presque éclos retombaient dans la nuit
sans force pour se dire ni lieu pour exister
des gestes se formaient, que rien n'accompagnait

et les lèvres s'ouvraient sur des sons effacés
on aurait dit le vent, ou bien une prière morte
écrite dans la gorge mais jamais proférée

Ceux qui l'avaient entendue parlaient plus bas depuis
comme si chaque mot devenait faute ou piège
la parole s'était chargée d'un poids d'épouvante
et les phrases portaient des masques de silence
on nommait sans nommer, dans la peur d'éveiller
quelque chose de plus grand que la voix qui prononce
l'encre elle-même semblait hésiter à couler
et les mains tremblaient d'inscrire l'irreprésenté

Il n'était plus d'abri dans le verbe usé
ni d'élan dans le chant, ni de refuge dans l'ordre
le mot avait perdu sa racine ancienne
il errait, sans attaches, à travers les bouches

les livres restaient clos, lourds d'inaudibles songes
et ceux qui les feuilletaient s'en détournèrent sans fin
comme s'ils avaient vu là, couchée sur la page
l'ombre d'un dieu muet au regard dispersé

Et pourtant quelque chose voulait encore s'élever
non un mot mais l'appel d'un mot non proféré
un silence dressé au cœur même du dire
comme une flamme noire que nul ne pourrait éteindre
on attendait ce souffle, ce rien qui se partage
cette fissure d'être d'où viendrait le poème
mais tout se resserrait, se refermait, s'effondrait
et l'espace du dire devenait gorge close

Le silence entourait les mots comme une menace
chaque phrase pesait d'un poids venu d'ailleurs
ce qu'on croyait lumière s'éteignait à mi-voix

et l'ombre gagnait place sur le moindre discours
les syllabes tremblaient aux lèvres des vivants
comme si une faute y dormait en secret
nul ne savait pourquoi le souffle s'alourdissait
ni d'où venait l'angoisse au bord de chaque mot

On parlait encore, mais ce n'était que cendre
des ruines de paroles soufflées par le néant
on répétait des gestes, on écrivait des signes
mais le sens s'était tu dans l'effroi des visages
la langue était un cri suspendu dans la gorge
un cri sans direction, sans fondement, sans écho
et le monde répondait par un regard figé
où l'on devinait l'abîme au lieu du reflet

La parole cherchait un lieu pour s'incarner
un creux assez profond pour contenir son feu

mais tout était rempli d'objets, de faux savoirs
et d'ombres trop serrées dans des formes trop pleines
on voulait prononcer, mais le mot se brisait
contre le mur dressé du langage usurpé
et ce qui voulait naître s'en retournait au noir
sans avoir pu tracer la moindre cicatrice

Des hommes regardaient fixement leur silence
espérant y surprendre un reste de clarté
mais ce n'était que vide, que perte et que vertige
une nuit sans mémoire, sans début, sans recours
l'écriture gisait au fond des anciens livres
comme un cadavre ancien qu'on n'ose remuer
et les poètes mêmes, errant dans leur sommeil
n'osaient plus invoquer la source disparue

Les mots, comme les pierres, n'avaient plus de chaleur
ils s'entassaient, inertes, au bord des souvenirs
on les posait en rangs, on croyait les comprendre
mais leur face restait tournée vers un autre lieu
ils avaient vu le feu, la mer, le sang, la honte
et portaient dans leur creux l'oubli de ce qu'ils furent
on parlait à demi, on notait des lambeaux
et l'on pleurait parfois sans savoir sur quoi pleurer

Il n'y avait plus d'issue dans l'enclos du langage
le monde se taisait même lorsqu'on parlait
on croisait des regards comme des murs opaques
et le vent emportait les noms comme des cendres
ce que l'on voulait dire s'effaçait dans le souffle
et l'on restait figé devant sa propre voix
comme si l'on avait dit ce qu'on n'a pas pensé
et pensé bien trop fort ce qui n'était plus rien

Le langage se fendait comme un fruit trop mûr
des éclats de silence jaillissaient à l'intérieur
on y trouvait des dieux noyés dans des voyelles
et des siècles d'erreurs scellés dans des consonnes
les phrases les plus simples devenaient énigmatiques
et l'on redoutait même de nommer l'évidence
les murs avaient des oreilles, les pierres écoutaient
et tout devenait piège dans l'acte de parler

Parfois un mot surgissait, nu, sans compagnon
trop seul pour tenir dans la phrase ordinaire
il brillait un instant comme une flamme blanche
puis tombait dans le vide sans avoir dit pourquoi
on aurait voulu le prendre avec précaution
l'entourer de silence et de lenteur sacrée
mais le monde pressait, exigeait des réponses
et la parole fuyait sous le poids des contraintes

On cherchait dans les livres une forme de clarté
mais tout y devenait labyrinthe ou vertige
les mots s'y poursuivaient sans jamais se rejoindre
et le sens reculait à mesure qu'on lisait
les anciens manuscrits perdaient leur transparence
les signes se couvraient d'un givre impénétrable
et dans chaque paragraphe on entendait gémir
quelque chose d'ancien qui ne voulait plus naître

Il n'était plus de voix qui portât l'essentiel
tout glissait à la marge, dans le bruit ou l'éclat
la parole s'était vidée de toute présence
comme une maison creuse oubliée par le temps
on parlait pour remplir le vide entre deux gestes
on parlait pour se fuir, pour ne pas écouter
mais les mots ne trompaient que ceux qui les régnaient
car le vide en dessous montait comme une plainte

Les mots anciens pleuraient dans le fond des demeures
on croyait les entendre sous le seuil effondré
ils parlaient à demi, comme des voix d'enfance
revenues trop tard dans la bouche des morts
il y avait dans l'air des rumeurs de détresse
des fragments de prières accrochés aux buissons
et parfois dans le soir, un nom tombait très bas
sans réveiller personne parmi les endormis

Le feu ne répondait plus aux appels de la langue
et la pierre restait muette à nos questions
même les animaux détournaient leur regard
comme s'ils connaissaient ce que nous avons perdu
les arbres eux aussi retenaient leur feuillage
et ne disaient plus rien du vent qui les traverse
tout se refermait lentement sur l'absence
et le mot, dans la bouche, se brisait sans couleur

Un vertige plus sourd gagnait les cœurs fidèles
ceux qui tentaient encore de prononcer le monde
mais leur voix s'abolissait dans un souffle glacé
et les lettres dansaient comme des cendres folles
on entendait parfois le cri muet des pierres
le tremblement discret d'un langage abîmé
et dans le creux du ciel, sans étoile, sans forme
quelque chose s'ouvrait, trop vaste pour les mots

Le temps lui-même avait perdu son alphabet
les jours ne savaient plus écrire leur passage
tout se déroulait dans un effroi sans mesure
une lumière sale coulait sur les visages
les enfants qui parlaient avaient la voix des vieillards
et les vieillards dormaient, le front couvert de cendre
on n'osait plus chanter même à voix basse, seul
de peur qu'un mot de trop ne trouble le silence

On passait près des choses sans les reconnaître
comme si l'univers s'était dépeuplé de sens
le pain n'avait plus goût, l'eau n'avait plus mémoire
les gestes se faisaient comme à travers un voile
le monde devenait un long corridor vide
où la parole errante se cognait aux parois
et nul ne s'arrêtait pour en ramasser l'éclat
car chacun redoutait ce qu'il y verrait briller

On écrivait des signes qu'on ne savait plus lire
les lettres s'effaçaient à mesure qu'on les traçait
le papier retenait l'ombre d'une hésitation
et l'encre, épuisée, s'éloignait du visible
chaque mot devenait une pierre de plus
dans le tombeau bâti pour ce qu'on voulait dire
et les pages s'empilaient, blanches sous les cendres
comme des linceuls froids sur des vérités mortes

Il n’y avait plus de lieu pour poser la parole
ni de seuil pour l’offrir sans qu’elle se renverse
le monde n’accueillait plus que des voix déchirées
et l’écoute elle-même s’était faite absence
les vivants s’enfermaient dans de faux dialogues
faits de bruit, de néant, d’images sans racine
et ce qui voulait naître retournait à la nuit
sans nom, sans forme, sans regard pour le suivre

Le poème devenait un puits sans résonance
où les vers tombaient lents comme des gouttes d’huile
la parole cherchait le fond de sa blessure
et ne rencontrait rien qu’un silence épaissi
on parlait par fatigue, par peur ou par devoir
mais les mots n’étaient plus que des coquilles vides
où gisaient des échos de prières oubliées
que personne ne voulait reprendre ni nommer

Même le vent parlait dans une langue étrangère
et les pierres s'enfermaient dans leur mutisme dur
la nuit montait des choses, lourde et sans alphabet
et le souffle se perdait entre deux vers brisés
on aurait dit que l'air se retirait du verbe
et que l'esprit, tremblant, fuyait son propre chant
les lèvres s'agitaient mais plus rien ne passait
que le battement sourd d'un cœur désaccordé

Les maîtres du langage se taisaient à présent
comme s'ils avaient vu le gouffre sous leurs phrases
leurs ouvrages restaient clos, scellés d'un sceau d'argile
et leur regard fuyait dès qu'on parlait d'écrire
ils savaient que la voix, même la plus savante
ne pourrait rien sauver de l'effondrement lent
et que chaque poème, même celui d'espoir
n'était qu'un feu mourant dans la nuit sans refuge

Ceux qui voulaient parler se heurtaient au silence
comme on heurte une porte qui n'a jamais existé
le souffle restait là, suspendu sans appui
et les voix se perdaient dans des chambres vides
on apprenait à vivre sans mots pour les douleurs
à nommer le chagrin d'un regard détourné
et même le bonheur, lorsqu'il venait, passait
sans que l'on puisse dire par quel nom l'invoquer

Tout devenait sans bord dans le champ du langage
plus de rive pour dire, plus de terre à gagner
on avançait parmi des figures brisées
comme dans un jardin ravagé par la nuit
même les verbes forts pliaient sous le silence
et les adjectifs tremblaient d'être encore prononcés
il n'y avait plus rien que l'effroi de la phrase
et la stupeur glacée d'un monde désécri

Les enfants eux-mêmes oubliaient les paroles
ils regardaient longtemps sans chercher à nommer
leur langue balbutiait une beauté muette
faite d'ombres, de gestes et de lenteur sacrée
ils savaient mieux que nous ce qui ne peut se dire
et laissaient au silence le soin de tout enseigner
nous les écoutions vivre sans comprendre vraiment
ce langage sans mots plus profond que nos livres

La nuit n'avait plus fin dans le poème noir
et le vers s'effondrait dès la première syllabe
comme si le papier ne voulait plus servir
comme si l'univers refusait de répondre
on alignait encore des mots par habitude
mais le cœur s'éloignait, fuyant chaque cadence
on écrivait du vide avec des lettres mortes
et l'on priait parfois pour que l'encre se taise

Un reste de clarté vacillait quelque part
non dans le mot lui-même, mais dans son abandon
une lueur secrète, presque imperceptible
qui survivait au bord du silence parfait
c'était une écoute nue, sans attente ni forme
qui recueillait les ruines d'une langue perdue
et dans ce presque rien, plus vaste que le cri
commençait un espoir que nul ne pouvait dire

Les mots n'avaient plus corps, plus poids, plus
consistance
ils flottaient sans durée dans un souffle brisé
même le nom du pain n'éveillait plus la faim
et celui de la mort ne faisait plus trembler
tout s'égalait au vide dans la bouche muette
et l'on n'entendait plus que le vent de l'absence
qui passait entre nous sans soulever de cendre
sans laisser de chemin ni de trace à suivre

La parole tombait comme une pluie de pierres
mais les pierres aussi se perdaient dans la chute
il n'y avait plus rien qui retînt la syntaxe
plus de fil pour guider, plus de lien pour penser
on balbutiait encore, mais c'était sans appel
sans sujet, sans accord, sans horizon d'écoute
et les phrases s'ouvraient sur un gouffre si vaste
qu'aucun cri, aucun chant n'en atteignait le bord

Même le souvenir des mots se dissolvait
les plus simples, les premiers, se vidaient sans retour
mère, feu, nuit, maison — tout se vidait de forme
et tombait à genoux dans l'oubli du silence
le langage désertait les os et les visages
il ne restait aux êtres que le souffle éteint
et cette fixité qu'on voit sur les statues
quand le dernier regard a quitté leur regard

On n'écrivait plus rien que des cendres disposées
en lignes sans structure, en formes épuisées
le livre devenait une ruine sans seuil
où même le néant ne daignait plus descendre
l'auteur se retirait au fond de sa stupeur
et la page blanchissait comme un deuil sans message
il n'y avait plus d'encre, plus de voix, plus de style
mais un blanc dur et sourd qui mangeait le silence

L'alphabet s'effaçait, lettre après lettre, lent
dans l'esprit des vivants comme dans la matière
on oubliait comment tracer une voyelle
et les consonnes fuyaient comme des animaux
bientôt il n'y aurait plus de parole humaine
plus de langue, plus rien que le bruit de la chute
et le souffle final, celui d'un monde vaincu
qui ne saura jamais ce qu'il n'a pu dire

Le dernier mot connu s'est perdu dans la bouche
sans éclat, sans refus, sans même une agonie
il s'est dissous très bas dans un souffle incertain
comme une pierre sombre au fond d'un lac sans rive
personne n'a compris qu'il était le dernier
et le silence alors s'est refermé sans bruit
il n'y eut pas de deuil, pas de cri, pas d'absence
seulement une paix vide et sans profondeur

La parole était morte et nul ne s'en souvint
elle avait disparu sans emporter d'écho
plus rien ne désignait, plus rien ne répondait
et le monde restait là, muet, dépossédé
on voyait les objets mais sans qu'ils aient de nom
ils flottaient, détachés de toute signification
et l'être lui-même s'éloignait de lui-même
comme une ombre glissant hors de sa propre nuit

Il n'y avait plus d'âme dans la bouche des hommes
plus de voix intérieure, plus d'appel, plus de chant
le silence n'était plus le contraire du verbe
mais son visage même, creux, nu, irrécupérable
on ne priait plus, on ne nommait plus rien
et le ciel demeurait scellé sur son mystère
la lumière tombait mais ne disait plus Dieu
et le vent traversait sans prononcer l'arbre

Le néant s'était fait syntaxe et dictait sa loi
un ordre sans appel, pur, stérile, indéchiffrable
les signes se dressaient, rigides et sans usage
comme un peuple figé dans une langue morte
on cherchait à parler, mais on ne parlait plus
on voulait dire "je", mais le "je" n'était plus là
et chaque mot tenté s'effondrait en poussière
avant même d'avoir atteint la conscience

On n'attendait plus rien que la fin du silence
lui-même devenu forme d'un non-langage pur
ni douleur, ni beauté, ni cri, ni délivrance
seulement cette masse opaque et sans contour
qui recouvre le verbe de son manteau de plomb
et laisse derrière elle un monde sans vestige
même le rêve enfin s'était tu dans l'esprit
et rien ne restait plus que la tombe du mot

On porta les derniers mots jusqu'à l'ouverture
un creux dans la terre, sans pierre, sans insigne
ils furent déposés là sans oraison ni geste
comme des os trop vieux pour qu'on s'en souvienne
le ciel ne pleura pas, le vent ne fit aucun signe
et même la poussière refusa le contact
alors la fosse fut refermée en silence
sur ce qui fut parole, et n'est plus que matière

On entendit longtemps le craquement du verbe
se fendant lentement sous le poids du réel
la langue, désormais, n'était plus qu'un résidu
comme le bois pourri d'un cercueil sans usage
elle se replia sur elle comme une chose
dont la fonction même aurait quitté le monde
et dans le cœur des hommes se creusa un silence
qu'aucune voix future ne viendrait combler

Plus rien ne vibrait, même pas le néant
l'espace était figé, compact, inentamable
on touchait l'indicible et il ne disait rien
pas même son refus d'être dit ou pensé
le poème gisait, raide, sans ligne ni souffle
comme une pierre noire au fond d'un sanctuaire
et toute tentative de dire, d'inventer
échouait dans le froid d'un mutisme parfait

On avait bien tenté d'ouvrir d'anciens carnets
mais les pages, blanchies par le temps sans parole
étaient devenues lisses, fermées à toute encre
on les feuilletait lentement sans espoir
le monde avait perdu jusqu'au sens du silence
et le vide lui-même n'avait plus de contours
on comprenait alors que rien ne reviendrait
que la parole était morte, et que c'était justice

Le sol a refermé les lèvres du langage
il n'en monte plus rien, pas même une rumeur
et les racines poussent dans ce reste de voix
sans y trouver chaleur, mémoire ou mouvement
le mot n'est plus un lieu, mais une absence creuse
un trou dans la pensée, une béance usée
et ce que l'on confie à la terre aujourd'hui
c'est l'échec infini de vouloir encore dire

Il fallut refermer le trou par où parlait l'homme
y jeter quelques pierres, non pour marquer un lieu
mais pour qu'on ne cherche plus à entendre un écho
là où il n'y a plus ni source ni passage
puis la terre elle-même acheva le silence
en couvrant lentement ce qui n'avait plus nom
et les vivants se turent, sans regard en arrière
comme on quitte un désert qui n'a jamais fleuri

La parole gisait sous des couches de nuit
ni pleurée, ni chantée, ni même regrettée
elle avait consumé son feu jusqu'au néant
et ce qui reste en nous n'est pas son souvenir
mais une sorte d'oubli plus fort que la mémoire
un retrait absolu, sans poids, sans direction
et parfois dans le vent, un souffle sans visage
nous rappelle qu'un jour, le langage a tenté

Les poètes aussi ont quitté leurs cahiers
ils ne cherchent plus rien que le silence juste
non celui des sages, ni celui des vaincus
mais celui qu'on atteint quand tout s'est effondré
ils vont sans écrire, sans parler, sans prier
comme des êtres pleins d'une absence parfaite
et ce qu'ils regardent n'a plus besoin de nom
car même le regard s'est défait de son centre

Le dernier livre est clos, sans titre, sans auteur
ses pages sont de cendre, son encre est disparue
et nul ne l'ouvrira, car nul ne peut le lire
ce n'est plus un message, ni un lieu de refuge
c'est un tombeau dressé pour le langage entier
une stèle invisible au bord du non-humain
où s'inscrit en silence une parole noire
que même le silence n'ose plus murmurer

Ainsi s'est refermée la tombe de la voix
et le monde est resté comme un champ sans semence
plus rien ne pousse ici, plus rien ne se raconte
tout est rentré très loin sous la peau du réel
et dans ce grand mutisme où se perd l'origine
il n'y a désormais ni trace ni promesse
seulement ce néant, vaste, calme, sans bord
où s'endort pour toujours ce qu'on appelait dire

LECTURE

Le long poème « De la parole » radicalise les intuitions déjà présentes dans « Les mots » et « À quelques mots », mais il le fait en leur donnant une ampleur presque eschatologique. Il ne s'agit plus seulement ici de l'insuffisance du langage ou de la difficulté d'approcher le sacré par les mots ; le poème met en scène un véritable effondrement ontologique de la parole elle-même. La parole n'est plus simplement inadéquate : elle entre dans un processus de désagrégation progressive qui affecte simultanément le langage, le monde, le temps, la mémoire et jusqu'à la possibilité même d'une subjectivité humaine. Le texte déploie ainsi une immense traversée du déclin du verbe, comme si le monde entier était entraîné dans une lente extinction de la capacité de dire.

Dès les premières strophes, la parole apparaît sous une forme presque spectrale. Quelque chose « se lève » dans

l'air lourd de la veille, mais cette parole n'a « pas de bouche ». Elle traverse les êtres comme une présence étrangère et provoque immédiatement le silence. Le poème installe d'emblée une dissociation fondamentale entre la parole et le langage humain ordinaire. Ce qui circule ici n'est plus une communication mais une sorte de souffle anonyme, une puissance obscure qui retire progressivement aux hommes leur familiarité avec leur propre langue. La parole cesse alors d'être instrument de maîtrise ; elle devient étrangeté. Les hommes parlent encore, mais les mots leur deviennent étrangers au moment même où ils les prononcent.

Cette étrangeté se transforme progressivement en angoisse. Chaque mot semble désormais chargé d'une menace invisible. Le langage tout entier apparaît contaminé par une faute innommable : « les syllabes tremblaient aux lèvres des vivants ». La parole devient dangereuse parce qu'elle ne garantit plus aucune

proximité avec le réel. Les mots ne révèlent plus le monde ; ils le recouvrent d'un voile d'opacité. Le poème rejoint ici une intuition essentielle : le langage moderne ne s'effondre pas dans le silence pur mais dans une prolifération vide, dans une saturation qui détruit peu à peu toute possibilité de présence véritable. On continue à écrire, à parler, à produire des signes, mais ces signes ne renvoient plus à rien d'habitable. Le langage devient ruine de lui-même.

Cette ruine affecte également le temps. Le poème insiste à plusieurs reprises sur une désorientation temporelle profonde : « le temps lui-même avait perdu son alphabet ». Les jours ne savent plus « écrire leur passage ». Cette formule est capitale car elle suggère que le temps humain dépend fondamentalement de la parole. Tant que le langage demeure vivant, le temps peut encore se déployer comme histoire, mémoire, promesse ou devenir. Mais lorsque la parole s'effondre, le temps lui-

même devient indistinct, incapable d'articuler un avant et un après. Le monde se transforme alors en présent opaque, sans direction ni horizon. Cette intuition rejoint profondément les grandes méditations modernes sur le nihilisme : non seulement les mots perdent leur sens, mais l'existence elle-même cesse d'être orientée.

Le poème pousse cette logique jusqu'à ses conséquences extrêmes. Peu à peu, les mots se vident entièrement de leur puissance symbolique. Même les mots les plus fondamentaux — « mère, feu, nuit, maison » — se dissolvent dans l'oubli. Le langage cesse alors d'être médiation entre l'homme et le monde ; il devient simple résidu matériel, « cendres », « pierres », « coquilles vides ». Le poème décrit ici une véritable désontologisation du langage : les mots ne portent plus aucune présence intérieure, aucune capacité d'ouverture. Ils deviennent objets morts parmi les objets morts. Le « dernier mot connu » se perd finalement « dans la bouche », sans

drame ni révélation, comme si la disparition du langage devait elle-même s'effectuer dans l'indifférence générale.

Cette disparition entraîne une transformation radicale de la condition humaine. Le « je » lui-même se désagrège : « on voulait dire “je”, mais le “je” n'était plus là ». Cette formule montre que le sujet n'existe pas indépendamment du langage qui le porte. Lorsque la parole s'effondre, la subjectivité se défait avec elle. Le monde devient alors un espace dépeuplé de signifiante, un univers où les objets demeurent visibles mais ne renvoient plus à aucune expérience intérieure. L'être se retire de lui-même « comme une ombre glissant hors de sa propre nuit ». Le poème atteint ici une profondeur métaphysique remarquable : ce n'est pas seulement le langage qui meurt, mais la possibilité même pour le monde d'apparaître comme monde humain.

Cependant cette immense traversée du nihilisme ne doit pas être comprise comme simple célébration du néant. Le texte demeure habité par une tension beaucoup plus ambiguë. À plusieurs reprises surgissent des éclats extrêmement discrets : « un reste de clarté », « une écoute nue », « quelque chose s'ouvrait, trop vaste pour les mots ». Ces apparitions demeurent fragiles, presque imperceptibles, mais elles empêchent le poème de se réduire à une pure esthétique de l'anéantissement. Ce qui subsiste au terme de l'effondrement n'est pas une nouvelle parole triomphante ; c'est une forme d'écoute sans langage, une disponibilité silencieuse qui survit précisément là où le mot a renoncé à se poser comme maîtrise.

Le poème accomplit ainsi un déplacement très profond par rapport à une pensée classique du langage. Habituellement, le silence apparaît comme privation du verbe ; ici, c'est au contraire le langage lui-même qui finit

par apparaître comme une strate superficielle recouvrant quelque chose de plus originaire. Lorsque tout s'effondre — syntaxe, mémoire, sujet, symboles — demeure encore une écoute nue, presque impersonnelle, qui ne cherche plus à posséder le réel par les mots. Le silence final n'est donc pas simplement absence de parole ; il devient le lieu d'un retournement possible. Le poème ne rétablit aucune transcendance, aucune réconciliation, aucun salut. Mais dans les ruines du langage surgit l'intuition d'un rapport au monde qui ne passerait plus par la domination du concept ni par la saturation du discours.

C'est pourquoi ce texte dépasse largement la simple thématique de la « crise du langage ». Il met en scène l'épuisement d'une civilisation fondée sur la croyance que le monde peut être entièrement porté, organisé et maîtrisé par la parole humaine. L'effondrement du langage révèle alors quelque chose de plus profond : l'impossibilité pour l'homme de coïncider pleinement

avec ce qu'il dit. La parole voulait nommer le réel ; elle découvre finalement qu'elle ne faisait qu'en recouvrir l'abîme. Le silence qui demeure à la fin du poème n'est plus celui de l'absence mais celui d'un monde devenu trop vaste, trop étranger et trop proche à la fois pour être encore contenu dans les limites du langage humain.

EXCIPIT

La case vide ne réapparaît pas à la fin comme un concept que l'on aurait enfin clarifié. Elle revient autrement, déplacée par tout ce qui a traversé ces pages : le langage, la faille, le tragique, l'effondrement des représentations, la parole retenue dans les plis du poème, l'impossibilité de séjourner dans une forme définitive. Ce qui, au commencement, apparaissait encore comme un opérateur structural — une absence permettant le jeu des positions et la circulation des figures — se révèle progressivement comme quelque chose de plus profond et de plus instable : non plus un simple vide à l'intérieur des structures, mais la faille même à partir de laquelle toute structure demeure inachevée.

La case vide ne désigne alors plus un manque qu'il faudrait combler. Elle n'est pas une place laissée vacante

dans l'attente d'une présence future. Une telle lecture reconduirait encore la nostalgie d'une totalité possible, d'un ordre capable de se refermer enfin sur lui-même. Or tout ce chemin aura précisément montré l'impossibilité d'une telle clôture. Dès qu'une structure prétend se saturer, dès qu'une parole croit posséder ce qu'elle nomme, dès qu'une figure veut coïncider pleinement avec elle-même, quelque chose se retire déjà. Une tension demeure. Une ouverture persiste au cœur même des formes les plus solides. La case vide n'est rien d'autre que cette impossibilité intérieure de l'achèvement.

C'est pourquoi elle ne peut être pensée comme un lieu de séjour. On ne demeure pas dans la case vide comme on habite une maison ou un territoire enfin conquis. Elle ne constitue ni refuge ni demeure ultime. Si elle devenait un lieu stable, elle cesserait immédiatement d'être faille ; elle se transformerait en nouvelle figure métaphysique, en nouveau centre autour duquel tout pourrait de

nouveau s'ordonner. La tentation apollinienne consiste précisément à vouloir stabiliser ce qui ne peut l'être, à transformer le mouvement en identité, le devenir en essence, l'ouverture en demeure. Mais la case vide résiste à cette fixation parce qu'elle ne cesse de traverser les formes qui tentent de la contenir.

Elle se rapproche ainsi du tragique. Non du tragique compris comme simple souffrance ou désespoir, mais du tragique comme impossibilité constitutive de toute réconciliation définitive. Le tragique n'est pas un lieu où l'on pourrait s'installer ; il ne se laisse ni dépasser ni résoudre entièrement. On ne peut que l'habiter en le traversant. Habiter l'inhabitable ne signifie donc pas vaincre l'abîme ni le transformer en demeure rassurante ; cela signifie apprendre à vivre dans une ouverture qui ne se referme jamais complètement. La faille ne devient pas habitable parce qu'elle cesserait d'être faille ; elle le

devient dans la mesure où l'on renonce enfin à vouloir la combler.

Alors seulement apparaît peut-être une autre manière d'habiter le monde. Non plus l'habitation entendue comme appropriation, stabilité ou installation définitive, mais une habitation traversante, une manière de demeurer dans le mouvement même du devenir. Le séjour suppose un lieu fixe, une présence durable, un centre autour duquel l'existence peut se rassembler. Mais la faille interdit précisément cette fixation. Elle ouvre le monde au lieu de le clore. Elle empêche les formes de devenir absolues. Habiter la faille revient dès lors à accepter qu'aucune demeure ne soit jamais totale, qu'aucun langage ne puisse épuiser ce qu'il approche, qu'aucune figure ne possède le dernier mot sur le réel.

Le langage lui-même aura conduit jusqu'à cette limite. Longtemps il voulut nommer, désigner, maîtriser, éclairer. Il crut pouvoir faire venir les choses dans la clarté du

concept. Mais à mesure qu'il avançait, il découvrait son propre effondrement. Les mots glissaient sur ce qu'ils tentaient de saisir. Le sens se retirait dans les plis du poème. La parole cessait peu à peu d'être affirmation pour devenir écoute, retrait, silence adressé. Ce retournement n'aboutit pourtant pas à une célébration du mutisme. Il ne s'agit pas de remplacer le langage par un silence absolu. Quelque chose continue de parler, mais autrement. Les mots deviennent poreux ; ils cessent de prétendre contenir le monde et apprennent à laisser paraître ce qui les déborde.

La case vide réapparaît alors au cœur même de la parole. Non comme absence stérile, mais comme espace grâce auquel les mots ne se referment plus entièrement sur leur propre signification. Elle devient le pli silencieux à travers lequel le langage cesse enfin d'être pure représentation. Le poème n'habite plus les mots comme des formes closes ; il circule dans leurs failles, dans leurs

blancs, dans leurs hésitations. Ce qu'il cherche ne se trouve pas dans le plein du discours mais dans ce qui demeure irréductiblement ouvert à l'intérieur de toute parole.

L'échiquier, lui aussi, révélait déjà cette vérité. Les pièces semblaient constituer l'essentiel du jeu ; pourtant rien ne pouvait se transformer sans les cases vides qui permettaient leur déplacement. Mais ces vides ne demeuraient jamais neutres : ils ouvraient des possibilités nouvelles tout en préparant parfois l'enfermement final. L'échec et mat survenait lorsque le roi ne trouvait plus aucun espace où se déplacer. Ainsi le vide pouvait devenir ouverture ou clôture selon la manière dont les figures s'organisaient autour de lui. La case vide n'était donc jamais simple absence ; elle était la condition même de toute reconfiguration possible du plateau.

Il en va peut-être de même pour l'existence humaine. Ce qui maintient le devenir ouvert n'est pas la possession d'une vérité définitive mais l'impossibilité même de cette possession. Toute vie qui se refermerait totalement sur elle-même deviendrait immédiatement immobile. La faille empêche cette immobilité. Elle maintient au cœur du réel une distance irréductible grâce à laquelle quelque chose peut encore advenir. Même le plus proche demeure alors partiellement inaccessible ; même le langage le plus juste ne peut coïncider pleinement avec ce qu'il tente de dire. Mais cette impossibilité n'est pas pure privation. Elle constitue aussi la condition secrète de toute création, de toute parole véritable, de toute rencontre avec le monde.

Ainsi la case vide ne se trouve peut-être ni au commencement ni à la fin. Elle traverse silencieusement toutes les formes sans jamais se laisser réduire à l'une d'elles. On croyait la penser comme un concept ; elle

apparaissait déjà comme faille. On croyait pouvoir la situer dans une structure ; elle traversait déjà toutes les structures. On croyait devoir la combler ; elle ouvrait au contraire ce sans quoi aucun monde ne pourrait encore devenir habitable.

Et peut-être faut-il finalement renoncer à vouloir la fixer une dernière fois dans une définition. Car dès qu'une parole prétend refermer totalement ce qu'elle vient d'approcher, la faille se dérobe de nouveau. Il ne reste alors qu'un mouvement inachevé, une traversée, une ouverture qui continue silencieusement au-delà même des mots qui tentèrent de l'accompagner.

TRANSITION

DE LA CASE VIDE AU HORS-FOND

La case vide ne possède pas une signification univoque. Son apparente simplicité risque même de masquer le déplacement décisif qui s'accomplit lorsqu'on cesse de la considérer seulement comme une place inoccupée à l'intérieur d'une structure. Elle désigne d'abord la condition interne grâce à laquelle une structure demeure transformable ; mais elle peut également devenir le lieu où cette structure rencontre sa propre impossibilité de se constituer en totalité. Entre ces deux significations se joue le passage de la transformation interne des représentations à leur exposition à ce qui ne procède pas d'elles. C'est ce passage qui conduit à la question du fond et, par là, au hors-fond, tout en préparant déjà la nécessité de dépasser celui-ci.

Dans sa première détermination, la case vide appartient encore au jeu. Elle n'est pas une pièce supplémentaire et ne possède par elle-même aucune stratégie. Elle ne produit aucun déplacement, ne commande aucune transformation et ne contient en puissance aucune configuration déterminée. Sa fonction est plus discrète et, pour cette raison même, plus fondamentale : elle empêche qu'une structure soit entièrement saturée par les éléments qui l'occupent. Parce qu'une place demeure libre, les autres peuvent changer de position ; parce que tout n'est pas donné simultanément dans une configuration définitive, quelque chose peut encore arriver à cette configuration. La case vide ne crée donc pas positivement le devenir. Elle empêche plutôt le devenir de devenir impossible.

Il en va de même dans les structures représentatives et langagières. Un langage entièrement saturé, dans lequel chaque signe serait définitivement fixé à ce qu'il signifie,

chaque relation arrêtée et chaque possibilité déjà distribuée, ne pourrait plus véritablement parler. Il ne ferait que répéter une totalité constituée. Pour qu'une signification puisse se déplacer, pour qu'une phrase puisse excéder les significations déjà disponibles, pour qu'une métaphore puisse faire apparaître un rapport jusque-là absent, il faut qu'une non-coïncidence demeure au cœur même du langage. La case vide est le nom donné à cette non-saturation. Elle ne dit encore rien ; elle rend possible que quelque chose puisse être dit autrement.

À ce premier niveau, elle demeure cependant intérieure à la structure dont elle autorise les transformations. Le jeu change, mais il reste un jeu ; les représentations se déplacent, mais elles demeurent des représentations ; le langage se transforme, mais il conserve sa capacité de recueillir ses propres transformations. Le vide possède alors une fonction conditionnante. Il n'est pas fond au

sens d'un principe positif qui déterminerait à l'avance ce qui doit advenir, mais il n'est pas davantage absence absolue de fond. Son étrange fond consiste précisément dans son retrait : il agit en ne s'occupant pas, maintient les possibilités ouvertes en ne devenant jamais l'une d'elles, autorise les transformations en se retirant de chacune des formes auxquelles elles donnent lieu.

C'est en ce sens que la case vide rencontre la problématique du hors-fond, de l'*Ab-grund*. Le fond ne disparaît pas comme si rien n'avait jamais fondé ; il se retire de sa fonction de sol assuré. Le trait d'union de l'*Ab-grund* importe alors autant que ses deux termes : quelque chose demeure en rapport avec le *Grund* au moment même où celui-ci se dérobe. Le hors-fond conserve la mémoire du fond. Il ne désigne pas simplement un abîme placé sous les choses, comme si la profondeur devait remplacer le sol qui manque. Il indique

plutôt le mouvement par lequel le fond se soustrait à la fonction fondatrice qu'on voulait lui attribuer.

La case vide, considérée comme condition des transformations internes d'une structure, demeure encore de cet ordre. Son fond se retire dans les transformations qu'elle autorise. Il n'apparaît jamais comme contenu, mais son retrait demeure lisible à partir du jeu qu'il rend possible. Quelque chose continue donc de se maintenir : une articulation, un champ, un espace de déplacement dans lequel les termes peuvent se modifier sans que soit détruite la possibilité même de leur rapport. La case est vide, mais l'échiquier demeure.

Or cette première détermination ne suffit pas. Elle pourrait même reconduire subrepticement ce qu'elle semblait avoir écarté : l'idée qu'il existe toujours, derrière les transformations, une condition susceptible d'en rendre raison. Le fond aurait disparu comme présence, mais il survivrait comme fonction. On ne dirait

plus : voici ce qui fonde. On dirait : voici le retrait grâce auquel les transformations sont possibles. Le principe serait devenu retrait, mais la structure de la principalité pourrait subsister.

C'est ici qu'apparaît une seconde perception de la case vide, beaucoup plus radicale.

La case n'est plus seulement ce qui permet à une structure de se transformer. Elle devient le trou de vidange de la pensée constituante.

L'expression doit être prise dans toute sa force. Une pensée constituante suppose qu'elle puisse recueillir ce qui lui advient dans les formes par lesquelles elle le comprend. Quelque chose apparaît ; la représentation lui assigne une figure, le concept l'identifie, le langage le nomme et l'inscrit dans un réseau de rapports. Ce processus n'a rien d'accidentel : sans lui, aucune expérience déterminée ne serait possible. Mais il porte en lui une tentation plus profonde : confondre les

conditions selon lesquelles quelque chose peut être représenté avec les conditions selon lesquelles cette chose est. La représentation risque alors de prendre son propre ordre pour l'ordre du réel.

La case vide introduit une fuite dans cette prétention.

Tant qu'elle n'est que condition de transformation, cette fuite demeure maîtrisée : ce qui quitte une position peut en rejoindre une autre. Mais lorsqu'elle devient trou de vidange, quelque chose échappe sans être immédiatement repris ailleurs. La pensée ne parvient plus à reconduire intégralement ce qui lui advient dans le réseau de ses représentations. Ce n'est plus seulement une signification qui se déplace. C'est la capacité de la représentation à constituer ce qui l'atteint qui se trouve mise en défaut.

Ce qui provoque cet effondrement n'est pourtant ni le néant ni quelque mystérieux arrière-monde. C'est au contraire le réel dans sa poussée, dans son irruption.

Le réel ne vient pas alors remplir la case vide. S'il pouvait simplement l'occuper, il deviendrait aussitôt une nouvelle pièce du jeu, une représentation supplémentaire, un contenu nouvellement intégré. Son irruption produit l'effet inverse : elle révèle que la case n'était pas seulement une place disponible, mais une ouverture par laquelle la totalité représentative ne cesse de perdre la possibilité de se refermer sur elle-même. Le réel n'est pas ce qui manque à la représentation et qu'une représentation meilleure pourrait finalement intégrer. Il est ce qui empêche toute représentation de coïncider définitivement avec ce qu'elle prétend constituer.

La case vide change ainsi de régime. Dans le premier, elle est la condition de possibilité d'une transformation. Dans le second, elle devient l'indice d'une impossibilité : impossibilité pour la représentation de devenir totalité, impossibilité pour la pensée constituante de convertir

tout ce qui lui arrive en objet constitué, impossibilité enfin pour le langage de garantir qu'il possède en lui-même les ressources nécessaires pour recueillir ce qui fait irruption.

C'est à ce point que la question cesse d'être seulement celle de la représentation et devient celle du langage.

Car le langage est lui aussi traversé par cette prétention constituante. Nommer, déterminer, ordonner, attribuer, raconter : autant de manières de recueillir ce qui arrive dans une structure qui le rend dicible. Mais que se passe-t-il lorsque ce qui arrive ne se laisse plus reconduire aux possibilités déjà contenues dans cette structure ? Il serait insuffisant de répondre qu'il faut inventer de nouveaux mots ou de nouvelles formes. Une telle réponse demeurerait encore à l'intérieur du premier régime de la case vide : le langage se transformerait afin d'accueillir ce qu'il ne pouvait auparavant accueillir. Une place serait

libérée, une nouvelle configuration apparaîtrait, et le jeu continuerait.

L'irruption du réel introduit une rupture plus profonde.

Elle atteint le langage dans sa prétention même à pouvoir constituer ce qui lui arrive. La case vide devient alors le point d'effondrement du langage.

Cet effondrement ne signifie pas que plus aucun mot ne puisse être prononcé. Le mutisme pur ne serait d'ailleurs pas davantage une réponse : il pourrait encore être interprété comme simple absence de parole. Ce qui s'effondre est une certaine puissance du langage, celle qui lui permettait de croire que parler consistait à disposer de ce dont il parle. Les mots demeurent, mais leur rapport au réel se modifie. Ils ne viennent plus se placer devant lui pour le représenter ; ils portent désormais la trace de l'événement qui a défait leur prétention représentative.

C'est ici que la poésie de Trakl acquiert une portée qui excède toute question esthétique. Elle ne constitue pas un langage plus riche venant prendre la relève d'un langage ordinaire devenu insuffisant. Elle ne dispose pas davantage d'un accès privilégié à un réel caché derrière les apparences. Elle se tient au voisinage du point où le langage ne parvient plus à convertir ce qui l'atteint en représentation maîtrisée.

Les couleurs, les images, les ruptures, les déplacements syntaxiques, les silences ne sont dès lors pas simplement des procédés poétiques. Ils témoignent d'une parole qui continue après avoir rencontré la limite de son propre pouvoir constituant. La souffrance n'y est pas représentée comme un objet que le poème placerait devant lui. Quelque chose de la souffrance atteint le langage lui-même, dérange ses articulations, déplace ses images et interdit leur fermeture dans une signification dernière. Le poème ne dit pas ce qu'est la souffrance

depuis une position extérieure à elle ; il laisse dans sa propre langue la trace du passage de ce qui l'a traversée. Alors seulement peut prendre tout son sens la proposition selon laquelle parler n'est plus simplement dire, mais répondre.

Répondre ne signifie pas apporter une réponse qui viendrait résoudre ce qui a fait irruption. La réponse est seconde au sens le plus radical : quelque chose a déjà atteint la parole avant qu'elle parle. Le langage ne commence plus avec l'initiative du sujet parlant. Il commence dans l'exposition à ce qui lui arrive. La parole répond parce qu'elle a d'abord été affectée, déplacée, parfois brisée par ce à quoi elle répond.

Le poème apparaît ainsi non comme restauration du langage après son effondrement, mais comme parole demeurant auprès de cet effondrement. Il n'en répare pas la faille. Il ne reconstruit pas derrière elle un fond plus

profond. Il maintient ouverte la blessure par laquelle le réel a interrompu la suffisance de la représentation.

Une différence décisive avec le hors-fond commence alors à se dessiner.

L'*Ab-grund* demeure pensable à partir du *Grund*. Le fond se retire ; son retrait bouleverse la fondation ; mais le mouvement du retrait conserve encore la trace de ce dont il est retrait. Le hors-fond reste ainsi lié au fond, ne serait-ce que négativement ou privativement. Il peut destituer le sol sans abolir entièrement la question du sol. Il peut déplacer la fondation sans encore rendre caduque toute demande de fond.

Au point d'effondrement du langage, la situation devient plus radicale. Ce n'est plus seulement le fond qui se retire : c'est la représentation elle-même qui découvre qu'elle n'a jamais possédé le fond qu'elle croyait pouvoir atteindre. Le réel ne révèle pas derrière elle un fond plus originaire. Il révèle l'impossibilité de sa clôture.

Dès lors, le passage par l'*Ab-grund* demeure nécessaire, mais il cesse d'être un terme. Il constitue plutôt un seuil. Il permet de comprendre comment le fond peut se retirer, comment la fondation peut être suspendue, comment une pensée peut renoncer au principe sans sombrer pour autant dans le néant. Mais il faut encore franchir un pas supplémentaire : demander si la pensée du retrait ne demeure pas elle-même trop attachée à ce qui se retire, si le hors-fond ne conserve pas encore, jusque dans son nom, la nostalgie ou la mémoire du fond. La case vide radicalisée conduit ailleurs. Elle ne demande plus quel fond se retire derrière les transformations. Elle expose la pensée à ce qui advient sans pouvoir être reconduit à un fond qui en garantirait originellement la possibilité. Elle ne supprime pas les possibles ; elle les libère de l'idée qu'ils devraient avoir été préalablement contenus dans une structure qui les rendrait possibles. L'irruption du réel signifie précisément qu'il peut arriver

quelque chose que la pensée n'avait pas constitué comme possibilité avant que cela arrive.

Le possible change alors lui-même de sens. Il n'est plus seulement ce qui pouvait arriver à l'intérieur d'un champ déjà ouvert. Il devient ce dont la possibilité se manifeste dans son avènement même.

Ainsi se nouent les deux mouvements. La case vide conduit au hors-fond parce qu'elle oblige à penser une condition qui ne se présente jamais comme fond positif et dont l'efficace consiste dans son retrait. Mais le hors-fond reconduit à son tour vers la case vide parce qu'il faut finalement se demander si le retrait du fond suffit à libérer l'avènement ou s'il maintient encore celui-ci sous la dépendance de ce dont il serait le retrait.

Entre les deux se tient le point d'effondrement.

C'est là que le langage cesse de pouvoir assurer la continuité. C'est là aussi qu'une autre parole devient possible — non parce qu'elle disposerait d'un autre fond,

mais parce qu'elle accepte de ne plus se fonder dans la maîtrise de ce qu'elle dit. La parole poétique n'abolit pas la faille ; elle l'habite. Elle ne referme pas la case vide ; elle parle depuis son voisinage. Elle ne transforme pas l'irruption du réel en possession ; elle lui répond.

La question du fond peut alors être reprise sur un terrain entièrement déplacé. Il ne s'agit plus de chercher ce qui, derrière l'étant, derrière la représentation ou derrière le langage, assurerait leur consistance. Il s'agit de comprendre comment quelque chose peut advenir lorsque le fond cesse d'en garantir l'advenue et comment une pensée, une parole, une existence peuvent demeurer ouvertes à cet avènement sans chercher aussitôt à lui restituer le sol qui lui manque.

C'est à cet endroit précis que commence la question de l'Ab-grund. Mais elle commence désormais sous une exigence qui l'accompagnera jusqu'à son terme : le hors-fond ne pourra être pensé jusqu'au bout qu'à la condition

de découvrir si, dans son retrait même, le fond n'y demeure pas encore secrètement présent.

LE HORS-FOND

(AB-GRUND)



HEIDEGGER
BEITRAGE ZUR PHILOSOPHIE (VOM
EREIGNIS)
§§ 238-242
« LE TEMPS-ESPACE »

238.

Dans quel questionnement ce qui est ainsi nommé est-il posé.

Le temps-espace comme jaillissant de l'essence de la vérité et lui appartenant, comme la configuration de déloignement et de rapprochement ainsi fondée (agencement) du Là. (Pas encore « cadre » de la représentation de la chose, pas encore simple écoulement en soi du successif).

Le site de l'instant et le combat du monde et de la terre.

Le combat et l'abritement de la vérité de l'événement.

Le temps-espace et la « facticité » du Dasein (cf. notes en cours sur Être et Temps, I, chap. 5). L'entre-deux du tournant — et cela comme insistance historiquement propre ! — se détermine comme le Maintenant et l' Ici ! L'unicité du Da-sein. D'où l'unicité du maintien savant de ce qui est confié et co-donné.

Temps — Éternité — Instant

L'éternel n'est pas le perdurant, mais ce qui peut se soustraire dans l'instant afin de revenir un jour. Ce qui peut revenir, non comme le même, mais comme ce qui transforme à nouveau — l'un-unique, l'Être (Seyn) — de telle sorte que, dans cette ouverture, il n'est d'abord pas reconnu comme le même.

Qu'est-ce alors que l'éternisation ?

COMMENTAIRE

Le §238 est une charnière. Heidegger y prend un mot qui semble familier, « temps-espace », pour le retirer aussitôt

de nos évidences. Il ne s'agit pas de juxtaposer deux dimensions déjà connues, ni de recoller l'espace "objectif" au temps "subjectif", mais de demander dans quel questionnement ce nom est posé. Autrement dit : à quelle question fondamentale répond "temps-espace" quand on parle depuis l'Ereignis, depuis l'événement d'appropriation, et non depuis la représentation.

Le premier geste est donc une désactivation. Heidegger précise ce que le temps-espace n'est pas encore : pas encore un "cadre" de la représentation (où l'on placerait des choses comme des objets dans une grille), pas encore un simple écoulement du successif (le temps comme ligne neutre qui s'écoule "en soi"). Cette double mise à distance vise la conception ordinaire, héritée à la fois de la physique naïve et de la métaphysique : l'espace comme contenant, le temps comme flux. Ici, au contraire, le temps-espace est dit "jaillissant de l'essence de la vérité" et "lui appartenant". C'est décisif : l'ordre est inversé. Ce

n'est pas la vérité qui se "déploie dans" un temps et un espace déjà là ; c'est le temps-espace qui surgit de la vérité elle-même, de son essence, c'est-à-dire du mode selon lequel l'événement ouvre et abrite le dévoilement. D'où la formulation : "configuration de dé-loignement et de rapprochement ainsi fondée (agencement) du Là". On n'est plus dans la métrique, mais dans un jeu de proximité et de distance. Le "dé-loignement" (Entfernung) heideggérien n'est pas d'abord une distance mesurable : c'est la structure par laquelle quelque chose devient proche ou lointain au sens existentiel, historial, essentiel. Le temps-espace serait donc l'agencement originaire du Là : la manière dont le Da (le "là" du Da-sein) se configure comme champ de proximité/éloignement, comme ouverture où quelque chose peut venir à présence ou se retirer. Le terme "agencement" dit bien : ce n'est pas un contenant, c'est une articulation.

À ce point, Heidegger enchaîne immédiatement avec “le site de l’instant” et “le combat du monde et de la terre”. L’instant n’est pas ici un point sur une ligne temporelle : c’est un site, un lieu d’ouverture, un “où” de la décision. L’instant est l’endroit où se joue l’ouverture du monde et l’abritement terrestre, leur lutte et leur appartenance réciproque. On voit comment tout se tient : si le temps-espace jaillit de la vérité, et si la vérité est ce combat (monde/terre) dans l’œuvre, alors le temps-espace ne peut être pensé qu’à partir de ce combat, comme sa tenue, son site, sa configuration. La vérité, ici, n’est pas la conformité d’une proposition : elle est le déploiement d’un champ où quelque chose se découvre en se tenant dans un abri, en se retirant autant qu’en paraissant. Le “combat et l’abritement de la vérité de l’événement” nomme précisément cela : l’événement n’expose pas sans réserve, il ouvre en abritant ; il révèle en retirant ; il donne en confiant.

Ensuite, §238 introduit la “facticité” du Dasein, avec renvoi à *Être et Temps*. Ce renvoi n’est pas décoratif : il indique que Heidegger ne rejette pas l’analytique existentielle, mais la reprend depuis une autre origine. Dans *Être et Temps*, la facticité désigne le “déjà-là” du Dasein : être jeté, être engagé dans une situation, dans un monde, dans des possibilités qui ne sont pas choisies depuis un point zéro. Ici, Heidegger rattache le temps-espace à cette facticité, mais en la réinscrivant dans l’entre-deux du tournant. C’est le moment le plus dense de cet extrait : “L’entre-deux du tournant — et cela comme insistance historiquement propre ! — se détermine comme le Maintenant et l’Ici ! L’unicité du Dasein.”

Là, le mot “entre-deux” est essentiel. Il ne faut pas l’entendre comme un compromis ou une moyenne. L’entre-deux du tournant est une zone de tension : entre la première manière de penser (l’horizon de la

métaphysique, de l'être comme présence, du temps comme succession) et l'autre commencement (l'être comme Ereignis, comme appropriation). Dans cet entre-deux, le "Maintenant" et l'"Ici" ne sont plus des coordonnées banales : ils deviennent l'insistance historiquement propre, c'est-à-dire la manière dont l'histoire de l'être insiste, presse, se tient, dans un site unique. Ce Maintenant et cet Ici ne sont pas interchangeables. Ils ne sont pas des "points" quelconques ; ils sont l'unicité même du Da : l'unicité d'un séjour où quelque chose est confié et co-donné.

C'est pour cela que Heidegger conclut ce mouvement par "l'unicité du maintien savant de ce qui est confié et co-donné". On peut l'entendre ainsi : si le temps-espace est l'agencement du Là, et si le Là est unique, alors la tâche n'est pas de "connaître" objectivement, mais de maintenir (halten) ce qui s'y confie. "Savant" ne veut pas forcément dire académique : cela pointe vers une tenue,

une garde, une vigilance qui sait ce qu'elle garde parce qu'elle sait que cela se retire. Le "confié et co-donné" rappelle l'Ereignis : ce qui est donné n'est pas donné à la manière d'un objet disponible ; c'est donné avec un retrait, et confié à une garde.

Le dernier bloc ("Temps — Éternité — Instant") sert alors à désarmer une confusion classique : croire que l'éternité est la durée infinie. Heidegger renverse : "L'éternel n'est pas le perdurant, mais ce qui peut se soustraire dans l'instant afin de revenir un jour." L'éternel est lié au retrait. Il se soustrait dans l'instant : il n'est donc pas un arrière-monde stable, mais une puissance de retrait qui, précisément parce qu'elle peut se retirer, peut revenir. Et lorsqu'il revient, ce n'est pas comme "le même" au sens de la répétition identique ; c'est "comme ce qui transforme à nouveau — l'un-unique, l'Être (Seyn) — de telle sorte que, dans cette ouverture, il n'est d'abord pas reconnu comme le même."

Cette phrase est capitale : ce qui revient n'est pas reconnu d'abord comme le même, parce que l'ouverture où il revient n'est pas la même configuration du Là. Le retour transforme l'un-unique, c'est-à-dire que l'événement reconfigure le champ de proximité et de distance, donc l'accès même à ce qui est. Il y a ici une manière très heideggérienne de penser un "retour" qui n'est ni simple répétition, ni progrès linéaire : un retour transfigurant, qui revient autrement, dans un autre éclaircie, si bien que la reconnaissance est retardée, décalée, voire impossible tant qu'on reste dans les anciennes évidences.

D'où la question finale : "Qu'est-ce alors que l'éternisation ?" Si l'éternel est ce qui se soustrait dans l'instant pour pouvoir revenir en transformant, alors "éterniser" ne peut pas vouloir dire "rendre durable" comme on conserverait un objet dans un musée du temps. L'éternisation serait plutôt le fait de porter, dans

la garde de l'instant, ce qui se retire, afin que son retour soit possible. Autrement dit : éterniser, ce n'est pas prolonger ; c'est maintenir dans l'ouverture, en consentant au retrait, ce qui appartient à l'événement. C'est une tâche de tenue, non de fixation.

Si je résume l'axe du §238 en une formule claire : le temps-espace, ici, est le nom du champ originaire où la vérité de l'événement se configure comme proximité et distance, dans le site unique du Maintenant et de l'Ici ; et l'éternité n'est pas durée, mais retrait capable de retour transformant, ce qui oblige à repenser "éterniser" comme garder l'instant plutôt que conserver du perdurant.

239/1

(Réflexion préparatoire)

L'espace et le temps, chacun représenté pour soi et dans leur liaison habituelle, surgissent eux-mêmes du temps-

espace, qui est plus originaire qu'eux et que leur connexion représentée de manière calculante.

Mais le temps-espace appartient à la vérité au sens de l'avenance de l'être comme événement (Ereignis). C'est seulement à partir de là que l'on peut comprendre pourquoi la relation de Être et Temps est transitoirement directrice. Mais la question est de savoir comment et en tant que quoi le temps-espace appartient à la vérité. Ce qu'est la vérité elle-même ne peut être dit d'abord de manière suffisante pour soi, mais précisément dans la compréhension du temps-espace.

Le temps-espace est la fissuration advenue des trajectoires de tournant de l'événement, de la Kehre entre appartenance et appel, entre abandon de l'être et signe d'avenance (le frémissement de la vibration de l'Être lui-même). Proximité et éloignement, vide et donation, élan et retenue — tout cela ne doit pas être compris à partir des représentations usuelles du temps et de l'espace,

mais inversement : en eux gît l'essence voilée du temps-espace.

Mais comment rendre cela proche de la représentation courante d'aujourd'hui ? Divers chemins préparatoires doivent être empruntés. Certes, il semble plus sûr de quitter simplement le domaine représentatif antérieur de l'espace et du temps et leur saisie conceptuelle, pour recommencer à neuf. Mais cela n'est pas possible, car il ne s'agit nullement d'une simple modification de la représentation et de son orientation, mais d'un déplacement de l'essence humaine dans le Da-sein. Le questionnement et la pensée doivent bien être initiaux, mais justement de manière transitoire (cf. Le Jeu d'envoi).

COMMENTAIRE

§239/1 prolonge directement ce que §238 esquissait, mais il le fait avec une intention "pédagogique" au sens heideggérien : préparer le passage, préparer la mutation

d'oreille. Le premier geste est très net : l'espace et le temps tels que nous les connaissons spontanément, chacun "pour soi" (l'espace comme étendue, le temps comme succession), et même leur liaison habituelle (le temps qui "se déroule" dans un espace où les choses "sont") ne sont pas premiers. Ils "surgissent" eux-mêmes du temps-espace, plus originaire qu'eux et que leur connexion pensée de manière calculante. "Calculante", ici, ne veut pas dire seulement "mathématique" : c'est la manière moderne de se rassurer par la mise en coordonnées, par le repérage, par la disponibilité. Heidegger te dit : ce plan-là, celui des coordonnées, est un dérivé. Le temps-espace n'est pas une addition (temps + espace), mais la source dont la séparation en deux et leur recombinaison deviennent ensuite possibles.

§239/1 précise aussitôt d'où vient cette origine : le temps-espace appartient à la vérité, mais la vérité entendue comme "avenance" de l'être, c'est-à-dire

comme événement (Ereignis). On retrouve l'inversion essentielle : ce n'est pas parce qu'il y aurait d'abord un temps et un espace neutres que la vérité "arrive" dedans ; c'est parce que la vérité est l'ouverture événementielle du Là (le Da) que ce champ originaire se configure comme temps-espace. Et Heidegger ajoute une conséquence stratégique : c'est seulement à partir de là qu'on comprend pourquoi *Être et Temps* a pu être "transitoirement directrice". Autrement dit : le couple "être/temps" n'était pas une erreur, mais une direction provisoire, un passage. Il a permis d'approcher quelque chose, mais ce quelque chose n'est intelligible qu'à partir de l'événement. Et c'est ici que le texte devient très important : Heidegger refuse de "définir la vérité d'abord pour elle-même". Il dit en substance : on ne peut pas établir une définition suffisante de la vérité comme un concept posé devant nous, puis seulement ensuite y "rattacher" le temps-espace. Au contraire, c'est dans la

compréhension du temps-espace que la vérité se laisse dire. La vérité n'est pas un objet de définition préalable ; elle se montre dans sa manière d'ouvrir, de configurer, de faire place.

§239/1 tente alors une détermination positive, mais elle est volontairement non-géométrique : "le temps-espace est la fissuration advenue des trajectoires de tournant de l'événement". Cette formule est dense : "fissuration" indique que l'ouverture n'est pas un lisse continuum, mais une brèche, une articulation, une faille qui se forme. Et cette faille est "advenue" : elle arrive, elle n'est pas fabriquée par nous. Quant aux "trajectoires de tournant", elles renvoient à la Kehre : le tournant n'est pas un simple changement de point de vue ; c'est la structure même de l'événement, sa manière de se donner et de se retirer. Heidegger précise ce tournant par deux couples : entre appartenance et appel, entre abandon de l'être et signe d'avenance. "Appartenance et appel" : nous appartenons

à l'être, mais cette appartenance n'est pas possession ; elle est aussi mise en demeure, appel, requête. "Abandon de l'être" : l'âge moderne est vécu comme Seinsverlassenheit, non pas parce que l'être aurait "disparu", mais parce que son appel n'est plus entendu, recouvert par la sécurité du calcul. Et pourtant il y a un "signe d'avenance", un Wink, un indice, une indication furtive : Heidegger le nomme "le frémissement de la vibration de l'Être lui-même". C'est très concret, en réalité : il parle d'un mode de présence qui ne s'impose pas, qui tremble, qui appelle sans s'exhiber. Le temps-espace, c'est la figure de cette tension : il n'est pas un cadre, il est la nervure même de l'ouverture où donation et retrait se croisent.

De là la série : proximité et éloignement, vide et donation, élan et retenue. Le point crucial est la phrase qui suit : tout cela ne doit pas être compris à partir des représentations usuelles du temps et de l'espace, mais

inversement. On pourrait dire : nos concepts ordinaires sont comme des photographies prises après coup ; le temps-espace est la dynamique qui rend possible qu'il y ait ensuite "du temps" et "de l'espace" photographiables. Proximité/éloignement ne renvoient plus à des mètres, vide/donation ne renvoient plus à un "rien" opposé à un "quelque chose", élan/retenue ne renvoient plus à une psychologie : ce sont des traits de l'Ouvert historial, de la manière dont le Là se configure quand l'événement s'approprie l'homme et le met en demeure de garder ce qui se donne en se retirant. C'est pourquoi Heidegger peut dire : dans le temps et l'espace représentés "gît" une essence voilée du temps-espace. Nos concepts ne sont pas faux, mais ils voilent leur propre origine ; ils oublient d'où ils viennent.

Enfin, §239/1 aborde le problème décisif de méthode : comment rendre cela proche de la représentation courante d'aujourd'hui ? Heidegger refuse deux facilités.

La première serait de “tout quitter” : abandonner purement et simplement l’ancien domaine représentatif, et recommencer à neuf. Il dit : cela paraît plus sûr, mais c’est impossible. Pourquoi ? Parce qu’il ne s’agit pas d’une simple modification de représentation, ni d’un réglage d’orientation intellectuelle ; il s’agit d’un déplacement de l’essence humaine dans le Da-sein. Le mot “déplacement” est capital : c’est un déplacement qui déloge, qui désinstalle. La pensée à laquelle il appelle n’est pas une nouvelle théorie, c’est une migration de notre manière d’habiter l’ouverture. Et c’est pour cela que le questionnement doit être “initial”, oui, mais “transitoire” : initial, parce qu’il vise l’origine ; transitoire, parce qu’il doit partir de là où nous sommes (dans la représentation) pour nous conduire vers un autre séjour. D’où le renvoi au “Jeu d’envoi” : la pensée doit apprendre à recevoir l’envoi, à se laisser conduire par ce qui se donne, au lieu de vouloir d’abord tout poser comme objet. C’est une

préparation au saut, mais une préparation qui ne contourne pas notre condition moderne : elle la traverse, elle la travaille de l'intérieur, jusqu'à ce que le déplacement devienne possible.

239/2

La méditation sur la provenance à partir de l'histoire du premier commencement (l'être comme étance — présence constante) est incontournable. Il faut montrer comment il advient que l'espace et le temps deviennent des représentations-cadres (concept d'« ordo »), des « formes de l'intuition » pour le calcul « mathématique », et pourquoi ces concepts espace-temps dominent toute pensée, même là — et surtout là — où l'on parle de « temps vécu » (Bergson, etc.).

Pour cela est nécessaire l'interprétation d'Aristote, Physique Δ , sur le topos et le chronos, et cela bien sûr

dans le cadre de la position fondamentale de la Physique tout entière.

On verra alors que la représentation de « cadre » n'est pas encore atteinte ici — et ne peut l'être — car elle présuppose l'avènement du « mathématique » au sens moderne. Et celui-ci n'est possible, c'est-à-dire l'interprétation correspondante de l'espace et du temps, qu'après que son sol — l'expérience grecque de l'étance — s'est perdu et a été immédiatement remplacé par l'interprétation chrétienne de l'étant, tout en conservant les « résultats » d'Aristote. La destitution de l'ousia et l'avènement de la substantia furent depuis longtemps préparés.

Ce qu'accomplit ici le nominalisme.

Comment encore, et précisément à l'époque moderne, une interprétation métaphysique de l'espace et du temps est maintenue — on tente à nouveau de penser l'espace comme sensorium Dei.

*L'ambiguïté de l'espace et du temps chez Leibniz —
origine obscure —, chez Kant simplement attribuée au
sujet humain !*

Mais tout cela sans pressentiment du temps-espace.

COMMENTAIRE

§239/2 poursuit exactement la logique “transitoire” annoncée en §239/1 : si l’on veut rendre le temps-espace pensable depuis notre situation moderne, on ne peut pas simplement sauter hors de nos évidences. Il faut traverser leur provenance, c’est-à-dire retracer comment l’espace et le temps ont pu devenir pour nous ce qu’ils sont aujourd’hui : des évidences si puissantes qu’elles gouvernent même les pensées qui prétendent s’en libérer.

Heidegger commence donc par poser une nécessité : la méditation sur la provenance à partir de l’histoire du premier commencement est incontournable. Le

“premier commencement”, c’est l’expérience grecque fondamentale de l’être comme étance, comme présence constante. Tant qu’on ne voit pas que cette expérience initiale a orienté tout le destin ultérieur de l’Occident, on ne comprend pas pourquoi l’espace et le temps “tombent” presque fatalement dans le régime de la représentation. Et surtout on ne comprend pas comment ils deviennent des représentations-cadres, c’est-à-dire des formes générales dans lesquelles tout étant est désormais placé d’avance, avant même d’être rencontré. C’est ici qu’intervient le concept d’“ordo”, et avec lui la grande mutation : l’espace et le temps ne sont plus seulement des déterminations rencontrées dans l’expérience, ils deviennent des structures d’ordonnancement. Autrement dit : ils ne décrivent plus ce qui apparaît, ils prescrivent d’avance la manière dont quelque chose doit pouvoir apparaître pour être recevable comme étant. Heidegger lie cela au

“mathématique” (au sens moderne) : non pas seulement aux mathématiques comme discipline, mais à la projection préalable, au calcul, à la mise en disponibilité. Et il insiste sur un point très fin : même quand on croit s’arracher à cette domination en parlant de “temps vécu” (Bergson est nommé), on reste souvent pris dans le même filet. Pourquoi ? Parce que l’opposition “temps objectif / temps vécu” présuppose encore que “le temps” est déjà quelque chose de déterminable, quelque chose qui a d’avance le statut d’un objet ou d’un milieu, fût-il ensuite “intériorisé” ou “qualifié”. On change de registre, mais on ne touche pas l’origine.

D’où la nécessité, dit-il, de passer par Aristote, *Physique* Δ (c’est-à-dire le livre IV), là où Aristote pense le *topos* (le lieu) et le *chronos* (le temps). Ce passage est crucial, et Heidegger veut qu’on le fasse “dans le cadre de la position fondamentale de la Physique tout entière”, donc pas comme une petite histoire des concepts, mais

comme un geste ontologique : comment, à l'intérieur de l'expérience grecque de l'étance, le lieu et le temps sont-ils pensés ? Et que montre cette pensée ? Elle montre précisément que la représentation moderne du "cadre" n'est pas encore là, et ne peut pas l'être. Chez Aristote, il y a certes des déterminations du lieu et du temps, mais pas encore l'idée de l'espace-temps comme grille homogène, neutre, préalable, dans laquelle les choses se rangeraient. Pourquoi ? Parce que cette grille suppose déjà l'avènement du "mathématique" moderne, donc une manière entièrement nouvelle de se rapporter à l'étant : l'étant comme ce qui doit être calculable, maîtrisable, prévu.

Heidegger fait alors un saut historial décisif : le "mathématique" moderne n'est possible qu'après une perte, et cette perte a un nom : la perte de l'expérience grecque de l'étance. Elle est "immédiatement remplacée" par l'interprétation chrétienne de l'étant,

tout en conservant les “résultats” d’Aristote. Cela veut dire : on garde des structures conceptuelles, mais on change le sol d’expérience qui les portait. Et c’est là que se joue la translation d’*ousia* vers *substantia*. L’*ousia* n’est pas simplement l’équivalent antique de la substance au sens moderne ; c’est une autre expérience de ce qui “est”, une autre tonalité ontologique. Lorsque cette expérience est destituée et remplacée, les anciens résultats peuvent continuer à circuler, mais ils commencent à signifier autrement, à travailler dans une autre direction.

Dans ce contexte, Heidegger glisse : “La destitution de l’ousia et l’avènement de la substantia furent depuis longtemps préparés. Ce qu’accomplit ici le nominalisme.”

Le nominalisme n’est pas évoqué comme un simple épisode scolastique : il est une opération de fond dans le destin de l’être. Il contribue à déplacer la gravité du réel : ce qui est, est de plus en plus compris à partir du particulier disponible, du repérable, du manipulable,

tandis que les structures universelles perdent leur ancrage ontologique et tendent à devenir des “noms”, des schèmes. Cette transformation ouvre un espace (justement) pour que l'étant soit saisi sous l'horizon de la représentation et du calcul. L'espace et le temps peuvent alors progressivement basculer vers le statut de “cadres”. Heidegger ajoute ensuite un symptôme moderne très parlant : même à l'époque moderne, une interprétation métaphysique de l'espace et du temps est maintenue, par exemple quand on tente de penser l'espace comme *sensorium Dei* (l'“organe sensible” de Dieu). On voit le geste : on absolutise l'espace, on lui donne une dignité quasi divine, pour fonder l'objectivité et la stabilité du monde mesurable. L'espace devient l'ultime garant, l'ultime scène. Cette tentative montre bien que le cadre n'est pas seulement un outil scientifique : il a besoin, pour s'imposer, d'un fond métaphysique, même quand il se prétend “neutre”.

Puis viennent Leibniz et Kant. Chez Leibniz, Heidegger signale l'ambiguïté de l'espace et du temps, leur "origine obscure". Leibniz critique l'absolu (et tend vers une conception relationnelle), mais il reste pris dans la nécessité de dire ce que sont l'espace et le temps au regard d'un monde ordonné, intelligible, fondé. Il y a donc une oscillation : l'espace-temps n'est pas simplement un cadre extérieur, mais il n'est pas non plus pensé depuis une origine plus abyssale ; il demeure entre deux exigences. Kant, lui, tranche : l'espace et le temps sont "simplement attribués au sujet humain" comme formes a priori de l'intuition. C'est un geste gigantesque : le cadre devient subjectif-transcendental. Mais, pour Heidegger, c'est encore la même logique du cadre : on a seulement déplacé son lieu (du monde vers le sujet), sans remonter à ce qui rend possible qu'il y ait cadre en premier lieu.

Et la conclusion tombe, sèche et décisive : tout cela se fait “sans pressentiment du temps-espace”. Ce n’est pas une critique morale de ces penseurs ; c’est le diagnostic d’une limite historiquement déterminée. Même quand l’on affine, même quand l’on interiorise, même quand l’on métaphysise à nouveau, on reste en deçà de la source : on ne voit pas que l’espace et le temps, comme cadres, comme formes, comme absolus ou comme structures du sujet, sont déjà des dérivés. Le temps-espace, lui, est l’ouverture fissurée de l’événement, le jeu originaire de proximité et d’éloignement, de donation et de retrait, où seulement ensuite peuvent se stabiliser des “temps” et des “espaces” calculables, puis des théories sur ces derniers.

239/3

Pourquoi, et sous quelles présuppositions, la dislocation de l’espace et du temps est-elle historiquement

*nécessaire ? Existe-t-il un chemin de retour, depuis la
brisure accomplie, vers un autre commencement ? Cela
semble être le cas. Car tant que l'on s'en tient aux
représentations connues de l'espace et du temps, il
semblera toujours que ces formes vides de l'ordre
quelque chose de « métaphysique » aurait été ajouté par
surcroît. Mais la question porte pourtant sur le droit et
sur la provenance de ces formes vides, dont la vérité n'est
nullement démontrée à partir de leur justesse et de leur
utilité dans le champ du calcul ; c'est même le contraire
qui s'en trouve établi.*

*D'autre part, le retour vers leur provenance ne reconduit
pas encore à l'origine essentielle — à la « vérité » —
même si topos (en tant que faisant place) et chronos
(appartenant à la psychè) renvoient à la physis. Et il n'est
nul besoin pour cela de « représentations » « mythiques
». Celles-ci ne doivent être comprises qu'ultimement
comme pré-initiales pour le premier commencement. Si*

l'on commence par elles, on n'aboutit tout au plus qu'à la trivialité selon laquelle ce qui fut d'abord éprouvé « irrationnellement » aurait ensuite été porté à la lumière de la ratio.

Quel est alors le chemin vers une première méditation provisoire — et transitoire — sur le temps-espace ? À partir du site instantané du Da-sein. Et celui-ci, là où nous sommes pourtant soustraits au Da-sein ?

Peut-on tenter de partir de la question de « l'unité » de « l'espace et du temps » selon la représentation habituelle ? (cf. cours WS 1935/36, Introduction). D'où et pourquoi et comment les deux sont-ils depuis toujours ensemble ? Quelle expérience fondamentale — sans avoir été maîtrisée ? (le Da !) Seulement en surface selon l'étance directrice ? Mais comment penser le « et » qui les relie ? A-t-on jamais interrogé — et peut-on interroger — ce « et » ?

Le « et » est en vérité le fondement de l'essence des deux : le déplacement dans l'Ouvert délimitant et faisant advenir présence et consistance — mais sans que cet Ouvert lui-même ait été éprouvé ni fondé. Cf. l'effondrement simultané de l'alètheia et sa transformation en homoiosis (rectitude).

COMMENTAIRE

§239/3 est un paragraphe de méthode, mais d'une méthode au sens historial : Heidegger ne demande pas seulement "comment penser", il demande pourquoi une certaine manière de penser (celle qui disloque espace et temps) devient historiquement nécessaire, et comment, depuis cette brisure, un autre commencement peut redevenir pensable.

Il commence par deux questions qui, ensemble, donnent la tension de tout le passage : pourquoi la dislocation de l'espace et du temps est-elle historiquement nécessaire,

et existe-t-il un chemin de retour, depuis la brisure accomplie, vers un autre commencement ? On sent bien que “nécessaire” ne veut pas dire “logiquement indispensable”, mais “destinalement requis” : la scission moderne (espace d’un côté, temps de l’autre, puis leur recomposition calculante) n’est pas un simple choix de théorie, c’est un moment du destin de l’être, lié à l’avènement du calcul et de la représentation-cadre dont §239/2 retraçait la provenance. Or, dit-il, il semble pourtant qu’un retour soit possible. Pourquoi “semble” ? Parce que nous faisons précisément l’expérience d’une insuffisance : tant qu’on reste dans nos représentations connues, on a l’impression qu’on pourrait bien “rajouter” quelque chose de métaphysique à ces formes vides (un supplément de sens, une profondeur, une dimension vécue). Mais cette impression est un leurre : le problème n’est pas qu’il manque un supplément, le problème est le

“droit” et la “provenance” de ces formes vides elles-mêmes.

C’est là un point très important : Heidegger refuse le geste consistant à entériner l’espace et le temps comme formes vides évidentes parce qu’elles sont “justes” et “utiles” pour le calcul, puis à chercher ensuite une couche de signification par-dessus. Il dit au contraire : la vérité de ces formes n’est nullement démontrée par leur succès dans le calcul. C’est même l’inverse qui s’établit : leur succès dans le calcul confirme seulement qu’elles conviennent au projet calculant, non qu’elles soient vraies quant à leur provenance. En clair : l’efficacité ne fonde pas la vérité originare ; elle peut même dissimuler ce qu’elle présuppose.

Heidegger enchaîne alors avec un second refus méthodologique. Même si l’on retourne à la provenance grecque (topos et chronos), ce retour ne reconduit pas encore à l’origine essentielle, c’est-à-dire à la vérité.

Pourquoi ? Parce que, chez Aristote, même si *topos* comme “faisant place” et *chronos* comme appartenant à la *psychè* renvoient à la *physis*, on demeure dans l’horizon du premier commencement, donc dans une détermination de l’être par l’étance directrice. Autrement dit : on remonte l’histoire, on retrouve des articulations plus originaires que les nôtres, mais on n’a pas encore touché l’événementialité de la vérité (au sens des *Beiträge*), celle qui fait jaillir le temps-espace.

Et c’est ici que surgit la question du “mythique”. Heidegger coupe court à une tentation : croire qu’il faudrait, pour rejoindre l’origine, revenir à des représentations mythiques, à un fonds “irrationnel” primordial. Il dit : nul besoin de cela. Les représentations mythiques ne valent qu’ultimement comme “pré-initiales” pour le premier commencement. Si l’on part d’elles, on retombe presque fatalement dans une trivialité historique : d’abord l’irrationnel, ensuite la

lumière de la ratio. Or ce schéma est justement l'un des produits du regard moderne, et il rate l'essentiel : il ne voit pas la question de la vérité comme ouverture et retrait, il reconduit tout au progrès de la rationalisation. D'où la vraie question : quel est alors le chemin vers une première méditation provisoire — et transitoire — sur le temps-espace ? Heidegger répond : à partir du site instantané du Da-sein. Ce point fait écho direct à §238 : l'instant n'est pas un point de temps, c'est un site, un lieu d'ouverture où se joue la vérité de l'événement. Mais aussitôt il ajoute une difficulté qui donne au passage sa nervosité : "Et celui-ci, là où nous sommes pourtant soustraits au Da-sein ?" Autrement dit : comment partir du Da-sein si, précisément, l'époque est caractérisée par une soustraction au Da-sein, une perte de l'accès à l'Ouvert, une fuite dans la représentation et le calcul ? Cette question n'est pas rhétorique : elle justifie l'exigence du "transitoire". On doit partir de là où nous

sommes (dans la soustraction), mais sans renoncer au point de départ essentiel (le site de l'instant).

Heidegger propose alors un chemin d'approche : partir de la question de "l'unité" de l'espace et du temps telle qu'elle se présente encore dans la représentation habituelle. Il ne s'agit pas de valider cette unité au sens scientifique, mais de s'en servir comme d'un fil : d'où vient que, "depuis toujours", les deux sont ensemble ? Quelle expérience fondamentale l'a rendu possible, sans jamais avoir été maîtrisée ? Et il glisse déjà la réponse entre parenthèses : le Da. Autrement dit, l'unité n'est pas d'abord une construction conceptuelle ; elle est le symptôme d'une expérience originaire de l'ouverture, que la métaphysique a seulement saisie "en surface" sous la conduite de l'étance (présence constante). La question devient alors : comment penser le "et" qui relie espace et temps ? A-t-on jamais interrogé ce "et" ? Peut-on l'interroger ?

C'est ici que §239/3 culmine : le "et" est en vérité le fondement de l'essence des deux. Formule étonnante, mais très cohérente : ce qui unit n'est pas un simple lien ajouté après coup, c'est ce par quoi les deux sont ce qu'ils sont. Et ce "et", Heidegger le nomme : le déplacement dans l'Ouvert, déplacement qui délimite et fait advenir présence et consistance, mais sans que cet Ouvert lui-même ait été éprouvé ni fondé. Autrement dit, avant même "l'espace" comme étendue et "le temps" comme succession, il y a le mouvement d'ouverture où quelque chose peut venir à présence (présence et consistance), mouvement qui délimite un champ (ce qui fait penser "espace") et instaure une tenue d'advenue (ce qui fait penser "temps"). L'unité est donc d'abord un événement d'ouverture : le jeu du Là, le Da comme lieu-mouvement. Et la dernière phrase donne le diagnostic historial : cf. l'effondrement simultané de l'alètheia et sa transformation en homoiosis (rectitude). Cela signifie :

quand la vérité (alètheia) est comprise originellement comme dévoilement dans une ouverture, elle porte déjà en elle l'Ouvert comme tel. Mais lorsque cette vérité se "transforme" en rectitude (correspondance, justesse), l'Ouvert s'efface : on ne pense plus l'ouverture qui rend possible le vrai, on ne pense plus que l'accord correct d'un énoncé avec un objet. L'"et" (le mouvement d'ouverture) disparaît alors derrière les deux formes vides (espace et temps) qui deviennent des cadres disponibles pour le calcul. La dislocation espace/temps est ainsi liée à une mutation plus profonde : la mutation de la vérité elle-même.

Si je condense le nerf de §239/3 : Heidegger veut nous empêcher de traiter espace et temps comme des évidences "réussies" auxquelles on ajouterait ensuite de la profondeur ; il veut que l'on interroge leur droit et leur provenance, et il indique un chemin transitoire : partir de l'unité présumée de l'espace et du temps pour

remonter jusqu'au "et" originaire, c'est-à-dire jusqu'au déplacement dans l'Ouvert, au site instantané du Da-sein, là même où notre époque nous en soustrait.

239/4

Car le projet éprouvant ne s'accomplit pas ici dans la direction de la représentation d'une essence générale (genos), mais dans l'entrée historiquement originaire dans le site instantané du Da-sein. En quel sens cela se joue-t-il dans la tragédie grecque ?

Le site de l'instant, l'unicité et l'assaut de la plus claire dé-appropriation dans le domaine du signe — depuis la douce appropriation de ce qui se refuse en différant — proximité et éloignement dans la décision ; le Où et le Quand de l'histoire de l'être s'éclairant et se voilant à partir de l'événementiation de la tonalité fondamentale de la

*retenue. Celle-ci — et l'expérience fondamentale du Là —
constituent ainsi le temps-espace.*

*Il semble certes que la reconduction des représentations
d'espace et de temps aux tonalités ne soit pas seulement
une orientation métaphysique des formes vides, mais en
même temps une nouvelle « subjectivation ».*

À cela il faut répondre :

*Parce que le Da-sein est essentiellement ipsité
(propriété) et que l'ipsité est elle-même le fondement du
Je et du Nous et de toute « subjectivité » inférieure ou
supérieure, le déploiement du temps-espace à partir du
site instantané n'est pas une subjectivation, mais son
dépassement — sinon déjà son rejet principal préalable.
Cette origine du temps-espace correspond à l'unicité de
l'Être (Seyn) comme Ereignis.*

*Il ne se porte lui-même dans son Ouvert que dans
l'advenir de l'abritement de la vérité selon la voie
d'abritement chaque fois nécessaire.*

Le temps-espace comme déploiement essentiel de la vérité (déploiement du fond abyssal) n'accède au savoir que dans l'accomplissement de l'autre commencement. Auparavant, il demeure — nécessairement — voilé dans la forme de la co-nomination incomprise mais habituelle de « l'espace » « et » du « temps ».

D'où provient la primauté du vide de l'espace et du temps, de leur extension immédiatement représentée, de leur caractère quantifiable et calculable ?

Tout remonte à l'expérience fondamentale grecque de l'ousia. Ainsi l'espace et le temps sont immédiatement pré-sentés — et même ce qui, dans la physis, s'impose comme ainsi représentable (cf. pour le temps la primauté du nun).

COMMENTAIRE

§239/4 marque un pas très net : Heidegger veut empêcher que l'on comprenne ce travail comme une

recherche d'essence générale, comme une définition de type "genre" (genos). Le "projet éprouvant" ne vise pas une théorie de plus, un concept plus large sous lequel ranger temps et espace. Il vise une entrée, et même une entrée historiquement originaire, dans le site instantané du Da-sein. C'est une décision de méthode : on n'avance pas en surplomb, on avance en descendant dans le lieu même où l'ouverture se joue.

C'est là que surgit la question, apparemment surprenante : en quel sens cela se joue-t-il dans la tragédie grecque ? Elle n'est pas là comme illustration culturelle. La tragédie, pour Heidegger, est un lieu privilégié où l'instant n'est pas un "moment" psychologique, mais un site de décision où s'éprouve l'historial de l'être : l'homme y est exposé à une épreuve de limite, de destin, de parole, d'aveuglement et de clairvoyance, et c'est précisément dans cette exposition que l'ouverture (le Da) prend figure. Si l'on veut toucher

le temps-espace à son origine, il faut un lieu où le Où et le Quand ne soient pas des coordonnées, mais les traits mêmes d'un destin. La tragédie, en ce sens, condense un "où" et un "quand" qui ne sont pas interchangeables : c'est un site unique, un instant "porteur", où quelque chose se dévoile en se voilant.

Heidegger décrit alors ce site de l'instant avec une série de formulations très tendues. Il parle d'unicité, d'assaut, et de "plus claire dé-propriation" dans le domaine du signe. On peut entendre ici : l'être humain est délogé de ses assurances, dépouillé de la propriété tranquille de soi, et cela se joue dans la parole, dans le signe, dans ce qui devrait orienter mais vacille. Or, cette dé-propriation n'est pas simplement négative : elle se déploie "depuis la douce appropriation de ce qui se refuse en différant". C'est une phrase clef. L'appropriation (Ereignis) n'est pas captation ; elle est donation qui ne se donne qu'en se refusant, et même en différant. Autrement dit,

l'événement nous "prend" en nous laissant en suspens, en tenant à distance ce qu'il donne. C'est pourquoi Heidegger insiste ensuite sur "proximité et éloignement dans la décision". La décision ne tranche pas entre deux objets ; elle se tient dans un champ où quelque chose approche et se retire à la fois, et où cette oscillation n'est pas un défaut, mais la structure même de l'avenance.

D'où la formule centrale : le Où et le Quand de l'histoire de l'être s'éclairent et se voilent à partir de l'événementiation de la tonalité fondamentale de la retenue. Ici, la retenue n'est pas un simple "sentiment" subjectif. C'est une manière d'être accordé à l'ouverture : ne pas forcer, ne pas saturer, laisser venir en gardant la distance qui rend possible l'apparition. La retenue est la tonalité par laquelle le Da-sein devient capable de tenir le dévoilement sans le transformer en simple objet disponible. Et Heidegger conclut : cette retenue, et l'expérience fondamentale du Là, constituent ainsi le

temps-espace. On retrouve alors la logique des *Beiträge* : le temps-espace n'est pas un "milieu" neutre ; il est l'articulation même de l'ouverture quand elle est tenue par la retenue, quand proximité/éloignement deviennent la texture du Là.

À ce point, Heidegger anticipe une objection inévitable : si l'on "reconduit" l'espace et le temps aux tonalités, ne tombe-t-on pas dans une subjectivation ? N'est-ce pas une manière de dire que tout dépendrait d'un vécu, d'un affect, d'une intériorité ? La réponse est très ferme, et elle est décisive pour éviter le contresens : non, parce que le point de départ n'est pas un sujet, mais le Da-sein comme ipséité. L'ipséité (propriété) n'est pas le "moi" psychologique ; elle est ce fondement plus originaire à partir duquel seulement peuvent se former un Je, un Nous, et toutes les figures de la subjectivité, qu'elles soient "inférieures" (psychologisme) ou "supérieures" (subjectivité transcendantale). En ce sens, déployer le

temps-espace à partir du site instantané n'est pas subjectiver : c'est dépasser le schème même de la subjectivité, ou déjà le rejeter par avance. On ne ramène pas le monde à l'homme-sujet ; on reconduit l'homme à l'ouverture où il appartient à l'événement.

C'est pourquoi Heidegger ajoute que cette origine du temps-espace correspond à l'unicité de l'Être (Seyn) comme Ereignis. Le temps-espace n'est pas un trait parmi d'autres : il est accordé à l'un-unique, à la singularité de l'événement d'appropriation. Et il précise comment l'Être "se porte" dans son Ouvert : seulement dans l'advenir de l'abritement de la vérité, selon la voie d'abritement chaque fois nécessaire. Cette phrase empêche toute idée de transparence immédiate : la vérité advient en s'abritant, et cet abri n'est pas facultatif, il est "nécessaire" à chaque fois, c'est-à-dire historiquement déterminé. Le temps-espace, comme déploiement essentiel de la vérité (et même "déploiement du fond

abyssal”), n’accède au savoir que dans l’accomplissement de l’autre commencement. Avant cela, il demeure nécessairement voilé, et il ne subsiste qu’un signe de lui : la co-nomination habituelle et incomprise de “l’espace” “et” du “temps”. Autrement dit : notre langage quotidien garde une trace (le “et” dont §239/3 parlait), mais cette trace reste obscure tant que l’on demeure dans l’ancien régime de vérité.

C’est alors que Heidegger revient, en apparence, à une question plus “historique” : d’où provient la primauté du vide de l’espace et du temps, de leur extension immédiatement représentée, de leur caractère quantifiable et calculable ? Et il répond : cela remonte à l’expérience grecque de l’ousia. Tant que l’être est compris directivement comme étance, comme présence constante, l’espace et le temps tendent à être pré-sentés comme ce qui rend possible la stabilité du présentable : l’extension se prête à être vue comme un “devant”

homogène, et le temps se prête à être compris à partir du nun, du maintenant, qui devient le point d'appui privilégié. Même ce qui, dans la physis, s'impose, est aussitôt reçu dans ce cadre du présentable. On comprend alors comment, de proche en proche, l'espace et le temps peuvent devenir "vides", c'est-à-dire disponibles comme formes, puis quantifiables, puis calculables : non pas parce qu'ils seraient d'abord vides en eux-mêmes, mais parce que l'expérience directrice de l'être les oriente vers la représentation de la présence.

Ce §239/4, au fond, verrouille l'enjeu : penser le temps-espace n'est pas ajouter une métaphysique aux formes vides, ni psychologiser le temps et l'espace, mais entrer dans le site instantané où l'Ouvert se tient dans la retenue, là où l'histoire de l'être s'éclaire et se voile à la fois. Et c'est seulement sur ce fond que l'on peut comprendre, sans mépris ni naïveté, pourquoi notre époque privilégie spontanément le vide, l'extension, le

quantifiable : c'est une conséquence destinale d'un certain commencement de la vérité.

240

Leur « réalité » et leur « origine »

Avec la présence est posé le peras, l'periechon. Cette position initiale et son interprétation demeurent — elles ne gagnent aucun retour vers un plus originaire, lequel n'est possible qu'à partir de la question de la vérité de l'être ; chez Aristote au contraire : pou, pote — catégories, déterminations de l'étance, de l'ousia !

Tout ce qui s'ajoute ensuite — dans le néoplatonisme, chez Augustin, au Moyen Âge — à partir de l'éternité crue chrétiennement et du summum ens, laisse subsister la position fondamentale et devient le soubassement de la mathesis, qui avec Descartes s'impose comme fil directeur essentiel de la détermination de l'étance.

Ainsi la calculabilité prend pleinement valeur avec le mécanisme pur, et l'espace et le temps se solidifient dans cette interprétation avec la même ténacité et la même évidence que la représentation de l'étance elle-même.

La question de leur essence originellement unifiante, tout autre, devient alors totalement étrangère, incompréhensible — et paraît arbitraire.

La « temps » n'est pas plus ego-ïque que l'espace n'est chosique ; et moins encore l'espace n'est « objectif » et le temps « subjectif ».

Tous deux sont originellement unis dans le temps-espace, appartenant à l'essence de la vérité — fondation abyssale du Là — par laquelle l'ipséité et tout vrai de l'étant sont d'abord fondés.

L'embarras de la question portant sur la « réalité » et « l'origine » de l'espace et du temps caractérise l'horizon dans lequel se meut la question directrice : qu'est-ce que l'étant ? Cf. le temps-espace comme abîme.

COMMENTAIRE

§240 resserre le nœud en reprenant, presque “à nu”, la question qui obsède la métaphysique moderne : la “réalité” et “l’origine” de l’espace et du temps. Et Heidegger montre pourquoi cette obsession est déjà un symptôme : elle indique que l’on pose la question dans un horizon qui rend la réponse impossible, ou au mieux embarrassée.

Il part de la présence. Dès que l’être est compris directement comme présence (étance), quelque chose est “posé” avec elle : le *peras* et le *periechon*. *Peras*, c’est la limite, la détermination, ce qui fait qu’une chose est “délimitée” et donc stable, saisissable. *Periechon*, c’est l’“enveloppant”, le “contenant” : ce dans quoi une chose se tient comme dans un autour, un milieu. Dans ce couple, on voit déjà se dessiner la matrice de l’espace : la chose est ce qu’elle est en tant qu’elle a des limites et

qu'elle se tient dans un "autour". Heidegger dit : cette position initiale (penser depuis la présence, donc depuis la chose présente et ses déterminations) demeure ; elle ne reconduit pas vers un plus originaire. Pourquoi ? Parce que ce plus originaire n'est pas accessible à partir de la seule détermination de l'étant comme présent ; il n'est possible qu'à partir de la question de la vérité de l'être, c'est-à-dire à partir de l'ouverture qui rend possible qu'il y ait présence.

C'est exactement ce qu'il reproche à Aristote, mais sans "le juger" au sens scolaire : chez Aristote, *pou* (où) et *pote* (quand) sont des catégories. Et c'est décisif : catégories signifie ici déterminations de l'étance, de l'ousia. Autrement dit, l'"où" et le "quand" ne sont pas encore interrogés comme l'ouverture originaire du Là, mais comme des prédicats selon lesquels un étant présent se laisse déterminer. L'espace et le temps naissent ainsi d'abord comme réponses à la question : de quel type est

ce qui est, une fois qu'on a déjà admis que "être" signifie "être présent". On reste dans l'ordre des déterminations de l'étant, non dans la question de l'ouverture qui rend ces déterminations possibles.

Ensuite, Heidegger traverse très vite l'histoire : néoplatonisme, Augustin, Moyen Âge. Son point n'est pas de raconter une chronologie, mais de montrer une inertie fondamentale. Tout ce qui s'ajoute "à partir de l'éternité crue chrétiennement" et du *summum ens* (l'étant suprême, Dieu pensé comme être suprême) laisse subsister la position fondamentale grecque : on la recouvre, on la reconfigure théologiquement, mais on ne la retourne pas vers son origine. Et, paradoxalement, cet ajout devient le soubassement de la *mathesis* : la rationalité de projection et de calcul qui, avec Descartes, s'impose comme fil directeur essentiel de la détermination de l'étance. Cela signifie : la métaphysique chrétienne ne fait pas simplement "disparaître" le grec ;

elle conserve ses résultats et les inscrit dans une nouvelle architecture (éternité, création, ordre divin), architecture qui rend ensuite possible le grand basculement moderne : l'étant comme ce qui doit être mathématiquement accessible.

D'où la phrase suivante : la calculabilité prend pleinement valeur avec le mécanisme pur. Là, l'espace et le temps "se solidifient" dans cette interprétation avec la même ténacité et la même évidence que la représentation de l'étance elle-même. On peut entendre : à partir du moment où l'étant est reçu comme mécanisme, l'espace devient l'étendue homogène où ce mécanisme se déploie, et le temps devient la succession homogène selon laquelle ce mécanisme est mesurable. Ce ne sont plus des questions : ce sont des évidences, aussi "évidentes" que l'idée même que l'être soit présence disponible. À partir de là, demander une essence originellement unifiante (tout autre) devient

incompréhensible et paraît arbitraire. C'est une remarque très fine : ce qui est vraiment "étranger" à l'époque moderne, ce n'est pas une théorie de plus, c'est la possibilité même de comprendre que l'espace et le temps aient une origine unifiante autre que le calcul.

C'est ici que §240 tranche un contresens moderne devenu quasi automatique : l'opposition temps subjectif / espace objectif. Heidegger refuse frontalement cette répartition. "Le temps n'est pas plus ego-ïque que l'espace n'est chosique" : le temps n'est pas un simple phénomène du moi, pas plus que l'espace n'est une simple propriété des choses. Et "moins encore l'espace n'est objectif et le temps subjectif" : la formule vise l'évidence scolaire. La séparation "objectif/subjectif" est elle-même un produit tardif du régime de représentation ; elle ne peut donc pas fonder l'origine. Elle ne fait que déplacer l'embarras : elle appelle ensuite des débats interminables sur la "réalité" du temps (est-il dans les

choses ou dans l'âme ?) et sur la "réalité" de l'espace (est-il absolu ou relationnel ?), débats qui tournent à vide parce qu'ils restent dans le même horizon.

La thèse positive est alors répétée, mais avec une précision qui, ici, est capitale : tous deux sont originellement unis dans le temps-espace, appartenant à l'essence de la vérité — et cette vérité est dite "fondation abyssale du Là". La vérité n'est pas une propriété d'énoncés ; elle est l'ouverture abyssale du Da, l'ouverture dans laquelle seulement quelque chose comme "ipséité" (propriété, soi) et comme "vrai" de l'étant peuvent être fondés. Autrement dit, l'ipséité n'est pas une subjectivité déjà là qui "aurait" ensuite du temps ; c'est, au contraire, l'ouverture du Là (dans l'événement de vérité) qui fonde la possibilité d'un soi et la possibilité du vrai. De là, temps et espace ne peuvent plus être pensés comme deux "réalités" séparées, mais comme des traits dérivés d'un déploiement plus originaire :

l'articulation de proximité/éloignement, du site, de l'instant, bref du temps-espace.

Et la dernière phrase referme l'argument en diagnostiquant l'embarras moderne : la question de la "réalité" et de "l'origine" de l'espace et du temps caractérise l'horizon de la question directrice "qu'est-ce que l'étant ?". Tant qu'on demeure dans la question directrice, on cherchera l'origine de l'espace et du temps comme on chercherait la cause ou le statut d'un étant particulier : est-ce réel ? d'où ça vient ? et on s'enfermera dans l'alternative objectivisme/subjectivisme, ou dans des raffinements qui la prolongent. Or, dit Heidegger, il faut entendre au contraire le temps-espace comme abîme : non pas comme un objet mystérieux, mais comme la profondeur originaire (abyssale) de la vérité elle-même, celle qui ouvre le Là et rend possible toute "réalité" de l'étant.

Une phrase qui condense §240 en clair : l'espace et le temps ne deviennent "problèmes" (réalité/origine) que lorsque l'on les a déjà figés comme cadres calculables sur le fond de l'être compris comme présence ; la sortie ne consiste pas à leur ajouter une métaphysique ou à les répartir entre objet et sujet, mais à remonter à leur unité originaire dans le temps-espace, c'est-à-dire dans la vérité comme ouverture abyssale du Là.

241/1

L'espace est, dans son fond, différent du temps. Que l'espace soit représenté sous un certain rapport comme ordo et comme champ-cadre du co-présent-là-devant indique que l'espace ainsi représenté devient présentable dans une présentification (une temporalité déterminée). Mais cela ne dit absolument rien de ce qu'est l'espace lui-même. Il n'y a aucun motif de le reconduire au « temps » sous prétexte que la

représentation de l'espace est une temporalisation. Bien plutôt, tous deux ne diffèrent pas seulement par le nombre des « dimensions » habituellement admises, mais par l'essence la plus propre de leur fond — et c'est seulement à partir de cette extrême différence qu'ils renvoient à leur origine : le temps-espace.

Plus l'essence propre de chacun est préservée dans sa pureté et plus profondément est posé leur origine, plus devient possible la saisie de leur essence comme temps-espace, appartenant à l'essence de la vérité comme fond éclairant de la dissimulation.

1. Aussi peu que la représentation ordinaire du « temps-espace » atteint ce que veut dire temps-espace — ni même ne peut servir de point de départ vers son essence —

2. aussi peu le temps-espace n'est-il un simple couplage d'espace et de temps au sens où le temps, pris comme (t) du calcul, deviendrait le quatrième paramètre, donnant

ainsi l'« espace » quadridimensionnel de la physique. Ici, espace et temps ne sont que tendus ensemble après avoir été nivelés dans l'identité du comptable et de ce qui rend le comptage possible.

3. Mais le temps-espace n'est pas non plus une simple conjonction au sens où tout événement historique serait situé quelque part et à quelque moment, donc déterminé spatio-temporellement.

L'unité est celle de l'origine — et celle-ci ne peut être suivie que si :

1. l'essence de chacun est éclaircie comme essence propre...

2. si chaque essence est déployée en elle-même dans sa séparation extrême à l'égard de l'autre,

3. si chaque essence est comprise comme jaillissant d'un originaire,

4. et si cet originaire est pensé comme la racine commune des deux — autre qu'eux — mais de telle sorte qu'il a

*besoin d'eux comme de « troncs » pour être fond
enracinant (l'essence de la vérité). L'interprétation de
l'espace et du temps à partir du temps-espace ne veut
nullement montrer que le savoir antérieur sur l'espace et
le temps serait « faux ». Au contraire : il est seulement
réinscrit dans le domaine — certes limité — de sa
justesse, et il est rendu manifeste que l'espace et le temps
sont aussi inépuisables dans leur essence que l'Être (Seyn)
lui-même.*

COMMENTAIRE

§241/1 poursuit le geste de §240, mais en le rendant plus tranchant : si l'on veut remonter au temps-espace, il ne faut surtout pas “fusionner” espace et temps trop vite, ni les traiter comme deux variantes d'une même chose. Heidegger commence par une phrase qui a l'air simple, mais qui est en réalité une mise en garde : l'espace est, dans son fond, différent du temps. Cette différence n'est

pas seulement quantitative (trois dimensions contre une, etc.), elle est “de fond”, donc essentielle.

Il vise ici un réflexe très moderne : puisque l'espace, tel que nous le représentons, fonctionne souvent comme un ordo, un cadre ordonnateur où se tient le co-présent-là-devant, on est tenté de dire que l'espace est “au fond” quelque chose de temporel, ou du moins qu'il se comprend à partir du temps. Or Heidegger renverse : le fait que la représentation de l'espace implique une “présentification” (donc une certaine temporalité : rendre présent, maintenir présent, stabiliser le présentable) ne dit absolument rien sur ce qu'est l'espace lui-même. Cela ne dit que ceci : notre manière de rendre l'espace représentable passe par une temporalité déterminée. Mais confondre la condition de représentabilité avec l'essence de la chose, c'est justement la faute classique du penser représentatif : il

prend la forme de son accès pour l'être même de ce qu'il vise.

C'est pourquoi il précise : il n'y a aucun motif de reconduire l'espace au temps sous prétexte que la représentation de l'espace "temporalise". Autrement dit : que notre rapport à l'espace soit rythmé par une mise-au-présent (une stabilisation), cela ne prouve pas que l'espace soit du temps. Et c'est ici que la thèse devient plus forte : espace et temps ne diffèrent pas seulement par leurs "dimensions", ils diffèrent par "l'essence la plus propre de leur fond". Et c'est seulement à partir de cette extrême différence (et non à partir d'un nivellement) qu'ils renvoient à leur origine commune : le temps-espace. La formule est très importante : l'origine commune n'est accessible qu'à partir de la différence maintenue, non à partir d'une confusion. Plus on préserve la pureté propre de chacun, plus on peut poser profondément leur origine. Et plus cette origine est

posée profondément, plus devient possible de saisir leur essence comme temps-espace, appartenant à l'essence de la vérité, que Heidegger désigne ici comme "fond éclairant de la dissimulation" : la vérité n'éclaire qu'en laissant subsister du retrait, et ce retrait n'est pas un défaut, il est la condition de l'éclaircie.

À partir de là, §241/1 écarte trois contresens, et il le fait de manière très nette.

Premièrement (point 1 du texte), la représentation ordinaire du "temps-espace" n'atteint pas ce que veut dire temps-espace ; elle ne peut même pas servir de point de départ. Autrement dit, si l'on part de ce que l'on appelle spontanément "spatio-temporel", on part déjà trop tard : on part d'un produit du calcul et de la coordination, pas de l'origine.

Deuxièmement (point 2), le temps-espace n'est pas un simple couplage où le temps deviendrait le quatrième paramètre (t) donnant un espace quadridimensionnel au

sens de la physique. Heidegger ne critique pas ici la physique comme science : il critique l'opération ontologique implicite. Dans cette opération, espace et temps ont d'abord été nivelés, rendus identiques quant à leur mode d'être : identiques comme "comptables" et comme "rendant le comptage possible". On les tend ensuite ensemble, mais après les avoir vidés de leur essence propre. Ce "tendre ensemble" n'est donc pas une unité originaire : c'est un assemblage technique sur fond d'équivalence calculante.

Troisièmement (point 3), le temps-espace n'est pas non plus la simple conjonction banale selon laquelle tout événement historique "a lieu" quelque part et "à un moment donné". Situer un événement dans des coordonnées, c'est encore une opération dérivée : cela présuppose déjà des cadres vides (ici/maintenant) et ne dit rien de l'ouverture dans laquelle un événement peut être événement.

Après ces refus, Heidegger définit ce qu'il appelle l'unité : l'unité est celle de l'origine. Et il précise comment on peut seulement "suivre" cette origine. Là encore, il ne donne pas une recette ; il décrit un chemin de pensée.

D'abord, il faut éclaircir l'essence propre de chacun (espace et temps) comme essence propre, donc ne pas les confondre. Ensuite, il faut déployer chaque essence dans sa séparation extrême à l'égard de l'autre : pousser la différence jusqu'au fond, au lieu de la réduire à un simple contraste de dimensions. Ensuite encore, il faut comprendre chaque essence comme jaillissant d'un originaire : elles ne se fondent pas l'une sur l'autre, elles jaillissent d'une source plus originaire qu'elles. Enfin, cet originaire doit être pensé comme racine commune des deux, autre qu'eux, mais ayant besoin d'eux comme de "troncs" pour être fond enracinant. L'image est très précise : la racine n'est pas un troisième objet posé à côté ; elle n'existe comme racine qu'en nourrissant des troncs.

Et ces troncs, ici, ce sont l'espace et le temps dans leur essence propre. Le temps-espace est donc moins une "chose" qu'un mode originaire de fondation : l'essence de la vérité elle-même, en tant qu'elle ouvre (et abrite) le Là.

Enfin, §241/1 ajoute un point d'honnêteté philosophique, crucial : interpréter l'espace et le temps à partir du temps-espace ne veut pas dire que tout savoir antérieur sur eux serait "faux". Au contraire, il est réinscrit dans le domaine — limité — de sa justesse. Ce que Heidegger vise, ce n'est pas la correction des résultats scientifiques ou des descriptions usuelles, mais leur prétention ontologique : leur tendance à se prendre pour l'ultime. Il veut rendre manifeste que l'espace et le temps sont inépuisables dans leur essence, autant que l'Être (Seyn) lui-même. Autrement dit : même "l'espace" et "le temps" les plus familiers ne sont pas épuisés par leur utilisabilité calculante ; ils portent une profondeur

d'origine qui ne se laisse pas absorber par la représentation.

241/2

La représentation ordinaire et ancienne du « temps-espace »

Ici, c'est une détermination du temps seul qui est visée — non pas, comme dans le mot temps-espace, l'essence fondamentale originairement unie du temps et de l'espace.

« Temps-espace » (au sens courant) signifie une durée de temps : de maintenant à alors, d'autrefois à aujourd'hui ; une période de cent ans. Le temps est ici représenté comme « spacieux » en tant qu'il embrasse quelque chose comme nombre mesurable — un de... à... — un mesuré.

Il n'est même pas visé, fût-ce par transfert, cet Ouvert du temps qui appartient à ses déropriations — et qui n'est évidemment pas « spatial ». Dans le mot « temps-espace

» est donc déjà représenté le concept ordinaire de « temps ».

On pourrait attendre d'une considération historique des représentations de l'espace et du temps un éclaircissement sur le temps-espace.

Mais toutes ces présentations historiques, maintes fois tentées depuis le XIX^e siècle, sont aveugles, inutiles, privées de véritable question philosophante — sans compter qu'elles ne font que prélever des « passages » hors de leurs contextes de questionnement respectifs pour les juxtaposer.

L'histoire de ces « représentations » est l'histoire de la vérité du Seyn et ne peut être philosophiquement féconde que déployée en même temps que l'histoire de la question directrice. Tout le reste n'est qu'érudition fabriquée, qui ne fait que conduire davantage à l'extériorité de la collection et de la comparaison de citations.

COMMENTAIRE

§241/2 est, au fond, un petit “nettoyage” préalable : Heidegger veut empêcher que le mot *temps-espace* ne soit immédiatement ramené, par inertie linguistique, à ce qu’il signifie couramment. Et il montre que l’usage ordinaire (et même “ancien”) du mot ne touche pas seulement à côté, mais qu’il reconduit exactement au concept ordinaire de temps, donc à ce qu’il s’agit de dépasser.

Il commence par une précision simple : dans la représentation courante du “temps-espace”, c’est le temps seul qui est visé. Non pas l’unité originaire du temps et de l’espace que le mot *temps-espace* veut nommer dans les *Beiträge*, mais une détermination du temps prise isolément. Et il donne l’exemple : “temps-espace” veut dire, en français courant, une durée, une tranche, un intervalle mesurable : de maintenant à alors, d’autrefois à aujourd’hui, cent ans. Ce qui paraît d’abord

innocent est déjà très chargé : on se représente le temps comme quelque chose qu'on peut "embrasser", contenir, étendre, découper, compter.

C'est pourquoi Heidegger dit : le temps est alors représenté comme "spacieux" en tant qu'il embrasse un nombre mesurable, un "de... à...", un mesuré. Autrement dit, le temps devient "spatial" au sens métaphorique le plus banal : il devient un contenant, une étendue abstraite, une longueur qu'on parcourt, un segment qu'on mesure. Mais précisément, cette spatialisation du temps ne révèle pas une profondeur ; elle ne fait que confirmer que le temps est déjà pensé comme mesurable, donc déjà posé dans le régime du calcul, du cadre, du comptable.

Et c'est là la phrase décisive : "Il n'est même pas visé, fût-ce par transfert, cet Ouvert du temps qui appartient à ses déappropriations." Heidegger vise ici quelque chose de très fin : il y a dans le temps une dimension d'Ouvert, une

dimension de “mise-au-large” (au sens existentiel et historial), qui n’est pas un espace, et qui ne devient pas plus claire quand on appelle une durée un “temps-espace”. L’Ouvert du temps appartient à ses déappropriations : c’est-à-dire à ce par quoi le temps ne se laisse pas posséder, ne se laisse pas enfermer dans le présent, ne se laisse pas réduire à l’instant comptable. Le temps, dans son essence, implique une dépossession : il ouvre en retirant, il donne en dérobant, il “déloge” l’homme de la simple présence. Or l’usage courant du terme ne vise absolument pas cela. Donc, conclut-il, dans le mot “temps-espace” (au sens courant) est déjà représenté le concept ordinaire de “temps”. Le mot, loin d’aider, reconduit à la vieille représentation.

C’est à partir de cette clarification que Heidegger s’attaque à une tentation “érudite” : on pourrait croire qu’une enquête historique sur les représentations de l’espace et du temps éclaircirait le temps-espace. On se

dit : parcourons les doctrines, comparons les définitions, suivons l'évolution des concepts, et nous finirons bien par comprendre. Heidegger casse ce réflexe : toutes ces présentations historiques, très fréquentes depuis le XIX^e siècle, sont selon lui aveugles, inutiles, privées de véritable question philosophante. Pourquoi aveugles ? Parce qu'elles ne savent pas ce qu'elles cherchent. Elles prennent des "passages" hors contexte, les juxtaposent, font de la collection. Elles produisent une histoire de citations, non une histoire de pensée.

Mais le point le plus important vient ensuite : l'histoire de ces "représentations" n'est pas d'abord une histoire d'opinions humaines ; c'est l'histoire de la vérité du *Seyn*. Et elle ne peut devenir philosophiquement féconde qu'à une condition : être déployée en même temps que l'histoire de la question directrice. Autrement dit, il ne suffit pas de savoir "ce qu'on a dit" sur le temps et l'espace ; il faut comprendre dans quel régime de vérité

on les a pensés, et quelle question fondamentale commandait ces pensées. Tant que l'on reste dans la question directrice "qu'est-ce que l'étant ?", l'espace et le temps apparaissent comme catégories, cadres, formes, conditions de détermination de l'étant. Dès qu'on bascule vers la question de la vérité de l'être (et de l'événement), l'espace et le temps ne peuvent plus être abordés de la même façon : leur provenance change, leur sens change, leur "droit" change.

D'où la charge finale, très dure, contre l'érudition : tout le reste n'est qu'une érudition fabriquée, qui conduit à l'extériorité de la collection et à la comparaison de citations. Cela ne veut pas dire que l'histoire de la philosophie ne sert à rien ; cela veut dire qu'elle ne devient pensée que si elle est portée par une question, et si elle suit les déplacements de la vérité elle-même, au lieu de rester au niveau des "énoncés" isolés.

Donc, le rôle de §241/2 est double : d'abord, neutraliser le faux ami "temps-espace" au sens de "durée mesurable" ; ensuite, neutraliser la fausse méthode "historique" qui collectionne des définitions sans se tenir dans la question de la vérité du *Seyn*. C'est un verrou : si on ne franchit pas ce verrou, on ne peut pas entendre ce que Heidegger veut dire par temps-espace.

242/1

Le temps-espace comme abîme (Ab-grund)

L'abîme est le déploiement essentiel originaire du fondement. Le fondement est l'essence de la vérité. Si donc le temps-espace est pensé comme abîme — et si, réciproquement, l'abîme est déterminé à partir du temps-espace — alors s'ouvre le rapport tournant et l'appartenance du temps-espace à l'essence de la vérité.

L'abîme est l'unité originaire de l'espace et du temps — cette unité unifiante qui les laisse seulement ensuite se séparer dans leur disjonction.

Mais l'abîme est auparavant encore l'essence originaire du fondement — de son fonder — de l'essence de la vérité.

Qu'est-ce que l'abîme ? Quelle est sa manière de fonder ?

L'abîme est l'absence du fondement.

Et qu'est-ce que le fondement ? Il est le se-voilant — recueil — parce qu'un port — et cela comme trans-port du fondant. Fondement : le se-cacher dans le porter traversant.

Abîme : l'absence ; comme fondement se voilant, un se-voiler dans la modalité du refus du fondement. Mais le refus n'est pas rien — il est une modalité originaire éminente du non-accomplissement, du laisser-vider ; ainsi une modalité éminente de l'ouverture.

Cependant, l'abîme comme déploiement du fondement n'est pas un simple refus comme retrait ou départ. L'abîme est abîme. Dans le se-refuser, le fondement porte d'une manière éminente dans l'Ouvert — à savoir dans l'Ouvert premier de cette vacuité qui est ainsi déterminée. En tant que le fondement fonde encore — et précisément — dans l'abîme, tout en ne fondant pas proprement, il se tient dans la retenue différante.

L'abîme est le refus différant du fondement. Dans ce refus s'ouvre la vacuité originaire, advient l'éclaircie originaire — mais l'éclaircie de telle sorte que la retenue s'y manifeste en même temps.

L'abîme est la dissimulation éclairante originairement essentielle — le déploiement de la vérité.

Mais puisque la vérité est la dissimulation éclairante du Seyn, elle est d'abord, comme abîme, fondement — ne fondant que comme le porter traversant de l'Ereignis. Car le refus différant est le signe dans lequel le Da-sein — la

tenue même de la dissimulation éclairante — est appelé, et cela est la vibration de la Kehre entre appel et appartenance : l'appropriation, le Seyn lui-même.

COMMENTAIRE

§242/1 est un passage où Heidegger fait basculer tout ce que l'on a lu jusque-là vers un mot qui, d'habitude, n'est qu'une image (l'« abîme »), mais qui devient ici un concept opératoire. Il le fait en posant une équivalence de travail : si le temps-espace est la manière dont la vérité (au sens des *Beiträge*) se déploie, alors il faut pouvoir penser le temps-espace comme abîme (Ab-grund) ; et inversement, si l'abîme n'est pas un décor poétique mais un mode de fondation, alors il faudra le déterminer à partir du temps-espace. Cette double détermination ouvre ce que Heidegger appelle un rapport tournant : le temps-espace appartient à l'essence de la vérité, et

l'essence de la vérité ne se laisse comprendre qu'à partir de l'abîme comme manière de fonder.

Le point de départ est déroutant mais extrêmement cohérent : « l'abîme est le déploiement essentiel originaire du fondement ». Il ne dit pas : le fondement est un socle, et l'abîme serait son absence. Il dit : l'abîme est la manière originaire dont le fondement se déploie. Et il enchaîne : « le fondement est l'essence de la vérité ». Là, il faut entendre "vérité" non comme justesse d'un jugement, mais comme cette structure fondamentale déjà rencontrée : dissimulation éclairante, ouverture qui dévoile en voilant. Si le fondement est l'essence de la vérité, cela veut dire que ce qui "fonde" n'est pas une base stable, mais ce déploiement de l'ouverture même, avec son retrait interne. Le "fondement" est déjà un jeu de dévoilement et de voilement.

C'est dans ce cadre qu'il peut dire ensuite : l'abîme est l'unité originaire de l'espace et du temps, l'unité unifiante

qui les laisse seulement ensuite se séparer. Autrement dit, l'unité de l'espace et du temps n'est pas un collage, ni une mise en équations, ni une simple coordination ; elle se joue à un niveau plus originaire, celui où l'ouverture du Là se déploie, et où seulement ensuite peuvent apparaître des traits séparables : "espace" d'un côté, "temps" de l'autre. Mais Heidegger ajoute aussitôt quelque chose de plus radical : l'abîme n'est pas d'abord cette unité de l'espace et du temps ; il est auparavant encore l'essence originaire du fondement, de son fonder, donc de la vérité elle-même. Cela signifie : l'unité spatio-temporelle est un indice, un effet, un dérivé de l'abîme ; l'abîme est plus originaire que ce qu'il unifie.

D'où la question : qu'est-ce que l'abîme, et quelle est sa manière de fonder ? La réponse semble d'abord contradictoire : « l'abîme est l'absence du fondement ». Mais cette contradiction n'est qu'apparente, parce que Heidegger redéfinit aussitôt ce qu'est "le fondement". Le

fondement n'est pas un bloc, un appui ; il est un "se-voilant", un recueil, parce qu'il est un port, et même un trans-port du fondant. L'idée essentielle est la suivante : fonder, ce n'est pas poser une base ; fonder, c'est porter, faire passer, soutenir en traversant. Et ce porter n'est pas transparent : il se cache en portant. Le fondement est donc "le se-cacher dans le porter traversant". On comprend alors l'abîme : si le fondement est ce porter qui se voile, l'abîme est l'absence du fondement dans un sens précis : l'absence comme modalité du se-voiler, comme refus du fondement.

Ici se joue une distinction capitale : le refus n'est pas un néant. Heidegger insiste : le refus est une modalité originaire, éminente, du non-accomplissement, du laisser-vider. Et, par là même, une modalité éminente de l'ouverture. Cela veut dire : l'ouverture ne s'obtient pas uniquement par une donation pleine, mais aussi, et parfois plus originairement, par une donation qui refuse

de se donner comme fondement stable. Le refus “fait place” en laissant vide ; il ouvre en ne comblant pas. Ainsi l’abîme, loin d’être une négation stérile, est une manière d’ouvrir plus radicale que la simple présence.

Heidegger prévient toutefois un autre contresens : l’abîme n’est pas un simple refus au sens d’un retrait ou d’un départ, comme si le fondement s’en allait et nous laissait sans rien. « L’abîme est abîme » : il faut prendre ce mot dans sa propre force. Dans le se-refuser, le fondement porte d’une manière éminente dans l’Ouvert, et même dans “l’Ouvert premier” d’une vacuité déterminée. La vacuité n’est donc pas un vide indéterminé ; c’est une vacuité originaire, structurante, qui fait apparaître l’éclaircie elle-même. Autrement dit : c’est quand le fondement refuse d’être fondement “proprement” (comme base), qu’il porte le plus originairement, en ouvrant une clairière de vacuité où quelque chose peut seulement apparaître.

C'est ici que la formule devient très précise : en tant que le fondement fonde encore — et précisément — dans l'abîme, tout en ne fondant pas proprement, il se tient dans la "retenue différante". On retrouve un motif déjà présent en §239/4 : la retenue. Le fondement, en régime d'abîme, ne s'offre pas comme stabilité ; il "diffère", il retient, il ajourne. Mais cet ajournement n'est pas un défaut : c'est la façon dont il ouvre sans fermer. La retenue différante garde l'Ouvert ouvert, en empêchant la fondation de se figer en socle.

Dès lors, Heidegger peut résumer : « l'abîme est le refus différant du fondement ». Et dans ce refus s'ouvre la vacuité originaire, advient l'éclaircie originaire, mais de telle sorte que la retenue s'y manifeste en même temps. Cela donne une définition très forte de la vérité dans les *Beiträge* : la vérité n'est pas une lumière sans ombre ; elle est une éclaircie où la retenue (le refus différant) se montre comme telle. La vérité est donc "dissimulation

éclairante” de manière originairement essentielle.
L’abîme n’est rien d’autre que ce déploiement de la vérité.

La dernière séquence du §242/1 relie cela directement au Seyn comme Ereignis. Puisque la vérité est la dissimulation éclairante du Seyn, elle est d’abord, comme abîme, fondement — mais un fondement qui ne fonde que comme “porter traversant” de l’Ereignis. On comprend ici l’idée décisive : l’événement d’appropriation n’a pas besoin d’un fondement extérieur ; il “porte” en traversant, il ouvre en refusant de se donner comme base. Et ce refus différant devient un signe (un Wink) : le signe dans lequel le Da-sein est appelé. Le Da-sein est alors nommé “la tenue même” de la dissimulation éclairante : il n’est pas d’abord un sujet qui représenterait, mais la garde, la tenue, la capacité de rester dans l’ouverture où l’être se donne en se refusant. Et ce signe est “la vibration de la Kehre entre appel et

appartenance” : l’entre-deux vivant, tendu, où l’homme appartient à l’être et où l’être appelle l’homme. Cette vibration, Heidegger la nomme : l’appropriation, le Seyn lui-même.

Autrement dit, §242/1 fixe une thèse fondamentale : le temps-espace n’appartient à la vérité qu’à condition de penser la vérité comme abîme, c’est-à-dire comme fondation qui fonde en refusant de se livrer comme fondement stable. L’abîme n’est pas l’échec de la fondation ; il est son mode originaire : ouvrir une vacuité où l’éclaircie advient, et où le Da-sein est appelé à tenir, dans la retenue, le lieu même de cette dissimulation éclairante.

La vérité fonde comme vérité de l'Ereignis. Celui-ci doit donc être compris à partir de la vérité comme fondement : l'Ur-grund. L'Ur-grund ne s'ouvre comme se-voilant que dans l'abîme. Mais l'abîme est entièrement obstrué par le sans-fond (Un-grund).

L'Ur-grund, le fondant, est le Seyn — chaque fois déployé dans sa vérité.

Plus originairement le fondement (l'essence de la vérité) est fondé, plus essentiellement se déploie le Seyn.

Mais l'élucidation du fondement doit oser le saut dans l'abîme — mesurer et soutenir l'abîme lui-même.

L'abîme comme absence du fondement, en ce sens, est la première éclaircie de l'Ouvert comme « vacuité ».

Mais quelle vacuité est ici visée ? Non pas l'inoccupé des formes d'ordre et des cadres pour le présent-là calculable de l'espace et du temps, non pas l'absence d'étants à

*l'intérieur de ceux-ci, mais la vacuité spatio-temporelle
l'ouverture béante originaire dans le refus différant.*

*Mais ce refus ne doit-il pas rencontrer une prétention, une
recherche, un élan vers, pour pouvoir être refus ? Certes
— mais les deux se déploient comme Ereignis, et il s'agit
maintenant seulement de déterminer l'essence de la
vacuité elle-même — c'est-à-dire penser l'abîmalité de
l'abîme : comment l'abîme fonde.*

*En vérité, cela ne peut être pensé qu'à partir de l'Ur-grund
— l'Ereignis — et dans l'accomplissement du saut dans sa
Kehre vibrante.*

*L'abîme comme absence du fondement doit pourtant être
le déploiement de la vérité (la dissimulation éclairante).
L'absence du fondement n'est-elle pas absence de la
vérité ?*

*Mais le refus différant est justement éclaircie pour la
dissimulation — donc avenance de la vérité. Certes «
avenance », mais non pas à la manière dont l'étant*

présent advient, mais comme déploiement de ce qui fonde d'abord l'avenance et la non-avenance de l'étant — et non de celui-ci seulement.

L'« absence » comme refus différant du fondement est déploiement du fondement comme abîme. Le fondement a besoin de l'abîme. Et l'éclaircie qui advient dans ce refus n'est pas simple béance ni bâillement (chaos contre physis), mais l'agencement accordant des déplacements essentiels de ce qui est éclairci — laissant cette dissimulation s'y tenir.

Et cela parce que la vérité, comme dissimulation éclairante, est vérité du Seyn comme Ereignis — appropriation oscillant d'un bord à l'autre — qui, dans la vérité (le déploiement du Da), se fonde en elle et n'y gagne qu'en elle l'éclaircie pour sa dissimulation.

L'Ereignis accorde et traverse d'accord la déploiement de la vérité. L'ouverture de l'éclaircie de la dissimulation n'est donc pas originellement une simple vacuité

d'inoccupation, mais la vacuité accordée de l'abîme — accordée selon le signe accordant de l'Ereignis — c'est-à-dire ici : configurée.

COMMENTAIRE

§242/2 reprend l'élan de §242/1, mais il le durcit en introduisant une triade qui, chez Heidegger, est toujours dangereuse si on la lit trop vite : Ur-grund, Ab-grund, Un-grund. On pourrait croire qu'il s'agit d'une simple gradation (fondement originaire, abîme, sans-fond), alors que l'enjeu est plus précis : il s'agit de décrire comment la vérité fonde, et pourquoi cette manière de fonder ne ressemble en rien à une "base" ou à un "sol".

Le début pose la thèse directrice : la vérité fonde comme vérité de l'Ereignis. Cela signifie que la vérité (dissimulation éclairante) n'est pas un attribut que l'on ajouterait ensuite à l'événement ; c'est le mode même selon lequel l'événement a lieu, s'ouvre, s'accorde et se

retire. Dès lors, Heidegger ajoute une conséquence qui peut surprendre : l'Ereignis doit être compris à partir de la vérité comme fondement, c'est-à-dire comme Ur-grund. On a l'impression d'un cercle (vérité → Ereignis → vérité), mais c'est un cercle "tournant" : la vérité n'est pas un concept préalable, elle est le *fonder* même de l'événement ; et l'événement n'est pas un "fait", il est la source qui ne se donne qu'en fondant comme vérité.

À ce point, §242/2 précise : l'Ur-grund ne s'ouvre comme se-voilant que dans l'abîme. Autrement dit, le fondement originaire (Ur-grund) ne s'offre pas comme une présence stable, comme un sol qu'on pourrait exhiber. Il ne "s'ouvre" qu'en tant qu'il se voile, et ce se-voiler a pour modalité l'abîme : l'Ur-grund n'est accessible qu'à travers une fondation qui se refuse à devenir fondement posé. C'est là que §242/1 parlait déjà du "porter traversant" : le fondement fonde en portant, mais en se cachant dans ce porter.

Mais Heidegger ajoute immédiatement une phrase presque alarmante : l'abîme est entièrement obstrué par le sans-fond (Un-grund). Il faut entendre *Un-grund* non comme l'abîme lui-même, mais comme ce qui bouche l'abîme. L'abîme, chez Heidegger, n'est pas la confusion, ni l'absence pure ; il est une structure d'ouverture (vacuité originaire, éclaircie originaire) qui reste liée au fonder. Le sans-fond, lui, renvoie à la tentation de penser la vacuité comme un "rien" indistinct, une dérive, un chaos, ou encore comme une simple négation. C'est exactement ce que Heidegger veut éviter : si on confond l'abîme avec un "n'importe quoi" sans tenue, on perd le caractère fondant du refus différant ; l'abîme n'ouvre plus, il s'éteint dans l'indéterminé. Le sans-fond est donc l'obstruction la plus radicale : il détruit la différence entre une vacuité originairement configurante et un néant informe.

Le texte réaffirme ensuite : l'Ur-grund, le fondant, est le Seyn, chaque fois déployé dans sa vérité. Et il ajoute une règle : plus originairement le fondement (l'essence de la vérité) est fondé, plus essentiellement se déploie le Seyn. Ici, "fonder le fondement" ne veut pas dire lui donner une base extérieure ; cela veut dire : porter plus loin l'élucidation de la vérité comme dissimulation éclairante, jusqu'au point où l'on comprend qu'elle fonde en se refusant à devenir une présence. Plus on comprend cette manière de fonder, plus on laisse apparaître le Seyn comme Ereignis, c'est-à-dire comme ce qui n'est pas un étant suprême, mais l'appropriation même.

Et c'est pour cela que Heidegger formule une exigence : élucider le fondement doit oser le saut dans l'abîme, "mesurer et soutenir" l'abîme lui-même. La pensée ne peut pas rester spectatrice ; elle doit accepter de perdre la sécurité du sol métaphysique. "Mesurer et soutenir" est très concret : mesurer, ici, n'est pas quantifier ; c'est

prendre la mesure au sens de tenir une dimension, endurer un régime d'ouverture. Soutenir, c'est tenir la vacuité sans la remplir trop vite, sans la rabattre sur de l'objectivité ou sur de la subjectivité.

Heidegger redit alors que l'abîme est la première éclaircie de l'Ouvert comme "vacuité". Mais il pose aussitôt la question décisive : de quelle vacuité parle-t-on ? Et §242/2 insiste : ce n'est pas l'inoccupé des cadres d'ordre (l'espace et le temps comme formes vides disponibles pour le calcul), ce n'est pas non plus l'absence d'étants à *l'intérieur* de ces cadres. Ce qu'il vise, c'est la vacuité spatio-temporelle originaire, la béance d'ouverture qui advient dans le refus différant. Il faut entendre "spatio-temporelle" ici au sens très particulier acquis depuis §238-241 : non pas la coordonnée, mais l'ouverture où proximité/éloignement, Ici/Maintenant, site instantané, deviennent possibles. La vacuité originaire n'est donc pas un "vide" mesurable ; elle est le champ premier où

quelque chose peut apparaître parce que le fondement ne se ferme pas en fondement posé.

Vient alors une objection très fine, que Heidegger formule lui-même : un refus n'exige-t-il pas une prétention, une recherche, un élan vers, pour pouvoir être refus ? Oui, répond-il. Autrement dit, il ne suffit pas d'énoncer "refus" ; il faut penser la co-appartenance du refuser et de l'élan, du retrait et de la demande. Mais il ajoute : les deux se déploient comme Ereignis. Le refus et l'élan ne sont pas deux forces séparées (une négative, une positive) ; ils sont les deux bords d'un même jeu d'appropriation. Et maintenant, dit Heidegger, il s'agit de déterminer l'essence de la vacuité elle-même, c'est-à-dire de penser l'abîmalité de l'abîme : comment l'abîme fonde. C'est là qu'on retrouve le motif de la Kehre : ce fonder n'est pensable que dans l'accomplissement du saut, dans la vibration du tournant.

À ce point, §242/2 touche une difficulté presque logique : si l'abîme est absence du fondement, n'est-il pas absence de la vérité, puisque le fondement est l'essence de la vérité ? La réponse est essentielle : le refus différant est justement éclaircie pour la dissimulation, donc avenance de la vérité. Cela veut dire : ce n'est pas parce que le fondement se refuse qu'il n'y a plus de vérité ; au contraire, c'est ce refus qui ouvre l'éclaircie où la dissimulation peut se tenir comme dissimulation. La vérité n'est pas une lumière pleine ; elle est l'ouverture où l'ombre n'est pas un défaut, mais une tenue.

Et Heidegger précise aussitôt : il s'agit bien d'une "avenance", mais pas à la manière dont un étant présent advient. L'avenance dont il parle est plus originaire : c'est le déploiement de ce qui fonde d'abord l'avenance et la non-avenance de l'étant. En clair : l'abîme ne fait pas apparaître tel ou tel objet ; il ouvre la dimension même où quelque chose peut apparaître ou ne pas apparaître,

venir ou se refuser. C'est pour cela que l'abîme n'est pas un événement parmi d'autres ; il est la structure originaire qui rend possibles événement et retrait.

Une phrase condense tout : le fondement a besoin de l'abîme. Cette nécessité est contre-intuitive si l'on pense le fondement comme base. Mais si le fondement est le se-voiler portant, alors l'abîme est la modalité où ce porter est le plus originaire : il porte en ouvrant, il fonde en refusant de fermer. Et Heidegger précise que l'éclaircie qui advient dans ce refus n'est pas un simple bâillement, une béance chaotique opposée à la physis. Elle est agencement, c'est-à-dire configuration accordante : elle donne des déplacements essentiels à ce qui est éclairci, et en même temps elle laisse la dissimulation s'y tenir. C'est un point crucial : la vacuité originaire n'est pas désordre ; elle est une structure d'ouverture qui "accorde" des chemins, des distances, des proximités, des venues et des refus.

Tout se reconduit alors à la phrase finale : cela est ainsi parce que la vérité, comme dissimulation éclairante, est vérité du Seyn comme Ereignis, appropriation oscillant d'un bord à l'autre. Et l'Ereignis "accorde et traverse d'accord" le déploiement de la vérité : l'ouverture n'est pas un vide neutre, elle est une vacuité accordée, et même "configurée" par le signe accordant de l'Ereignis. Autrement dit, ce qui ouvre n'est pas une absence indéterminée ; c'est une ouverture signée, orientée, structurée par le tournant même de l'appropriation.

Si je devais rendre §242/2 aussi clair que possible en une seule ligne : l'abîme n'est pas le néant ni un chaos, mais la manière originaire dont la vérité fonde, en refusant de se donner comme base, et ce refus différant ouvre une vacuité accordée et configurée par l'Ereignis, où seulement peuvent se décider venue et retrait de l'étant.

242/3A : La « vacuité »

La « vacuité » n'est pas non plus la simple insatisfaction d'une attente ou d'un désir. Elle n'est que comme Da-sein — c'est-à-dire comme retenue (Verhaltenheit) — le se-tenir en soi devant le refus différant, par quoi le temps-espace se fonde comme site instantané de la décision.

La « vacuité » est tout autant — et proprement — la plénitude du non-encore-décidé, du décidable : l'abîmal — indiquant vers le fondement, la vérité de l'être.

La « vacuité » est la détresse accomplie de l'abandon de l'être — mais déjà portée dans l'Ouvert et ainsi rapportée à l'unicité du Seyn et à son inépuisabilité.

La « vacuité » n'est pas donnée avec une indigence — ce n'est pas sa détresse — mais la détresse de la retenue, qui, se déployant en elle-même, est projection, tonalité fondamentale de l'appartenance la plus originaire.

La nomination comme « vacuité » pour ce qui s'ouvre dans l'appropriation de la retenue vers le refus différant

est donc inadéquate — encore trop déterminée par l'orientation difficile à surmonter vers l'espace des choses et le temps des processus.

Ce qui s'ouvre pour la dissimulation est originairement la distance de l'indécidabilité — quant à savoir si le dieu s'éloigne de nous ou se dirige vers nous.

Cela signifie : dans cette distance et son indécidable se montre la dissimulation de Celui que, selon cette ouverture, nous nommons le dieu.

Cette « distance » de l'indécidabilité est antérieure à tout espace séparé et à tout temps déroulé. Elle se déploie avant toute dimensionalité. Celle-ci ne surgit qu'à partir de l'abritement de la vérité — donc du temps-espace — dans l'étant, d'abord dans le présent-là chosique et renversant.

Ce n'est que là où un présent est maintenu et fixé que surgissent le flux de « temps » qui passe auprès de lui — et l'« espace » qui l'entoure.

L'abîme, comme première déploiement essentiel du fondement, fonde (laisse le fondement se déployer comme fondement) selon le mode de la temporalisation et de la spatialisation.

Mais c'est ici le point critique pour le concept juste de l'abîme. Temporalisation et spatialisation ne peuvent être saisies à partir des représentations usuelles de l'espace et du temps ; au contraire, ces représentations doivent recevoir leur détermination à partir de leur provenance dans le temporaliser et le spatialiser originairement essentiels.

D'où la temporalisation et la spatialisation tiennent-elles leur origine unifiante — et leur disjonction ? De quelle nature est cette unité originaire pour qu'elle se projette en cette séparation — et en quel sens les séparés demeurent-ils ici unis comme déploiement de l'abîmalité ?

Il ne peut s'agir ici d'aucune « dialectique », mais seulement du déploiement du fondement lui-même — donc de la vérité.

La configuration de ce déploiement doit sans cesse être projetée : l'essence de la vérité est dissimulation éclairante. Celle-ci recueille l'Ereignis et, le portant, laisse sa vibration traverser l'Ouvert. Portant et laissant-traverser — la vérité est le fondement du Seyn. Le « fondement » n'est pas plus originaire que le Seyn, mais l'origine comme ce qui laisse jaillir celui-ci — l'Ereignis.

Mais la vérité, comme fondement, fonde originairement comme abîme. Et celui-ci fonde lui-même comme unité de la temporalisation et de la spatialisation. Celles-ci tiennent donc leur essence de ce d'où le fondement est fondement : de l'Ereignis.

Le signe est le refus différant. Ce refus ne produit pas seulement la vacuité de la privation et de l'endurance, mais avec celles-ci la vacuité comme dé-propriée en elle-

même — dé-propriée vers l'avenir — et ouvrant en même temps un avoir-été qui, heurtant l'à-venir, constitue la présence comme entrée dans l'abandon — mais comme abandon se souvenant et endurant.

Mais cet abandon, parce qu'originellement mémorant-attendant (appartenance à l'être et appel du Seyn), n'est pas simple engloutissement ni extinction dans un non-avoir ; au contraire, il est la présence dressée — tournée vers la décision : l'instant.

En celui-ci, les déropriations sont rassemblées — et lui-même se déploie comme leur rassemblement.

L'endurance mémorante (mémorant une appartenance voilée au Seyn, endurant un appel du Seyn) met en décision le oui ou le non de l'assaut du Seyn.

Plus clairement : la temporalisation, comme cette configuration du refus différant, fonde abîmalement le domaine de décision. Mais avec la déropriation dans le

refus — qui est l'essence même de la temporalisation — tout semblerait déjà décidé.

Or le refus refuse en différant : il accorde ainsi la possibilité du don et de l'appropriation. Le refus configure la dépropriation de la temporalisation ; en tant que différant, il est en même temps la plus originaire appropriation retenante.

Cette retenue est le maintien dans lequel l'instant — et donc la temporalisation — est tenu (comme l'abîme originaire ? la « vacuité » ? Ni l'un ni l'autre, ni la plénitude).

COMMENTAIRE

§242/3A est, à mon sens, l'un des passages les plus décisifs, parce qu'il sauve le mot « vacuité » de deux contresens immédiats : celui de la psychologie (manque, frustration, insatisfaction) et celui du vide "physique" (un espace inoccupé, un temps creux). Heidegger veut que

l'on entende : la vacuité dont il parle n'est pas un déficit dans un contenant déjà donné ; elle est la manière originaire dont l'Ouvert s'ouvre quand le fondement fonde abîmalement, c'est-à-dire en refusant de se donner comme base.

Il commence donc par une dé-psychologisation : la vacuité n'est pas "l'insatisfaction" d'une attente ou d'un désir. Ce n'est pas un état d'âme. Elle "n'est que comme Da-sein", c'est-à-dire comme retenue (Verhaltenheit). Là, le mot est important : la retenue n'est pas une inhibition, ni une timidité ; c'est la tenue qui sait rester exposée sans vouloir combler. La vacuité est ce se-tenir en soi devant le refus différant. Autrement dit, elle est l'endurance de l'ouverture au moment où le fondement ne se livre pas comme fondement, et précisément par là fonde le temps-espace comme site instantané de la décision. On retrouve le point essentiel des §§239-241 : le temps-espace n'est pas un cadre ; il est le site où se décide une

proximité et un éloignement, un ici et un maintenant historial, et cette décision ne peut avoir lieu que si le fondement ne se ferme pas en sol.

C'est pourquoi Heidegger renverse immédiatement l'impression de manque : la vacuité est tout autant, et proprement, la plénitude du non-encore-décidé, du décidable. Elle n'est pas le "rien", elle est l'épaisseur de l'indécision originaire où quelque chose peut se décider parce que rien n'est déjà fixé comme présence. Cette plénitude est "abîmale" : elle indique vers le fondement, c'est-à-dire vers la vérité de l'être. On comprend alors le lien avec le §242/2 : l'abîme n'est pas obstrué par le "sans-fond" quand on saisit la vacuité comme indéterminé ; au contraire, la vacuité est ici une tenue structurante, liée au refus différant.

Puis Heidegger donne à cette vacuité un visage historial : elle est la détresse accomplie de l'abandon de l'être, mais déjà portée dans l'Ouvert, et ainsi rapportée à l'unicité

du Seyn et à son inépuisabilité. La détresse n'est donc pas une indigence matérielle ; ce n'est pas "il manque des choses". C'est la détresse d'une époque où l'être abandonne, où l'Ouvert se retire, et où pourtant cette détresse est déjà, paradoxalement, la façon dont l'Ouvert se laisse encore éprouver : parce qu'elle n'est pas pure fermeture, elle est une exposition tenue, déjà en rapport avec l'unique Seyn.

Heidegger insiste alors sur un point délicat : la vacuité n'est pas "donnée avec une indigence". Il veut dire : ne confonds pas la vacuité avec la pauvreté d'un contenu. Sa détresse, ce n'est pas "il n'y a rien dedans", c'est la détresse de la retenue elle-même. Et cette retenue, en se déployant, devient projection, tonalité fondamentale de l'appartenance la plus originaire. La retenue n'est donc pas seulement un "support" de la vacuité : elle est sa vérité, son mode d'être. Ce qui semble vide est en réalité

la projection même d'un autre rapport à l'être : appartenir sans posséder, répondre sans maîtriser.

À ce stade, Heidegger avoue presque que le mot "vacuité" est impropre : il reste trop déterminé par nos habitudes, trop dépendant de "l'espace des choses" et du "temps des processus". D'où l'introduction d'un terme plus juste : ce qui s'ouvre originairement pour la dissimulation est la distance de l'indécidabilité. Et il précise immédiatement ce que cela veut dire : indécidable quant à savoir si le dieu s'éloigne de nous ou se dirige vers nous. Ce n'est pas une théologie au sens doctrinal ; c'est un diagnostic de la structure même de l'Oouvert : ce qui vient (ou se retire) ne se donne pas comme un objet dont on pourrait dire "il est là" ou "il n'est pas là". Il se donne comme distance où demeure l'indécidable. Et dans cette distance, se montre la dissimulation de celui que, selon cette ouverture, nous nommons "le dieu". Le "dieu" est ici le nom de ce qui, en

se dissimulant, décide de la tonalité la plus profonde de l'époque : non pas un étant suprême présent, mais le retrait ou l'approche qui ne se laisse pas objectiver.

Et maintenant vient une phrase capitale pour le temps-espace : cette distance de l'indécidabilité est antérieure à tout espace séparé et à tout temps déroulé. Elle se déploie avant toute dimensionalité. C'est une manière très rigoureuse de dire : ce que nous appelons ensuite "dimensions", "étendue", "succession", "flux", n'apparaît que sur fond de cette ouverture première, qui n'est pas une dimension parmi d'autres, mais l'origine de toute dimensionalité. L'espace et le temps "séparés" surgissent seulement quand la vérité s'abrite dans l'étant, d'abord dans le présent-là chosique, fixé. C'est alors, et seulement alors, que l'on obtient ce couple familier : un présent maintenu, et autour de lui un "temps" qui passe et un "espace" qui entoure. Formule très claire : dès que

l'on fixe un présent, on fait naître un dehors spatial et un à-côté temporel. Mais cela est dérivé.

C'est ici que Heidegger formule le point critique : l'abîme fonde selon le mode de la temporalisation et de la spatialisation. Mais attention : temporalisation et spatialisation ne doivent surtout pas être comprises à partir des représentations usuelles de l'espace et du temps. C'est l'inverse : nos représentations usuelles doivent être déterminées à partir de leur provenance dans le temporaliser et le spatialiser originairement essentiels. Autrement dit, "le temps" n'est pas ce qui explique la temporalisation ; c'est la temporalisation originaire qui explique pourquoi nous pouvons ensuite représenter un "temps" comme flux mesurable. Même chose pour l'espace.

Heidegger pose alors la grande question : d'où temporalisation et spatialisation tiennent-elles leur origine unifiante et leur disjonction ? Quelle est cette

unité originaire pour pouvoir se projeter en séparation, tout en demeurant unité comme déploiement de l'abîmalité ? Et il prévient : il ne s'agit d'aucune dialectique. Ce n'est pas une histoire de thèse-antithèse-synthèse. C'est le déploiement du fondement lui-même, donc de la vérité. La vérité est dissimulation éclairante : elle recueille l'Ereignis et, le portant, laisse sa vibration traverser l'Ouvert. "Porter" et "laisser traverser" : ces deux gestes décrivent le fondement. Et Heidegger ajoute la précision décisive : le fondement n'est pas plus originaire que le Seyn ; l'origine, c'est l'Ereignis, ce qui laisse jaillir. Ainsi, la temporalisation et la spatialisation tiennent leur essence de l'Ereignis, parce que l'abîme (fondation par refus différenciant) est lui-même l'unité de ces deux déploiements.

À partir de là, le texte revient au signe : le signe, c'est le refus différenciant. Ce refus ne produit pas seulement la vacuité comme privation et endurance ; il produit la

vacuité comme dé-propriée en elle-même, dé-propriée vers l'avenir, et ouvrant en même temps un avoir-été qui, heurtant l'à-venir, constitue la présence. Ici, Heidegger touche le cœur de la temporalisation originaire : le temps n'est pas d'abord une série de "maintenants". Il est une structure où l'avenir (à-venir) et l'avoir-été se co-appartiennent, se heurtent, se répondent, et où la présence est l'entrée dans l'abandon, mais un abandon qui se souvient et endure. La présence devient alors quelque chose de tout autre que le "présent" mathématique : une station tendue, dressée, qui porte l'épreuve.

Et c'est pourquoi cet abandon n'est ni engloutissement ni extinction : il est présence tournée vers la décision, l'instant. Dans l'instant, les déappropriations sont rassemblées ; l'instant est ce rassemblement même. On retrouve ce que §238 appelait déjà le site de l'instant : ce n'est pas un point, c'est un lieu de rassemblement où le

oui ou le non de l'assaut du Seyn peut entrer en décision.

L'endurance mémorante met en décision le oui ou le non : cela veut dire que la décision n'est pas un choix arbitraire, mais l'issue d'une tenue (mémoire de l'appartenance voilée, endurance de l'appel).

Vient alors une tension très fine : si la temporalisation fonde abîmalement le domaine de décision, et si la dépropriation dans le refus est l'essence de la temporalisation, ne semble-t-il pas que tout soit déjà décidé (puisque "refus" semble fermer) ? Heidegger répond par la nuance décisive : le refus refuse en différant. Il n'est pas fermeture, il est ajournement ouvrant. En différant, il accorde la possibilité du don et de l'appropriation. Le refus configure la dépropriation ; mais en tant que différant, il est en même temps la plus originaire appropriation retenante. C'est exactement la logique de l'abîme : fonder en ne fondant pas "proprement", ouvrir en ne se livrant pas comme base.

Et la dernière phrase, laissée en suspens, montre que Heidegger cherche la formule juste : cette retenue est le maintien dans lequel l'instant, et donc la temporalisation, est tenu. Est-ce l'abîme ? est-ce la vacuité ? ni l'un ni l'autre, ni la plénitude... Il indique ici une limite du langage : dès qu'il fixe un nom, il risque de retomber dans une "chose". Ce qu'il veut viser, c'est la tenue même du tournant : la retenue comme maintien de l'ouverture, où l'instant peut être instant, et où le temps peut être temps sans devenir flux mesurable.

Si on veut rendre §242/3A en une phrase claire : la "vacuité" est le nom encore imparfait de la distance originaire d'indécidabilité ouverte par le refus différant du fondement ; cette distance, tenue comme retenue du Da-sein, fonde le temps-espace comme site instantané de décision, d'où seulement surgissent ensuite la temporalisation et la spatialisation, puis les

représentations dérivées d'un temps qui "s'écoule" et d'un espace qui "entoure".

242/3B

Cette retenue donne lieu à la possibilité du don comme possibilité déployée — elle l'ouvre. La retenue est la mise-en-espace de l'Ereignis. L'abandon est, par la retenue, un état tenu — à soutenir.

L'« absence » du fondement — son abîmalité — est accordée à partir du refus différant, temporalisant et spatialisant, dépropriant et appropriant à la fois. La mise-en-espace fonde — elle est le site de l'instant.

Le temps-espace, comme unité de la temporalisation et de la spatialisation originaire, est lui-même originairement le site instantané — celui-ci étant la temporalité-spatialité abîmale de l'ouverture de la dissimulation, c'est-à-dire du Da.

D'où alors la disjonction en temporalisation et spatialisation ? De la dépropriation et de l'appropriation, qui, radicalement différentes, se réclament l'une l'autre — issues de l'unité du refus différant...

D'où la séparation de dépropriation et d'appropriation ? Du refus différant — et celui-ci comme signe initial de l'Ereignis, initial dans l'autre commencement.

Cette essence du Seyn — unique et singulière — suffisante à son essence la plus intime ; ainsi aussi la physis unique et singulière.

Si cette temporalisation et cette spatialisation sont l'essence originaire du temps et de l'espace, alors leur provenance — abîmale — fondant l'abîme — est rendue visible à partir de l'essence de l'être. Le temps et l'espace (originairement) ne « sont » pas — ils se déploient.

Mais le refus différant lui-même tient cette configuration unifiante du refus et de la différence à partir du signe. Celui-ci est l'auto-ouverture du se-voilant comme tel —

ouverture pour et comme appropriation — appel dans l'appartenance à l'Ereignis lui-même, c'est-à-dire à la fondation du Da-sein comme domaine de décision pour le Seyn.

Mais ce signe ne vient à signe qu'en résonance du Seyn, depuis la détresse de l'abandon de l'être — et il dit encore : ni depuis l'appel ni depuis l'appartenance, mais seulement depuis l'entre-deux qui les fait vibrer s'ouvre l'Ereignis — et devient accomplissable le projet de l'origine du temps-espace comme unité originaire à partir de l'abîme du fondement.

L'espace est l'abîmalité appropriante du maintien. Le temps est l'abîmalité dépropriante du rassemblement. L'appropriation est maintien abîmal du rassemblement. La dépropriation est rassemblement abîmal vers le maintien.

Si la dépropriation se montre comme rassemblement et l'appropriation comme maintien, il y a là un

renversement. Car la dépropriation semble dispersion et l'appropriation semble aliénation.

COMMENTAIRE

§242/3B vient comme une mise au point constructive après §242/3A. Là où 3A clarifiait la “vacuité” comme distance d’indécidabilité tenue dans la retenue, 3B dit : ce tenir-là n’est pas une simple endurance, c’est déjà une ouverture accordante, une manière positive de fonder.

Tout commence par une phrase décisive : la retenue donne lieu à la possibilité du don. Cela veut dire : ce n’est pas d’abord le don qui se présente, puis que la retenue viendrait “limiter”. C’est l’inverse. La retenue est ce maintien qui rend le don possible comme don, c’est-à-dire comme ce qui ne s’impose pas, ne se force pas, ne se transforme pas en objet. La retenue “ouvre” la possibilité du don parce qu’elle laisse le refus différant refuser sans se convertir en fermeture. Et c’est pour cela

que Heidegger peut dire, avec une audace qui paraît presque paradoxale : la retenue est la mise-en-espace de l'Ereignis.

Il faut entendre "mise-en-espace" au sens originaire préparé depuis §239 : ce n'est pas fabriquer un espace-milieu, ce n'est pas "produire" une étendue. C'est faire place, donner site, dégager un où historial, une clairière structurée. La retenue est "mise-en-espace" parce qu'elle tient l'Ouvert ouvert, elle ménage la distance, elle empêche que l'ouverture se comble en présence. C'est ainsi que l'abandon (Seinsverlassenheit), au lieu d'être une simple chute dans le néant, devient un état tenu, à soutenir. On ne "subit" plus l'abandon ; on le porte en lui donnant tenue, et cette tenue est déjà un commencement autre, parce qu'elle cesse de réclamer un fondement présent et accepte l'abîmalité comme mode de fondation.

Heidegger reformule alors : l'“absence” du fondement, son abîmalité, est accordée à partir du refus différent, qui est à la fois temporalisant et spatialisant, dépropriant et appropriant. On retrouve ici la structure que §242 construit depuis le début : le refus n'est pas négation, il est configuration. En refusant “en différent”, il ouvre une vacuité accordée ; et cette vacuité, en s'ouvrant, se déploie selon deux faces essentielles que nous appelons ensuite temps et espace, mais qui, à l'origine, sont temporalisation et spatialisation.

D'où la phrase capitale : la mise-en-espace fonde — elle est le site de l'instant. Cela peut surprendre si l'on croit que l'instant serait “temporel”. Mais précisément, l'instant n'est pas un point de temps ; c'est un site. Et ce site est d'abord un “faire-place” originaire : une clairière où quelque chose peut entrer en décision. L'instant est donc, dès l'origine, un phénomène de temps-espace, une unité, non une partie du temps.

Heidegger pousse alors la conséquence : le temps-espace, comme unité de la temporalisation et de la spatialisation originaire, est lui-même originairement le site instantané. Et il précise : le site instantané est la temporalité-spatialité abîmale de l'ouverture de la dissimulation, c'est-à-dire du Da. Cela condense tout : le Da n'est pas un "là" géographique ; c'est l'ouverture où la vérité (dissimulation éclairante) se tient. Et cette ouverture, en régime abîmal, est tenue comme instant-site : le lieu où se joue la décision, dans la retenue.

Reste la question que §242/3B pose explicitement : d'où vient la disjonction en temporalisation et spatialisation, si l'origine est une unité ? Heidegger répond : elle vient de la polarité dépropriation / appropriation, radicalement différentes mais se réclamant l'une l'autre, et toutes deux issues de l'unité du refus différant. Autrement dit, la séparation n'est pas un accident ; elle est la manière dont l'unité s'articule en deux "troncs"

(pour reprendre l'image de §241/1). Et si l'on demande encore d'où vient la séparation même de dépropriation et d'appropriation, Heidegger ramène tout à la source : du refus différant, en tant que signe initial de l'Ereignis dans l'autre commencement. Le signe ici, c'est le refus différant lui-même : non pas un symbole, mais le mode selon lequel l'événement se fait sentir comme retrait-ouvrant.

Cette remontée au signe est capitale, parce que Heidegger veut éviter que l'on transforme la temporalisation/spatialisation en mécanisme. Il dit : le refus différant "tient" cette configuration unifiante à partir du signe. Et il précise ce qu'est ce signe : l'auto-ouverture du se-voilant comme tel, ouverture pour et comme appropriation, appel dans l'appartenance à l'Ereignis. Le signe est donc la façon dont le se-voiler s'annonce comme se-voiler, et par là appelle le Da-sein à tenir cette dissimulation éclairante. C'est ce qui fonde le

Da-sein comme domaine de décision pour le Seyn : non pas une conscience qui représenterait, mais une tenue qui répond.

Mais Heidegger ajoute une nuance décisive, presque existentielle : ce signe ne devient signe qu'en résonance du Seyn, depuis la détresse de l'abandon de l'être. Ce n'est pas une donnée permanente. Le signe surgit sur fond de détresse, quand l'abandon devient éprouvable comme abandon, c'est-à-dire déjà porté dans l'Ouvert. Et surtout, Heidegger précise : l'Ereignis ne s'ouvre ni depuis l'appel seul, ni depuis l'appartenance seule, mais depuis l'entre-deux qui les fait vibrer. C'est exactement la Kehre : la vibration entre appel et appartenance. Et c'est seulement depuis cet entre-deux que le projet devient accomplissable : penser l'origine du temps-espace comme unité originaire à partir de l'abîme du fondement.

C'est alors que §242/3B propose des formules presque "définitives", mais qu'il faut lire comme des orientations et non comme des équations :

L'espace est l'abîmalité appropriante du maintien. Le temps est l'abîmalité dépropriante du rassemblement.

On peut voir ce qu'il tente : donner à chacun (espace/temps) une essence propre qui n'est pas métrique. L'espace : maintenir, tenir, garder, faire place en tenant. Le temps : rassembler, condenser, réunir les déropriations (avoir-été / à-venir) dans l'instant. Puis il croise : l'appropriation est maintien abîmal du rassemblement ; la déropriation est rassemblement abîmal vers le maintien. Autrement dit, il n'y a pas deux processus indépendants : ce sont deux faces d'un même jeu. Le rassemblement n'est possible que tenu, et le maintien n'est possible qu'en rassemblant ce qui se disperse.

Et c'est là que surgit le "renversement" final : spontanément, on croit que dépropriation = dispersion (on est délogé, donc on se disperse) et appropriation = aliénation (on est "pris", donc on est confisqué). Heidegger dit : c'est une apparence, produite par notre manière habituelle de comprendre possession et perte. Dans la perspective du temps-espace abîmal, c'est l'inverse qui devient pensable. La dépropriation, parce qu'elle délie le sujet de ses prises, peut rassembler plus originairement : elle rassemble en ramenant tout au site de décision, en obligeant l'avoir-été et l'à-venir à se répondre. Et l'appropriation, parce qu'elle n'est pas captation mais appartenance tenue, est maintien : elle maintient l'Ouvert ouvert, elle fait place, elle garde la distance sans la combler.

Bref, §242/3B donne une clef : ce que nous prenons pour manque, dispersion, aliénation, est peut-être, dans l'autre commencement, la forme même d'une fondation

plus originaire — fondation qui ne fonde pas par base, mais par tenue, par site, par instant, par refus différant accordant.

242/3C

Ce renversement est précisément l'essentiel — l'indice de leur renvoi originaire l'une à l'autre sur le fondement de leur disjonction.

Le temps ouvre l'espace — jamais en appropriant.

L'espace temporalise — jamais en dépropriant.

Mais ils n'ont pas non plus de commun comme unité ; leur unifiant — ce qui les laisse surgir dans leur renvoi inséparable — est le temps-espace : l'abîmalisation du fondement, le déploiement de la vérité.

Cet émerger n'est pas un arrachement, mais au contraire : le temps-espace n'est que le déploiement essentiel du déploiement de la vérité.

L'abîmalisation du fondement n'est donc pas épuisée en son essence, mais seulement rendue manifeste comme fondation du Là.

Le temps-espace est le maintien rassemblant appropriant-déappropriant — l'abîme ainsi configuré et accordé — dont le déploiement devient historial dans la fondation du « Là » par le Da-sein (ses voies essentielles d'abritement de la vérité).

Le temps-espace, en cette essence originaire, n'a encore rien du « temps » et de « l'espace » en eux-mêmes tels qu'on les connaît habituellement — et pourtant il contient en lui leur déploiement, et dans une richesse plus grande que ce que la mathématisation de l'espace et du temps a jamais pu faire apparaître.

Comment passe-t-on du temps-espace à « l'espace et au temps » ?

Ainsi posée, la question demeure trop équivoque et exposée à méprise.

Il faut distinguer d'avance :

1. l'histoire advenue de topos et chronos à l'intérieur de l'interprétation de l'étant comme physis sur le fond d'une alètheia encore in-déployée ;

2. le déploiement de l'espace et du temps à partir du temps-espace compris originellement comme abîme du fondement dans la pensée de l'autre commencement ;

3. l'appropriation du temps-espace comme déploiement de la vérité dans la fondation à venir du Dasein par l'abritement de la vérité de l'Ereignis dans l'étant ainsi transformé...

4. la clarification proprement dite — dissolution ou suppression — des difficultés qui ont toujours entouré, dans l'histoire de la pensée, ce que l'on connaît comme espace et temps : par exemple la question de leur « réalité », de leur « infinité », de leur rapport aux « choses ».

Toutes ces questions ne sont pas seulement sans réponse — elles sont d'abord ininterrogeables — tant que l'espace

et le temps ne sont pas compris à partir du temps-espace, c'est-à-dire tant que la question de l'essence de la vérité n'est pas interrogée comme question préalable à la question fondamentale de la philosophie : comment se déploie le Seyn ?

Le rapport du temps-espace à l'espace et au temps — et leur déploiement à partir de lui — peut en partie être éclairci si l'on tente d'abord de retirer espace et temps de leur interprétation habituelle, tout en les saisissant dans la direction de celle-ci, mais dans leur forme pré-mathématique (cf. Être et Temps sur la spatialité du Dasein ; la temporalité comme historicité).

Mais décisive demeure la question : comment advient ce qui, dans l'espace et le temps, rend possible la mathématisation ?

COMMENTAIRE

§242/3C est le moment où Heidegger stabilise le “renversement” annoncé en 3B et en fait un critère de pensée : si dépropriation et appropriation, temps et espace, se retournent par rapport à ce que l’entendement spontané attend d’eux, ce n’est pas un jeu verbal, c’est l’indice que chacun ne se laisse comprendre qu’à partir de son renvoi originaire à l’autre, renvoi qui passe pourtant par une disjonction. Autrement dit : leur séparation n’est pas un accident qu’on réparerait par une synthèse ; elle est la manière même dont leur unité d’origine se laisse manifester.

C’est pourquoi Heidegger ose des formules très strictes : “le temps ouvre l’espace — jamais en appropriant ; l’espace temporalise — jamais en dépropriant”. Il faut les lire comme des limites destinées à empêcher la confusion. Ouvrir l’espace, pour le temps, ne signifie pas “prendre possession” de l’espace, l’englober, le

soumettre ; au contraire, l'ouverture temporelle est d'abord une dépropriation qui rend possible le "faire-place" sans captation. Et quand il dit que l'espace temporalise sans déproprier, il veut empêcher qu'on fasse du temps un simple effet du spatial : l'espace, en tant que maintien, donne une tenue où la temporalisation peut se rassembler, mais il ne déloge pas, il ne "dépouille" pas ; il tient, il garde, il stabilise un site. On retrouve ainsi la paire de 3B : espace = maintien, temps = rassemblement, mais ici avec une règle : chacun accomplit son "propre" sans usurper l'autre.

À partir de là, Heidegger refuse deux fausses solutions. D'une part, il dit que temps et espace n'ont "pas de commun" au sens d'une unité qu'on pourrait exhiber comme troisième terme. D'autre part, il dit pourtant qu'ils ont un "unifiant" : non pas un commun comme contenu, mais une origine unifiante, ce qui les laisse surgir dans leur renvoi inséparable. Cet unifiant, c'est le

temps-espace, et il est immédiatement identifié à ce qui, depuis §242/1, est devenu la notion directrice : l'abîmalisation du fondement, le déploiement de la vérité. Le temps-espace n'est donc pas une structure neutre au-dessus de temps et espace ; il est le nom de la vérité comme fondation abîmale, c'est-à-dire comme fondation qui fonde en refusant de se donner comme sol présent.

D'où une précision essentielle : cet "émerger" du temps-espace n'est pas un arrachement spectaculaire, comme si l'on quittait une zone pour une autre ; le temps-espace n'est que le déploiement essentiel du déploiement de la vérité. Heidegger veut calmer ici toute imagination dramatique : l'abîme n'est pas un spectacle, c'est le mode originaire de la vérité. Et si l'abîmalisation du fondement n'est pas "épuisée", c'est qu'on n'en a pour l'instant rendu manifeste qu'un trait : sa fonction de fondation du Là. Autrement dit : on a compris que la vérité fonde le Da,

mais la richesse du temps-espace ne se réduit pas à ce premier éclaircissement.

C'est pour cela que la définition qui suit est très dense :

le temps-espace est "le maintien rassemblant appropriant-déappropriant", l'abîme configuré et accordé, dont le déploiement devient historial dans la fondation du Là par le Da-sein, c'est-à-dire dans les voies essentielles d'abritement de la vérité. On entend ici toute la structure : maintenir et rassembler ne sont pas deux opérations externes ; c'est le même jeu originaire, où appropriation et déappropriation se co-appartiennent. Et ce jeu devient historial quand le Da-sein le porte concrètement, en abritant la vérité de l'Ereignis dans un étant transformé. Le temps-espace n'est donc pas seulement une "origine"; il est ce qui demande une tenue, une garde, une manière d'habiter.

Heidegger ajoute alors une phrase très importante pour éviter un contresens : dans son essence originaire, le

temps-espace n'a encore rien du "temps" et de "l'espace" tels qu'on les connaît habituellement. Et pourtant il contient leur déploiement, et même "dans une richesse plus grande" que tout ce que la mathématisation a pu faire apparaître. La mathématisation peut être prodigieuse sur son plan, mais elle ne fait apparaître qu'un certain visage du temps et de l'espace : celui qui est nivelé dans le comptable. La richesse du temps-espace est celle de l'Ouvert : proximité/éloignement, maintien/rassemblement, décision/instant, abriement/retrait — tout ce qui est antérieur au cadre vide.

C'est à ce point que vient la question piègeuse : "comment passe-t-on du temps-espace à l'espace et au temps ?" Heidegger dit : ainsi posée, elle est trop équivoque et exposée à méprise. Pourquoi ? Parce qu'elle suggère un passage linéaire, comme si l'on allait d'un étage à un autre, ou comme si le temps-espace

“produisait” ensuite un temps et un espace déjà connus.

Heidegger veut donc distinguer plusieurs plans, sans lesquels la question reste confuse.

Il en annonce quatre, que l’on peut reformuler ainsi.

Premièrement, il y a l’histoire grecque de *topos* et *chronos* à l’intérieur de l’interprétation de l’étant comme

physis, sur le fond d’une *alètheia* encore in-déployée :

c’est l’origine du premier commencement, où lieu et temps sont pensés, mais encore sous la conduite de

l’étance. Deuxièmement, il y a le déploiement de l’espace

et du temps à partir du temps-espace compris comme

abîme, dans la pensée de l’autre commencement : ici, on

ne fait plus de l’“où” et du “quand” des catégories de

l’étant, on les reconduit à l’ouverture fondante de la

vérité. Troisièmement, il y a l’appropriation effective du

temps-espace dans une fondation à venir du Dasein :

c’est le point pratique, historial, où l’abritement de la

vérité de l’Ereignis transforme l’étant et transforme notre

manière d'habiter. Quatrièmement, il y a la "clarification proprement dite" des difficultés classiques de l'histoire de la pensée concernant espace et temps (réalité, infinité, rapport aux choses) : mais cette clarification n'est possible qu'après les trois premiers niveaux, sinon elle retombe dans les apories habituelles.

Et Heidegger est catégorique : ces questions classiques ne sont pas seulement "sans réponse", elles sont d'abord ininterrogeables tant que l'espace et le temps ne sont pas compris à partir du temps-espace. C'est une thèse forte : l'embarras des philosophes devant la "réalité" du temps et de l'espace ne vient pas d'un manque d'ingéniosité ; il vient du fait qu'on pose la question dans l'horizon de l'étant (question directrice) au lieu de poser d'abord la question de l'essence de la vérité, c'est-à-dire la question préalable à la question fondamentale : comment se déploie le Seyn ?

Heidegger concède toutefois une voie d'éclaircissement partiel : on peut tenter de retirer espace et temps de leur interprétation habituelle, tout en les saisissant encore dans la direction de celle-ci, mais dans leur forme pré-mathématique. Il renvoie ici à *Être et Temps* : spatialité du Da-sein, temporalité comme historicité. Cela veut dire : avant l'espace homogène, il y a une spatialité existentielle (proximité, lointain, orientation, séjour) ; avant le temps comme flux, il y a une temporalité historiquement structurée (avenir/avoir-été/présence, décision, répétition, héritage). Ce détour est "transitoire" : il n'est pas encore l'autre commencement, mais il desserre déjà l'emprise du cadre calculant.

Et le paragraphe se ferme sur la question décisive, qui va sans doute commander la suite : comment advient, dans l'espace et le temps, ce qui rend possible la mathématisation ? Autrement dit : comment le temps et l'espace se transforment-ils de telle sorte qu'ils

deviennent homogènes, quantifiables, calculables, et que cette transformation paraisse ensuite “naturelle” ? Tant qu’on ne comprend pas ce devenir-mathématique comme un destin de la vérité (et non comme un simple progrès), on reste prisonnier de l’évidence moderne.

242/3D

La réponse réside dans la méditation sur cet événement : l’abîme, à peine fondé, est déjà recouvert par le sans-fond (Un-grund) (cf. le premier commencement).

Le maintien de l’appropriation possède la largeur inclose des possibilités voilées du signe.

Le rassemblement de la déappropriation possède la distance inmesurée — étrangère à toute mesure — du confié et du co-donné.

L’Ouvert de l’abîme n’est pas sans fondement. L’abîme n’est pas le non de tout fondement comme absence de

fondement, mais le oui au fondement dans sa largeur et sa distance voilées.

L'abîme est ainsi le site instantané oscillant temporellement-spatialement en lui-même du « entre » — comme quoi le Da-sein doit être fondé.

L'abîme est aussi peu « négatif » que le refus différant.

Tous deux, pris immédiatement (logiquement), contiennent certes un « non », et pourtant le refus différant est le premier et le plus haut éclair du signe.

Plus originairement compris, il se déploie certes comme un « ne-pas ». Mais c'est le non originaire qui appartient au Seyn lui-même — et ainsi à l'Ereignis.

Le chemin inverse à partir de « l'espace » et du « temps » (cf. plus haut p. 386 s. et 241) doit être pris ainsi : que la spatialité et la temporalité de la chose, de l'outil, de l'œuvre, de la machination et de tout étant soient rendues visibles comme abriement de la vérité dans une interprétation.

Le projet de cette interprétation est tacitement déterminé par le savoir du temps-espace comme abîme. Mais l'interprétation elle-même doit, en partant de la chose, éveiller de nouvelles expériences.

L'apparence selon laquelle il ne s'agirait que d'une description allant de soi est sans danger — puisque cette voie d'interprétation vise à dégager espace et temps en direction du temps-espace.

Le chemin venant de là — et le chemin venant de l'étant — doivent se rencontrer. Dans la poursuite du chemin depuis « l'étant » (mais déjà introduit dans l'Ouvert du combat de la terre et du monde) se trouve alors l'occasion d'insérer l'élucidation antérieure de l'espace et du temps dans l'affrontement initial.

COMMENTAIRE

§242/3D apporte deux choses à la fois : d'abord une réponse au “comment” de la mathématisation (ou plutôt

au destin qui la rend possible), ensuite une indication de méthode : comment on doit désormais travailler, en empruntant deux chemins qui finissent par se rejoindre.

Le paragraphe s'ouvre sur une phrase très dense : la réponse réside dans la méditation sur cet événement, à savoir que l'abîme, à peine fondé, est déjà recouvert par le sans-fond (Un-grund). Autrement dit : ce qui ouvre originellement (l'abîme comme fondation de la vérité, vacuité accordée) est presque immédiatement neutralisé, recouvert, comme si l'ouverture première ne pouvait pas se maintenir telle quelle. Et Heidegger ajoute "cf. le premier commencement" : cela renvoie à l'histoire par laquelle l'ouverture grecque (alètheia, physis) est vite reconduite à l'étance, puis à des cadres, puis au calcul. Ici, "recouvert" ne signifie pas simplement "oublié" ; c'est une opération plus active : l'abîme est masqué par quelque chose qui lui ressemble superficiellement mais qui le dénature : le sans-fond. Le sans-fond bouche

l'abîme en faisant croire que ce qui s'ouvre n'est qu'un indéterminé, un "rien", un chaos, ou au contraire un vide neutre disponible. Dans les deux cas, on perd le caractère fondant de la vacuité abîmale, et l'on retombe dans la nécessité de fabriquer des mesures, des cadres, des ordres.

Heidegger précise alors les deux traits essentiels de l'abîme, sous deux noms déjà préparés : maintien (appropriation) et rassemblement (déappropriation). Il dit : le maintien de l'appropriation possède la largeur inclose des possibilités voilées du signe. "Largeur inclose" signifie : une ouverture non clôturée, non bornée par une forme déjà fixée. Les possibilités sont voilées, parce qu'elles sont des possibilités de signe : non des options disponibles à choisir, mais des voies historiquement accordées par ce qui se refuse en signant. Et de l'autre côté : le rassemblement de la déappropriation possède la distance inmesurée, étrangère à toute mesure, du confié

et du co-donné. Ici apparaît une dimension fondamentale : la dépropriation (qui déloge) rassemble en exposant à une distance qui ne se laisse pas mesurer, parce qu'elle est la distance du confié, du co-donné : ce qui nous est remis, ce qui nous est donné avec, ce qui n'est jamais totalement "à nous". Cette distance est précisément ce que le calcul n'aime pas : ce qui est "étranger à toute mesure" appelle, chez la pensée calculante, une réduction à des unités et à des quantités. On voit déjà comment la mathématisation devient possible : elle naît comme réponse à ce qui, originairement, est largeur et distance non clôturées.

Mais Heidegger tient à empêcher une confusion : l'Ouvert de l'abîme n'est pas sans fondement. Il répète ici le point qu'il martelait depuis §242/1 : l'abîme n'est pas l'absence de tout fondement au sens d'un nihilisme. Il n'est pas le "non" de tout fondement. Il est au contraire le oui au fondement, mais au fondement compris

autrement : non comme base posée, mais comme largeur et distance voilées. Donc, l'abîme n'est pas "anti-fondation" ; il est la fondation originaire, celle qui fonde en se refusant à se donner comme sol.

D'où la formule suivante : l'abîme est le site instantané oscillant temporellement-spatialement en lui-même du "entre" — ce "entre" étant ce dans quoi le Da-sein doit être fondé. C'est très clair si on relit tout le trajet : l'instant n'est pas un point de temps, c'est le site de décision ; ce site n'est pas un lieu géométrique, c'est l'Ouvert tenu dans la retenue ; et cet Ouvert est un "entre" : entre appel et appartenance, entre donation et retrait, entre proximité et éloignement, entre appropriation et déappropriation. Le Da-sein doit être fondé dans cet entre, c'est-à-dire rendu capable de le porter. Voilà ce que Heidegger entend par "fondation du Là".

Il insiste ensuite sur un autre malentendu : l'abîme n'est pas plus "négatif" que le refus différant. Pris logiquement, oui, on voit du "non" (absence, refus). Mais ce "non", dit-il, est justement le premier et le plus haut éclair du signe. C'est une phrase très forte : le "non" n'est pas seulement privation ; il est éclair, signal, signe. Plus originairement compris, il se déploie comme un "ne-pas" : non pas une négation de proposition, mais une modalité du Seyn lui-même. Le "non originaire" appartient au Seyn, et donc à l'Ereignis. Cela veut dire : l'être, dans son essence événementiale, inclut le retrait, l'ajournement, le ne-pas-donner comme mode de donation. Si on retire ce "non", on détruit l'Ouvert ; on obtient la présence pleine, donc le cadre et le calcul. Si on le maintient, on tient la vérité comme dissimulation éclairante.

À partir de là, §242/3D glisse vers une indication de méthode qui répond à la question "comment rendre cela pensable depuis notre époque" : il faut prendre le

chemin inverse à partir de “l’espace” et du “temps” tels qu’on les connaît. Ce chemin inverse consiste à rendre visibles la spatialité et la temporalité de la chose, de l’outil, de l’œuvre, de la machination et de tout étant comme abriement de la vérité dans une interprétation. Autrement dit : plutôt que de partir directement de l’abîme (ce qui risquerait de rester abstrait), on repart des étants tels qu’ils sont vécus, fabriqués, utilisés, exposés, calculés, et l’on cherche à voir comment, dans chacun, se cache une certaine manière d’ouvrir et d’abriter la vérité. C’est là que la question de la mathématisation pourra être abordée concrètement : la machination, l’outil, l’œuvre, la chose, ne “sont” pas simplement dans un espace et un temps déjà donnés ; ils instaurent, chacun à leur manière, une spatialité et une temporalité, donc une manière dérivée d’abriter la vérité.

Mais Heidegger précise une chose importante : le projet de cette interprétation est tacitement déterminé par le

savoir du temps-espace comme abîme. Cela veut dire : on ne part pas naïvement ; on sait déjà, en arrière-fond, ce qu'on cherche à dégager. Cependant, et c'est crucial, l'interprétation elle-même doit, en partant de la chose, éveiller de nouvelles expériences. Il ne s'agit pas d'illustrer un schéma déjà fixé ; il s'agit de rendre possible un voir nouveau, une expérience plus originaire de la spatialité et de la temporalité.

D'où la phrase sur l'apparence : il peut sembler qu'on ne fasse qu'une description allant de soi ; ce n'est pas dangereux, au contraire, parce que cette voie vise précisément à dégager espace et temps en direction du temps-espace. En clair : on feint de rester dans le familier, mais on le travaille de l'intérieur pour le "retirer" de son interprétation mathématique.

Enfin, Heidegger formule l'exigence de convergence : le chemin venant de là (depuis le temps-espace comme abîme) et le chemin venant de l'étant doivent se

rencontrer. Et c'est dans la poursuite du chemin depuis l'étant — déjà introduit dans l'Ouvert du combat de la terre et du monde — que l'élucidation antérieure de l'espace et du temps pourra être insérée dans l'affrontement initial. Ici, "affrontement initial" renvoie au combat monde/terre, donc à la vérité comme lutte d'ouverture et d'abritement. Cela veut dire : la question du temps et de l'espace n'est pas un chapitre technique ; elle rejoint le cœur du projet : penser la vérité comme combat, et comprendre comment, dans l'histoire, ce combat se transforme en disponibilité, en cadre, en calcul.

En somme, §242/3D donne une réponse très heideggérienne à la mathématisation : elle devient possible parce que l'abîme (largeur et distance voilées, ouverture tenue par le refus différant) est très vite recouvert par le sans-fond ; et l'accès à cette origine demande une méthode à deux voies : remonter depuis

l'étant (chose, outil, œuvre, machination) vers la spatialité/temporalité comme abriement de la vérité, tout en laissant ce chemin rencontrer l'élucidation du temps-espace comme abîme, au cœur du combat monde/terre.

SYNTHESE

Dans ces paragraphes, Heidegger cherche à arracher espace et temps à l'évidence moderne qui les fixe comme cadres vides, mesurables, et à montrer qu'ils ne deviennent "problèmes" (réalité, origine, infinité) que parce qu'on les interroge dans l'horizon de l'étant comme présence. Il reconduit au contraire leur provenance à ce qu'il nomme temps-espace, plus originaire que temps et espace pris séparément : non pas un mélange, ni un "quatrième paramètre" de la physique, ni la simple coordination spatio-temporelle des événements, mais l'unité d'origine à partir de laquelle seulement espace et temps peuvent se disjoindre et se renvoyer l'un à l'autre. Cette unité appartient à l'essence de la vérité comprise comme dissimulation éclairante, c'est-à-dire comme ouverture qui dévoile en se voilant. Pour penser cette ouverture, Heidegger introduit l'abîme (Ab-grund) : non

pas un chaos ni un nihilisme, mais le mode originaire du fondement, un fonder qui porte en se refusant à devenir base posée. Le refus différant n'est pas un néant : il ouvre une vacuité originaire, tenue dans la retenue du Da-sein, où se joue le site instantané de la décision. Cette "vacuité" n'est ni manque psychologique ni vide d'inoccupation : elle est la plénitude du non-encore-décidé, la distance d'indécidabilité où se manifeste la dissimulation de ce que l'on nomme le dieu, antérieure à tout espace séparé et à tout temps déroulé. De là surgissent la temporalisation et la spatialisation comme déploiements essentiels, irréductibles aux représentations usuelles : le temps comme abîmalité dépropriante du rassemblement, l'espace comme abîmalité appropriante du maintien, dans un renversement qui indique leur renvoi originaire. Le temps-espace est ainsi le maintien rassemblant, appropriant-dépropriant, configuré et accordé par le

signe du refus différant au cœur de l'Ereignis, dans la vibration de la Kehre entre appel et appartenance. Mais cet abîme, à peine fondé, est recouvert par le sans-fond (Un-grund) : c'est là l'événement qui rend possible la réduction ultérieure à des formes calculables et la mathématisation. D'où la méthode proposée : faire se rencontrer le chemin qui part du temps-espace et celui qui remonte depuis l'étant (chose, outil, œuvre, machination), afin de rendre visibles leurs spatialités et temporalités comme modes d'abritement de la vérité, et de comprendre, depuis cette provenance, comment l'espace et le temps deviennent mathématisables.

HEIDEGGER

« Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit » (1809)

Schelling. De l'essence de la liberté humaine

§ 18. L'auto-révélation de Dieu dans l'homme

Dieu engendré en Dieu lui-même. Cette représentation est en même temps l'entendement — le mot de ce désir ardent...

Ici, il faut mettre en relief une triple détermination.

Premièrement : co-originaire avec le désir du fond se tient la représentation de Dieu retournée vers soi.

Deuxièmement : cette représentation est le mot de ce

désir. Troisièmement : la représentation, comme véritable venue-à-soi à partir de l'être-hors-de-soi initial du désir, est la première existence, la première manière de la réalité absolue de Dieu lui-même.

Ad 1. La représentation de soi de Dieu n'a rien d'autre que le fond qui est Dieu ; dans son fond, Dieu se contemple lui-même. Cette contemplation parcourt toute la plénitude infinie et encore déployée de son essence — plénitude qui, en tant que non déployée, est un vide et le désert de Dieu. Mais cette contemplation traverse l'essence divine, l'éclaire ainsi, et se trouve elle-même comme le fond éclairci. Dans le fond, Dieu — à savoir dans son désir ardent comme première motion éveillée — se voit lui-même comme celui qui voit, comme celui qui se représente ; car en tant que le représentant porte quelque chose devant soi, il se place lui-même dans l'orbite de ce qui se tient devant lui. Ce se-représenter advient en ce que le fond est mis-devant ; ainsi Dieu se

voit dans l'obscurité du fond, mais dans l'image opposée du fond ; il voit son « image-égale », mais cachée dans le fond non déployé. Cette réflexion et cette mise au clair de ces rapports sont importantes, parce que ce que Dieu contemple ici n'est rien d'autre que l'homme.

Ad 2. Ce se-représenter introduit en Dieu le premier écart éclairci, dans lequel cependant l'essence éternelle ne se disloque pas, mais au contraire se rassemble en elle-même et, dans ce rassemblement, fait ressortir sa propre unité d'essence. Rassembler, faire ressortir l'unité comme telle, se dit en grec *legein*, d'où *logos*, qui plus tard, pour des raisons déterminées, fut compris comme discours et mot. À partir d'une affinité créatrice avec cette tradition de la métaphysique, Schelling peut donc dire que cette représentation de l'image égale est le « mot ». Nous rencontrerons encore à plusieurs reprises, dans ce qui suit, ce « mot » dans l'essence de Dieu. Pour l'instant, il faut en retenir le sens métaphysique : le mot

comme nomination de ce qui est rassemblé en soi, de l'unité, premier mais encore demeurant en Dieu même, faire-ressortir de l'unité. Or nous savons, depuis l'introduction, que l'unité signifie toujours identité au sens originaire, c'est-à-dire unification de ce qui est distinct et séparé en soi. Dans la représentation et dans le mot résident donc aussi bien le différencié que l'unifié, car celui-ci a besoin de la différence pour accomplir sa propre essence.

Ad 3. Dans le premier regard assuré de Dieu, dans la recherche cachée de soi du désir ardent, advient la première existence. Mais celle-ci ne suit pas, dans le temps, le désir ; elle lui appartient co-originellement dans l'éternité du devenir. De même que le fond n'est fond que pour l'existence, ainsi le sortir-de-soi vers soi n'est qu'un sortir du fond ; mais ce faisant, l'existence ne rejette pas le fond hors d'elle, au contraire : en existant, l'Être originaire se remet précisément dans le fond ;

comme existant, il a assumé le fond éternellement et ainsi affirmé le désir comme éternel. Ainsi celui-ci devient et demeure la constante auto-consumation qui ne s'épuise jamais, mais s'embrase au contraire en l'inaltérable, afin de conserver, dans son obscurité la plus propre, la lumière déposée en lui. Le mot en Dieu, le oui éternel à soi-même, est la sentence éternelle dans laquelle Dieu répond, donne lieu et élève ce que veut la volonté du désir.

Ainsi sont clarifiées les deux déterminations de l'essence en Dieu : fond et existence. Mais nous avons vu que de chacune procède une orientation essentielle vers l'autre ; cela signifie qu'elles présupposent déjà en elles une unité originaire. Cette unité, cependant, n'est mise au jour que lorsque le fond comme fond et l'exister comme exister adviennent, étant eux-mêmes d'abord posés hors d'eux et en eux-mêmes.

Si l'exposition de l'articulation de l'Être en Dieu est correctement comprise sous cet aspect, le chemin pensant doit immédiatement conduire à la présentation de cette unité de l'articulation de l'Être. Extérieurement cela peut sembler n'être qu'un enchaînement formel, mais en vérité cela appartient à la chose même et se montre dans l'exposition elle-même. Nous avons interrompu l'interprétation au milieu de la phrase qui, au point : « le mot de ce désir », se poursuit ainsi :

« et l'esprit éternel, qui ressent en soi le mot et en même temps le désir infini, mû par l'amour qu'il est lui-même, prononce le mot, de sorte que l'entendement devient avec le désir volonté créatrice libre et toute-puissante et forme dans la nature d'abord sans règle comme dans son élément ou son instrument. »

Avec « et l'esprit éternel » entre grammaticalement un nouveau sujet dans la phrase ; ce qu'il est et comment il est est exposé dans ce qui précède. De l'esprit éternel il

est dit : il ressent en soi à la fois le mot et le désir éternel.

Ce « à la fois » n'indique pas une simple simultanéité, mais signifie que l'esprit est ce par quoi Dieu, en tant qu'existant, se porte devant lui-même. Or l'existant, en tant que tel, est rapporté à son fond. Esprit signifie cette unité du fond en Dieu et de son existence. Mais unité non pas au sens vide d'un rapport pensé, mais comme unité unifiante dans laquelle, comme dans l'origine, ce qui doit être unifié demeure sans dommage dans sa différence, et même précisément avec elle. L'esprit ressent en soi le mot et le désir en même temps. Ce « en même temps » signifie encore non pas une simple co-présence temporelle, mais le rapport intérieur que mot et désir ont l'un à l'autre ; ce que le désir a toujours déjà été, il l'aura toujours été ; mais il le sera dans le mot, qui ne sera que ce qu'il a déjà été. Le désir est l'innommé, mais ainsi précisément ce qui cherche toujours le mot ; le mot est élévation dans l'éclaircie, mais précisément en rapport

avec l'obscurité du désir ardent. Ce rapport réciproque et, en lui, les termes en rapport, l'esprit les découvre — et par là se découvre lui-même. Si fond et existence constituent l'essence d'un étant en tant qu'il est en soi, alors l'esprit est l'unité originellement unifiante de l'essence ; ce concept d'esprit, distinct de celui de Hegel, doit être maintenu pour tout ce qui suit.

De l'esprit éternel il est dit :

Il est « mû par l'amour ». Par là il est indiqué que l'esprit n'est pas encore le suprême, pas encore la source la plus intime de l'auto-mouvement en Dieu et dans l'être originaire en général. Être mû par l'amour ne signifie pas non plus que l'amour ne serait qu'un mobile du agir de l'esprit ; il est bien plutôt l'essence qui règne en lui. L'esprit est unité originellement unifiante, qui surgit au-dessus du rapport réciproque de fond et d'existence et comme ce rapport lui-même. En tant que telle unité, l'esprit est pneuma. Ce

souffle n'est que l'haleine de ce qui unit de la manière la plus originaire et la plus propre : l'amour. Son essence métaphysique a déjà été indiquée : elle est l'identité originaire qui, en tant que telle, relie en les maintenant distincts ce qui peut être pour soi.

« Car l'esprit lui-même n'est pas encore le suprême ; il n'est que l'esprit, ou le souffle de l'amour. L'amour, lui, est le suprême. Il est ce qui était avant que le fond et avant que l'existant (en tant que séparés) ne fussent, mais il n'était pas encore comme amour — comment devons-nous le nommer ? »

Ici aussi, la parole abandonne le penseur. L'amour meut l'esprit. Cela signifie : son unification originaire de l'essence vers elle-même veut précisément que les différents, qui pourraient être pour soi, soient différents et s'écartent l'un de l'autre ; car sans cela l'amour n'aurait rien à unir, et sans une telle union il ne serait pas lui-même. La volonté de l'amour ne veut donc pas une

quelconque unification aveugle pour qu'il y ait simplement unité ; elle veut d'abord et essentiellement la séparation — non pour qu'elle demeure telle quelle, mais pour que le fond demeure en vue d'une unification toujours plus haute.

Il faut maintenant saisir le noyau de la phrase :

L'esprit éternel, mû par l'amour, « prononce le mot ». Le « prononcer du mot » — jusqu'ici le mot, l'éclaircie de l'unité du disjoint, le rassemblement du sans-règle sous sa règle intérieure, demeurait encore en Dieu ; maintenant l'esprit, c'est-à-dire l'amour, prononce le mot, parce qu'il veut être l'unité du séparé. L'esprit prononce le mot de l'entendement, lequel mot correspond dans son fond au fond lui-même. Fond et existence dans leur unité — l'articulation de l'Être — sont prononcés. Vers quoi ? Vers l'autre, ce que Dieu

n'est pas en tant que lui-même : vers le fond, le sans-règle et pourtant secrètement ordonné, ce qui est encore sans rassemblement, ce qui a besoin de rassemblement, ce simple bouillonnement du fond sans règle.

Prononcer le mot signifie le faire entrer dans le fond, dans le sans-règle, afin qu'il s'élève vers l'unité. L'esprit, en tant que volonté de l'amour, est volonté de l'opposé. Cette volonté veut la volonté du fond — et la veut comme contre-volonté à la volonté de l'entendement. L'esprit comme amour veut l'unité antagonique de ces deux volontés. Mais qu'est-ce que l'unité de volontés ainsi opposées ? Que se passe-t-il lorsqu'un vouloir toujours replié sur soi et pourtant expansif entre dans la volonté de l'éclaircie, du rassemblement et de l'unification ? Que se passe-t-il lorsque la volonté rassemblante doit se briser au contact de la résistance de ce qui tend à se

disjoindre ? Il en résulte formation et figure, et la volonté devient volonté formatrice.

L'esprit qui se prononce est volonté formatrice ; il forme dans ce vers quoi il se prononce, dans le fond qui, comme désir ardent — pour soi — ne peut jamais parvenir à la détermination d'une figure durable et d'un nom. La « nature initiale », le fond étant pour soi, vient maintenant au mot ; désormais la volonté du fond est une volonté formatrice éveillée ; la nature initiale sans règle devient nature créatrice, et non plus simple volonté pressante. C'est maintenant, dans l'agir créateur de l'esprit, que la création advient. Et ce n'est qu'en tant que cette volonté créatrice que le temps — plus exactement son devenir — est préparé. Ce « maintenant » est un éternel. La création ne s'ajoute pas à l'essence de Dieu comme un acte particulier ; car Dieu, en tant

qu'existant, est celui qui sort de soi. Il sort de soi en prononçant le mot dans la nature initiale.

Nous pouvons désormais embrasser toute la phrase et comprendre correctement le sens du « et » par lequel elle commence. Ce « et » n'ajoute pas simplement ce qui suit à ce qui précède ; il rassemble ce qui a été dit du désir pour soi et de l'entendement pour soi dans l'unité vivante de l'esprit. Mais de telle sorte que l'esprit lui-même, en tant qu'existant, ne se manifeste qu'en prononçant le mot. L'esprit éternel est l'unité originaire du fond et de l'existence en Dieu. Fond et existence sont chacun, à leur manière, le tout de l'Absolu, et comme tels ensemble appartenants et inséparables. Ce que veut le désir subsistant en soi est identique à ce que veut le mot de l'entendement et qu'il élève dans la lumière de la représentation. Fond et existence en Dieu ne sont que différentes perspectives de l'unité originaire. Mais en tant que l'esprit éternel est en tant que fond, il est en tant

que ce qu'il n'est pas comme lui-même — en tant que son éternel passé replié sur soi. Dans l'esprit éternel, fond et existence sont éternellement séparés de telle manière qu'ils sont, comme le même, éternellement inséparables.

La création comme inflexion (temporelle) de l'essence éternelle de Dieu : sortie de soi et venue à soi de l'Absolu comme le fait de se prononcer en s'introduisant dans la nature sans règle du fond.

En tout cela se tient ceci : à l'essence de Dieu appartient déjà l'« acte éternel » de la création. Par là est également esquissé ce qui appartient à l'essence même de la création. Cela est maintenant exposé plus explicitement dans le passage suivant :

« Le premier effet de l'entendement en elle est la séparation des forces, car ce n'est que par là qu'il peut déployer l'unité contenue en elle inconsciemment, comme en un germe, mais pourtant nécessairement ; de

même que, chez l'homme, dans le sombre désir de créer quelque chose, la lumière surgit lorsque, dans le mélange chaotique des pensées, qui toutes se tiennent ensemble mais où chacune empêche l'autre d'émerger, les pensées se séparent, et que l'unité cachée dans le fond, embrassant toutes les autres, s'élève ; ou comme dans la plante, où ce n'est que proportionnellement au déploiement et à l'expansion des forces que le sombre lien de la pesanteur se relâche et que l'unité cachée dans la matière séparée se développe. Car puisque cet être (de la nature initiale) n'est rien d'autre que le fond éternel de l'existence de Dieu, il doit contenir en lui-même, bien que clos, l'essence de Dieu comme un regard de vie brillant dans l'obscurité de la profondeur. Le désir, excité par l'entendement, s'efforce désormais de conserver le regard de vie saisi en lui et de se refermer en lui-même, afin qu'il demeure toujours un fond. Ainsi donc, lorsque l'entendement — ou la lumière placée dans la nature

initiale — éveille le désir replié sur soi à la séparation des forces (à l'abandon de l'obscurité), mais qu'en cette séparation même il élève l'unité enfermée dans le séparé, le regard de lumière caché, alors naît pour la première fois quelque chose de compréhensible et de singulier, et cela non par représentation extérieure, mais par véritable im-formation (Ein-Bildung), en ce que ce qui naît est formé dans la nature — ou plus exactement par éveil, en ce que l'entendement élève l'unité ou l'idée cachée dans le fond séparé.

Les forces séparées dans cette séparation (mais non totalement disjointes) constituent la matière à partir de laquelle le corps sera ensuite configuré ; mais ce qui, dans la séparation, surgit de la profondeur du fond naturel comme centre des forces, comme lien vivant, c'est l'âme. Parce que l'entendement originaire élève l'âme comme intériorité à partir d'un fond indépendant de lui, elle

demeure ainsi elle-même indépendante de lui, comme un être particulier subsistant pour soi.

Il est facile de voir que, du fait de la résistance du désir — résistance nécessaire à la naissance complète — le lien le plus intime des forces ne se dénoue que par un déploiement progressif ; et qu'à chaque degré de séparation des forces surgit de la nature un nouvel être, dont l'âme doit être d'autant plus parfaite qu'il contient séparé ce qui, chez les autres, demeure encore indistinct. Montrer comment chaque processus ultérieur s'approche davantage de l'essence de la nature, jusqu'à ce que, dans la séparation suprême des forces, le centre le plus intime s'ouvre, est la tâche d'une philosophie complète de la nature. »

Pour saisir correctement l'intention interne et le mouvement de ce cheminement de pensée, il faut rappeler la tâche : le projet de la possibilité interne du mal comme spirituel existant pour soi, c'est-à-dire de la

possibilité de l'être-homme. L'homme, parce que différent et séparé de Dieu, est un créé ; il faut donc auparavant esquisser l'essence du créé. Il a maintenant été montré : l'origine de la création réside dans l'essence de l'esprit éternel. Or, à partir de l'essence du créateur, on peut voir ce qui appartient à l'essence du créé, de quelle manière il est. Créer n'est pas fabriquer quelque chose qui n'était pas là, mais infléchir la volonté éternelle du désir dans le vouloir du mot, dans le vouloir du rassemblement ; c'est pourquoi le créé lui-même est un vouloir et un devenir dans le vouloir. Dans ce devenir, ce qui devient est, en tant qu'étant, exactement ce qu'il peut vouloir en tant que voulant — ni plus ni moins.

Schelling ne cherche pas ici à rendre compte de la manière dont la création du monde se serait déroulée « autrefois » ; il tente plutôt de rendre visible comment la mobilité de la création est construite en elle-même. Cela implique en même temps une détermination de la

manière dont la nature créée « est » comme telle, et du sens dans lequel son indépendance et son déploiement interne peuvent être compris métaphysiquement. Jusqu'à présent — et encore aujourd'hui — on s'est facilité la réponse : ou bien l'on pense la création à la manière du travail d'un artisan qui fabrique les choses et les met debout — ce qui ne fournit rien pour une interrogation véritable sur l'essence des choses, bien au contraire — ; ou bien l'on comprend l'être-en-soi des choses uniquement du point de vue qu'elles sont pour nous des objets de la considération théorique, et l'on dit alors en quel sens elles sont indépendantes de notre sujet en tant qu'objets de cette considération.

La question de cette indépendance est certes très essentielle — elle n'est aujourd'hui encore ni véritablement posée ni, à plus forte raison, résolue —, mais l'indépendance des choses à l'égard de notre considération n'est qu'une conséquence essentielle de

leur se-tenir-en-soi. Celui-ci ne peut être expliqué par celle-là ; au mieux peut-il être indiqué.

Nous devons donc, en suivant l'esquisse schellingienne de l'essence de la mobilité de la nature créatrice et créée, garder en vue la question métaphysique de l'être et ne pas retomber dans l'attitude d'une curiosité naïve qui voudrait profiter de l'occasion pour pénétrer le secret d'atelier. Ce « jadis » n'existe pas ; car l'événement est un éternel — et cela signifie : aussi un maintenant instantané.

Nous avons entendu : l'Être des choses est un devenir. Être créé ne signifie donc pas être fabriqué, mais se tenir dans la création comme dans un devenir. Dès lors, tout dépend de la saisie de la mobilité de ce devenir.

Or, puisque l'essence — ce qui est en soi — a toujours son essentialité dans l'unité du fond et de l'existence, et que cette « unité » ne signifie pas l'assemblage extérieur et mécaniste de deux morceaux, mais le rapport réciproque

comme un unique se-rapporter et « s'attirer et se repousser », nous devons chercher la mobilité dans l'essence de la création précisément dans ce rapport réciproque du fond et de l'existence.

Mais puisque, en outre, « création » comme événement est le sortir-de-soi de l'Absolu venant à soi-même, la mobilité dans l'essence de la création, et donc du devenir et de l'Être de la nature créée, doit être comprise à partir de l'essence du fond éternel et de l'entendement éternel, et de leur unité éternelle comme celle de l'esprit absolu. La question du devenir du singulier (principium individuationis) dans la mobilité du devenir de la création.

Moments de la mobilité du devenir du créateur créé

Pour faciliter la compréhension du passage mentionné, nous mettons en relief une question qui y résonne sans être explicitement posée :

Quelle que soit la manière dont on conçoive la création, demeure essentielle une détermination fondamentale du créé : qu'il est toujours un déterminé, un singulier, un ceci. La question du devenir de l'être-créé est donc la question du devenir du singulier, c'est-à-dire de l'essence de la singularisation, et par conséquent du principe déterminant du singulier dans sa singularité. Dans l'histoire de la métaphysique, cette question est connue comme celle du principium individuationis.

On peut dire que Schelling donne ici, et dans l'ensemble du traité, l'une des expositions les plus profondes et les plus fécondes de ce principe. Il y parvient parce qu'il voit ce principe dans la mobilité même du devenir de la création. Nous allons maintenant tenter de comprendre le passage lu en décomposant en ses moments la mobilité du devenir du créateur créé qui y est esquissée. Ce passage est, à côté de l'esquisse essentielle de la mobilité du devenir de l'identité absolue de l'esprit

éternel, le plus important métaphysiquement de tout le traité.

1. Il faut d'abord retenir ceci : l'esprit éternel est l'unité de l'existence se fondant dans le fond et du fond sortant de soi dans l'existence. La « première » motion originaire est l'illumination de l'entendement, le se-voir-soi-même. Mais puisque le fond en Dieu n'est certes pas Dieu lui-même, sans pourtant être séparé de lui, et puisque le fond comme désir ardent cherche précisément ce que l'entendement contemple, ce se-voir-soi-même est en même temps l'illumination de la clarté dans l'obscurité du désir. Dieu se contemple lui-même dans la clarté qui s'allume dans l'obscurité du fond.
2. Mais ce se-voir-soi-même dans l'autre comme son autre devient, dans le mot que l'esprit prononce, un se-prononcer-dans cet autre. Cela

ressemble à une unification — et cela en est une — mais pas seulement ; c'est en même temps et précisément une séparation. Car la lumière de l'entendement se distingue du sombre comme de l'autre. Dans le devenir du fond comme éclairci opèrent la séparation et la distinction.

3. Cependant l'autre, le fond, n'est pas repoussé ; au contraire, en ce que la lumière est prononcée en lui, devient plus clair dans le désir du fond ce que celui-ci cherche « sans nom ». Il en résulte que le désir veut d'autant plus — en lui-même — atteindre et conserver ce qui s'est allumé. La lumière éclaire l'obscur. Mais puisque l'obscur est le désir se voulant lui-même, l'éclairci est d'autant plus excité à se replier sur soi et à tendre vers la clairière. Et cela signifie : la séparation comme devenir-lumière dans le fond entraîne que le fond

tende toujours plus radicalement vers le fond et se sépare comme fond se particularisant en soi.

4. D'autre part, le désir du fond est excité par l'entendement à abandonner l'obscurité — et donc lui-même — dans son devenir-lumière. Abandonner l'obscurité signifie, en tant que devenir-lumière, la montée en puissance de l'unité articulante et régulatrice, de la loi et de l'universel, du déterminant.
5. L'excitation du fond vers lui-même par l'entendement signifie l'excitation de ce qui se particularise à la particularisation — et cela à une particularisation qui, en même temps, s'élève dans la lumière, c'est-à-dire dans la règle, et devient détermination. Une particularisation qui se détermine dans la séparation et assume la détermination est la singularisation en singulier.

En tant que le fond, dans l'unité essentielle avec l'entendement, tend à la fois à revenir à soi et à s'élever hors de soi vers la lumière, cette unité essentielle — le mot de l'esprit — n'est rien d'autre que le laisser-advenir du singulier se séparant. Le devenir de la création est ainsi un éveil de l'unité encore non élevée dans le fond du désir ; l'entendement ne pose pas devant soi quelque chose d'extérieur, mais en tant qu'il éclaire l'unité close, il ne fait que se former dans la recherche et la tension du fond. La création est im-formation du lumineux dans l'obscur, éveil de l'obscur à soi comme lumineux — et par là en même temps séparation d'avec soi.

6. Il manque encore une détermination importante pour saisir pleinement l'essence de la mobilité du devenir de la création. L'excitation réciproque du fond à la séparation et à la détermination — ce vouloir antagoniste du fond dans la lumière de l'entendement éveillant — est le créant lui-

même. Mais lorsque ce qui se sépare se porte à la détermination, c'est-à-dire à une unification unifiante, il ne devient chaque fois que ce qui, dans le fond ... était caché, est porté à la lumière ; l'unité, le lien deviennent eux-mêmes plus lumineux et plus déterminés. Cette unité ne survient pas comme une boucle extérieure venant se poser par-dessus ; elle s'élève elle-même à partir du fond de la séparation des forces. Plus le fond veut se contracter dans la singularité tout en recherchant une unité toujours plus claire, plus l'unité originaire du fond et de l'existence se manifeste.

7. Cette unité, en tant que créatrice, est le lien, la copule, c'est-à-dire ce qui lie fond et existence de l'étant singulier. Ce lien qui s'élève lui-même dans la détermination tout en demeurant dans le fond, Schelling l'appelle l'âme. Il désigne ainsi le

domaine de la nature que nous connaissons comme le vivant, par opposition à l'esprit. L'âme, élevée du fond se particularisant, demeure liée à ce fond et constitue ainsi un particulier se singularisant.

8. L'âme est cette unité du fond et de l'existence qui, bien qu'élevée hors du fond et se configurant, ne se tient pas hors du singulier unifié auquel elle est liée, ni ne s'exprime comme telle face à lui. C'est le domaine de la nature encore sans parole, mais se déployant dans une multiplicité articulée et harmonisée de formes.

Dans le devenir de la création règne une résistance constante du désir se consumant en soi contre son expansion dans la lumière. Plus les formes de la nature deviennent lumineuses et déterminées, plus le fond devient antagoniste et propre à lui-même. Mais plus ce qui se sépare est séparé, plus l'articulation interne de

l'étant singularisé s'enrichit, plus doit se dénouer le lien encore enlacé dans le fond. Ce dénouement du lien signifie seulement une liaison plus lumineuse et plus déterminée au sens d'un déploiement et d'une contenance unifiants du séparé.

Plus la séparation des forces s'élève, plus profonde devient la fermeture du fond vers son centre le plus intime ; plus originaire est cette fermeture, plus puissante doit devenir l'unité éclairante du lien. Ainsi le créant lui-même produit, conformément à cette mobilité antagoniste, une intensification en soi.

On comprend alors que la création ne puisse s'accomplir qu'en degrés déterminés ; cette gradation, dans le devenir de la nature, conduit celle-ci à se rapprocher toujours davantage d'elle-même, sans jamais s'atteindre complètement comme nature ni dissoudre totalement l'enchevêtrement de son lien en elle-même. Là où la

nature s'approche le plus d'elle-même, sans jamais se rejoindre pleinement, là est l'animal.

Nous pouvons résumer les moments de la mobilité du devenir de la création :

La création est le sortir-de-soi de l'Absolu, qui par là veut venir à soi-même à partir du fond — et qui est lui-même un vouloir. La première modalité du vouloir est la motion du désir. L'entendement suscite co-originellement cette motion du sombre se-chercher, et la transforme en excitation et en quête. Dans cette quête s'accomplit la séparation d'avec l'excitant ; mais puisque celui-ci demeure encore uni au fond, l'entendement lui-même devient, comme éclaircie de l'obscur, im-formation de l'unité dans le sans-règle.

L'im-formation, en tant qu'éclaircie, est en même temps élévation de l'unifié vers une unité plus lumineuse et formation du lien comme lié dans l'unité. L'élévation vers des unités toujours plus hautes des formes implique la

gradation du devenir de la nature en degrés et domaines distincts. Tous ces termes — motion, ex-citation, séparation et im-formation, élévation et gradation — désignent, dans leur rapport réciproque, une mobilité qui ne peut jamais, dès l'origine, être comprise mécaniquement comme simple déplacement dans un mélange.

Schelling comprend la création de la nature comme un devenir qui détermine encore maintenant son Être, un devenir qui n'est rien d'autre que le fond en Dieu se pressant vers soi-même, fond dans lequel, comme désir éternel, Dieu se contemple comme le cherché.

Ce que la nature devenante, en tant qu'étante en soi, cherche, c'est la formation du regard de vie contemplé dans son obscurité en sa propre figure singulière. Mais il appartient tout autant à l'essence de la nature qu'elle demeure désir et que, comme nature pour soi, elle ne trouve jamais cette figure. Au moment où elle serait

trouvée, le créant devrait sortir de la nature, la dépasser et se tenir au-dessus d'elle. Au degré le plus élevé de la nature, là où son créer se met au repos et se transforme, surgit l'homme.

Reprise. L'articulation de l'Être en elle-même antagoniste et la mobilité du vivant en général

Ce qui a été dit dans l'heure précédente est resté incompréhensible. Or il ne peut être tâche d'un cours de proférer de l'incompréhensible ; il faut donc, autant que possible, remédier à ce défaut. Nous nous trouvons ainsi, comme dans toute leçon philosophique, dans une situation singulière : ce dont il est question comporte en lui-même quelque chose d'incompréhensible. Nous trahirions la tâche si nous tentions de tout dissoudre dans une clarté plate, supprimant ainsi ce qui, par essence, demeure difficile.

Dans notre cas particulier, le texte de Schelling doit devenir compréhensible de cette manière. Il se peut bien

que, lors de la séance précédente, le texte lu fût plus clair que ce qui en a été dit ensuite. Cela est en ordre. Le texte donne le mouvement originaire de la pensée ; l'« interprétation », quant à elle, a isolé en huit points distincts les moments essentiels qui sont en mouvement dans ce mouvement — et c'est vers ce mouvement que ce qui a été dit doit être reconduit.

Le but de l'interprétation correcte doit être d'atteindre le moment où elle se rend elle-même superflue et où le texte retrouve son droit intact. Mais nous en sommes encore loin.

Que se passerait-il si l'interprétation, au lieu de tout morceler en points, tentait de retracer le mouvement même du cheminement de pensée ? Cela serait possible si l'interprétation veut être autre chose qu'un simple décalque du texte, l'exposé devient nécessairement plus stratifié et plus étiré, et ainsi de nouveau moins clair et moins transparent. Car telle est la difficulté du

comprendre : voir le multiple en un seul et en même temps en mouvement.

La véritable difficulté du comprendre a cependant un fondement plus profond. De quoi s'agit-il ? De l'exposé de l'origine essentielle du créé à partir de l'Absolu, et cela en vue de la détermination essentielle de l'homme. L'origine essentielle du créé ne peut devenir visible qu'à la lumière de la mobilité du créer, de son essence. Il s'agit ici d'un projet d'essence et non de la description de quelque chose de présent quelque part et immédiatement montrable. Penser projectivement signifie : se représenter la possibilité interne d'être de quelque chose dans sa nécessité ; et cela est tout autre chose qu'expliquer quelque chose de déjà donné, c'est-à-dire le renvoyer et le déplacer vers un autre objet montrable.

Certes, ce procéder par projets doit poser quelque chose dans le projet, donc avoir un donné comme point d'appui et de départ ; et c'est ici que réside la seconde difficulté

principale. Dans le projet de la mobilité du devenir de la création sont posés comme domaine : Dieu, le créer et le créé, les choses, et parmi elles l'homme. Or précisément ce qui doit être porté, quant à son devenir, dans le projet d'essence, doit déjà être compris autrement dès l'abord que ne le fait la représentation ordinaire : Dieu non comme un vieux père à barbe blanche fabriquant des choses, mais comme le Dieu devenant, à l'essence duquel appartient le fond, la nature incréée qui n'est pas lui-même.

La nature créée ne doit pas être comprise telle qu'elle est maintenant, telle que nous la voyons, mais comme nature devenante, créatrice — un créant qui est lui-même créé, *natura naturans* comme *natura naturata* selon Scot Érigène.

L'homme ne doit pas être saisi comme ce vivant raisonnable bien connu qui erre sur une planète et peut être décomposé en ses éléments, mais comme cet étant

qui est en lui-même « l'abîme le plus profond » de l'Être et en même temps « le plus haut ciel ».

Dieu, la nature, l'homme sont d'emblée éprouvés autrement — et c'est comme cet autre qu'ils sont portés dans le projet d'essence de leur devenir. Ce devenir est l'essence de l'Être. L'Être ne peut donc pas être compris comme présence de choses fabriquées, mais doit être compris comme articulation (Fuge) de fond et d'existence. L'articulation n'est pas un échafaudage rigide de déterminations, mais — existant en soi dans le rapport réciproque — elle est en tant que volonté.

Il s'agissait de suivre ce devenir initial de l'Absolu, de voir comment, en tant que devenir, il devient un devenu, comment l'Absolu se créant s'abaisse, dans le créer et comme créer, vers le créé. Cet abaissement en tant que créer n'est pas une chute vers l'inférieur, mais, conformément au rapport interne de l'articulation de l'Être, il est en lui-même un faire-surgir dans la lumière et

dans la singularisation ce qui est déjà toujours caché dans le fond. La création est éternelle et est, comprise dialectiquement, l'existence même de l'Absolu.

Le refus constant de concevoir le créer comme fabrication signifie que, dans ce créer, il ne demeure pas un créateur pour soi mettant en face de lui un produit comme autre, mais que le créant lui-même, en tant que créer, se transforme en créé et demeure ainsi encore dans le créé.

Reprenons maintenant, sans souligner de manière trop tranchée les moments séparés, le parcours des huit points.

Le Dieu devenant sort dans son devenir vers le devenu, et dans ce devenir et comme ce devenir il est celui qu'il est. Le devenir intra-divin est d'abord le se-voir-soi-même de Dieu dans son fond, de telle sorte que dans le fond demeure ce regard.

De même que, par une lointaine correspondance, un homme regarde un autre et, en regardant en lui, allume quelque chose en lui afin que cela devienne plus lumineux, ainsi dans le se-voir-soi-même de Dieu dans son fond le désir devient plus clair — ce qui signifie justement : plus excité et plus avide.

Le fond veut toujours être davantage fond, et en même temps il ne peut le vouloir qu'en voulant simultanément le plus lumineux et en tendant ainsi contre lui-même en tant qu'obscur, en aspirant donc à l'opposé de lui-même et en produisant par là en lui une séparation.

Plus la séparation devient radicale — en tant qu'elle tend vers le fond — et plus elle devient lumineuse — en tant qu'elle tend vers l'unification — plus les séparés, fond et existence, s'éloignent l'un de l'autre ; mais d'autant plus profondément surgit du fond ce qui unit, et d'autant plus l'unification tend vers la lumière, d'autant plus le lien se

dénoue, d'autant plus riche devient la multiplicité du relié.

Si le fond et l'existence, le se-refermant et le déterminant, s'éloignent toujours davantage l'un de l'autre et précisément en tendant l'un vers l'autre dans l'unité plus lumineuse, le créant lui-même se transforme dans la singularisation du créé. Car ce n'est que là où quelque chose qui se particularise et se contracte s'efforce en même temps, de manière antagoniste, vers la détermination de la règle, de l'universel, qu'advient un singulier, ce « ceci » qui, en tant que tel, est à la fois le particulier et l'universel, un ceci et comme ceci un tel.

Plus l'unité du devenant est antagoniste, plus le créant est créateur, plus il perd l'indétermination de la poussée démesurée et sans règle. Plus le devenir est propre à soi, plus son devenu est lumineux et élevé ; mais cette propriété à soi croît justement avec l'illumination du fond. C'est pourquoi, dans ce devenir en lui-même

antagoniste, il y a un dépassement constant de soi, une poussée hors de soi et vers le haut, vers des degrés toujours plus élevés.

Le fond et l'existence s'éloignent toujours davantage l'un de l'autre — mais de telle sorte qu'ils sont unis à chaque fois dans la figure d'un étant d'un degré plus élevé ; le devenir se gradue lui-même. La mobilité de la nature créante et créée est ainsi une impulsion vitale qui tourne en elle-même, qui, en tournant, déborde, et, en débordant, se singularise, et, en se singularisant, se porte vers des degrés plus élevés.

Formellement dit : l'identité en elle-même antagoniste de l'articulation de l'Être transporte l'étant qui lui correspond, c'est-à-dire le devenant, vers des puissances toujours plus hautes.

Ce que Schelling cherche ici à saisir dans son essence, c'est la mobilité d'un vivant en général, la structure essentielle du mouvement de la vie, qui ne peut

d'emblée être comprise à partir des représentations ordinaires du mouvement. Nous pourrions et devrions, pour éclairer cela, faire appel à la philosophie de la nature élaborée par Schelling lui-même. Mais ici elle reçoit une autre orientation, et de plus elle ne peut être exposée brièvement. Ce qui y est essentiel, c'est le mouvement ; et pour le comprendre, la juste orientation du regard est décisive.

Ce qui nous empêche de l'obtenir, ce ne sont pas d'abord le contenu de la philosophie de la nature ni ses présuppositions inexprimées ; ce qui gêne le plus, c'est la représentation ordinaire de la nature et de sa réalité, de ce que nous admettons comme réalité. C'est pourquoi, pour s'approprier la philosophie de la nature, il est important de connaître et de reconnaître la manière ordinaire de considérer la nature dans son ordinarité.

§ 19. Erreurs de la conception actuelle de la nature

On dira, avec l'assentiment général : pour décider correctement de la nature, il faut s'en tenir à la nature réelle ; sans cet appui, tout devient fantaisie. Mais qu'entend-on ici par « réalité » de la nature ?

Il est au plus haut point douteux que ce qu'un chercheur contemporain constate comme réellement présent soit le réel. Cela peut bien être quelque chose de constatable comme présent ; mais le présent constaté n'est pas encore le réel. On pourrait concéder cela, mais ajouter : ne pouvons-nous trouver le réel qu'en nous tenant au présent et en remontant à partir de lui ? Question en retour : vers où remonter ? Qui indique le chemin ? Il y a le danger que, par une telle procédure, nous ne rencontrions toujours à nouveau que du présent, et que nous déclarions aussitôt irréel ce qui n'est pas présent. La réalité de la nature a une tournure singulière.

La nature, « telle que nous la voyons maintenant », montre un ordre figé, règle et forme. Qu'y a-t-il de plus

proche que de vouloir mieux connaître ce qui est réglé en cherchant la régularité du réglé et en ramenant les règles à des déterminations plus générales, à des règles plus hautes ? Cette intention du questionnement scientifique conduit à ce qu'elle contient déjà comme présupposition initiale : tout est régulier et conforme à des règles, et par conséquent tout doit en principe être explicable. Si l'on ajoute encore la présupposition selon laquelle expliquer signifie en vérité calculer de part en part, il en résulte l'exigence d'une explicabilité mécanique complète des phénomènes de la vie.

LECTURE
DU GRUND À L'ABGRUND
ET LA QUESTION LAISSÉE OUVERTE DE
L'UNGRUND.

Dans ce cours, la lecture de Schelling se laisse suivre comme une opération très précise : ce n'est pas d'abord un commentaire érudit qui ajouterait des informations, mais une reprise de la dynamique interne du traité de 1809 afin de la faire apparaître comme structure originale. Tout se concentre sur une question de méthode et de visée. Il ne s'agit pas, est-il explicitement dit, de « décrire quelque chose de présent quelque part et immédiatement montrable », ni d'expliquer un donné en le renvoyant à un autre donné ; il s'agit d'un Entwurf, d'un projet d'essence, c'est-à-dire d'une mise au jour de la possibilité interne d'être, dans sa nécessité. L'effet de

ce choix est décisif : l'origine n'est pas cherchée derrière les choses comme un fait ancien, mais pensée comme une mobilité essentielle, toujours à l'œuvre, à même ce qui est.

C'est dans ce cadre que le motif de la Fuge prend sa place. Schelling ne parle pas de « Seynsfuge » comme tel : il parle du fond (Grund), de l'existence (Existenz), du lien (Band), de la copule (Copula), de la volonté, de la séparation et de l'unité vivante. Mais Heidegger rassemble ces déterminations sous un mot qui a une portée ontologique : Fuge, jointure, articulation, ajustement, ce qui fait tenir ensemble sans confondre, ce qui unit sans abolir l'écart. La thèse de fond est posée avec insistance : l'essence d'un étant « en tant qu'il est en soi » ne se laisse pas comprendre comme juxtaposition de deux pièces, mais comme rapport réciproque, comme un unique se-rapporter, un « s'attirer et se repousser ». Cette précision élimine d'emblée toute image mécaniste

ou additive de l'unité. L'unité n'est pas un troisième terme pacificateur ; elle est le mode même du rapport, et ce rapport est dynamique.

Dans cette lecture, la Fuge est donc l'équivalent, au niveau de la pensée de l'être, de ce que Schelling cherche dans la structure du réel : une unité qui n'est pas paix, mais tenue du déchirement. Cela apparaît de manière particulièrement nette lorsque la création est retirée à la représentation du travail artisanal. Créer n'est pas fabriquer un absent, mais infléchir une volonté dans une autre volonté, faire entrer le vouloir du fond dans le vouloir du mot, du rassemblement ; de là suit que le créé n'est pas une chose finie posée une fois pour toutes, mais un vouloir devenant, une mobilité propre. Cette désarticulation de la « fabrication » est le pivot de toute la suite : si l'être des choses est devenir, alors l'être-crée ne se comprend qu'à partir de la mobilité de ce devenir.

C'est ici que la lecture heideggérienne de la Fuge s'adosse à une seconde exigence : comprendre l'unité Grund et Existenz comme un jeu interne d'éclaircie et de retrait, mais encore sur un mode explicitement antagoniste. La séparation des forces n'est pas une dérivation secondaire ; elle est le premier effet de l'entendement, parce que seule cette séparation permet de déployer l'unité cachée « comme en un germe » ; les analogies convoquées par Schelling, et reprises dans le commentaire, sont parlantes : le chaos des pensées où chacune empêche l'autre d'émerger, la plante où l'expansion des forces desserre le sombre lien de la pesanteur, l'unité qui ne devient visible qu'à même le séparé. Le point décisif est que le fond, excité par la lumière, se replie plus violemment sur soi, et que la lumière, en éclairant, produit de la séparation. L'unité n'est pas donnée avant la séparation ; elle se lève comme ce qui s'arrache du fond même de la séparation.

Cette articulation antagoniste est ensuite reconduite en une série de moments, non pour « morceler » la pensée, mais pour rendre visibles les ressorts de la mobilité. L'un des gains majeurs du passage est l'inscription explicite de la question de l'individuation : si la création est devenir, la question du devenir du créé est la question du devenir du singulier, du « ceci ». Le singulier n'est pas ajouté après coup à une matière déjà là ; il naît lorsque quelque chose qui se particularise et se contracte est en même temps contraint à la détermination de la règle et de l'universel. Le « ceci » est alors compris comme l'unité paradoxale du particulier et de l'universel, et non comme une simple pièce isolée. La Fuge n'est donc pas seulement une articulation « cosmologique » ; elle est l'articulation même qui rend possible la singularité.

Tout cela culmine dans une image conceptuelle très forte : la mobilité de la nature créante et créée est décrite comme un élan de vie qui tourne sur lui-même, déborde

en tournant, se singularise en débordant, et se gradue en se singularisant. Le devenir « se gradue lui-même » ; la séparation des forces s'élève par degrés ; la nature s'approche d'elle-même sans jamais s'atteindre entièrement, et l'animal est désigné comme le point où la nature est au plus près d'elle-même sans coïncider. Ce n'est pas un récit d'un « autrefois » : le « jadis » est explicitement récusé, parce que l'événement est dit « éternel », et donc « maintenant » à chaque fois. La Fuge n'est pas une structure statique ; elle est un mode du temps comme devenir toujours actuel.

La séparation ne trouve cependant pas son terme dans la seule singularisation. Avec l'homme apparaît une détermination nouvelle : la séparabilité. Dans les êtres naturels, fond et existence, volonté particulière et volonté universelle, demeurent liés selon l'unité propre à leur degré d'être ; leur rapport ne peut être déplacé à partir d'eux-mêmes. Dans l'homme, au contraire, les

deux principes sont certes unis, mais leur unité devient librement séparable. Le lien n'est plus nécessaire : il peut être repris, infléchi, déplacé. La séparation qui rendait possible le singulier devient ainsi, dans l'homme, possibilité de désarticulation. Heidegger ne pense donc plus seulement la Fuge comme tenue de termes distincts ; il fait apparaître en elle la possibilité que son propre ajointement soit retourné.

Cette possibilité ne consiste pas dans une simple destruction de l'articulation. Le renversement de la Fuge produit encore une unité, mais une unité inversée : la volonté propre s'élève à la place de la volonté universelle, le fond prétend occuper la place de l'existence et déterminer depuis lui-même l'ensemble du rapport. L'Ungefüge n'est donc pas absence de Fuge, mais Fuge retournée, ordre désaccordé dans lequel un terme s'arroge la fonction du tout. C'est pourquoi le mal peut être pensé positivement comme puissance de

renversement et non comme simple défaut. Ce qui devient ici décisif pour la question du fond est que celui-ci peut vouloir « être le fond du tout ». Le problème du Grund ne concerne dès lors plus seulement ce qui fonde, mais la possibilité même qu'un fond prétende se constituer en principe de totalité.

La trajectoire qui conduit de la séparation à la singularisation, puis de la singularisation à la séparabilité et enfin au renversement de l'articulation, modifie ainsi la question du fond elle-même. Le fond ne vaut plus seulement comme terme obscur nécessaire à l'unité vivante ; il devient aussi ce qui, lorsqu'il cesse de demeurer dans son écart propre, peut convertir l'articulation en domination. C'est à partir de cette possibilité interne de la Fuge que la question d'un retrait du fond prend toute son acuité.

C'est à l'intérieur de ce cadre, et non à côté, que se comprend l'absence de l'Ungrund. La constatation est simple au niveau du texte : dans ces passages, la terminologie insistante est Grund, Existenz, esprit, volonté, séparation, unité, gradation ; le mot Ungrund n'y est pas travaillé comme pivot. Mais cette absence a un sens philosophique, et ce sens apparaît par contraste avec la manière dont l'origine est ici pensée. L'Ungrund, chez Schelling, vise un « avant » de la scission, une indifférence absolue d'où la distinction peut surgir. Or la stratégie de lecture adoptée dans ce cours consiste à faire apparaître l'originaire non comme indifférence, mais comme articulation. Le point de départ n'est pas la recherche d'un arrière-plan neutre ; il est la saisie d'une mobilité qui est déjà différence, déjà jointure, déjà tension. Aller « au-delà » de la Fuge vers un pré-originaire indifférencié risquerait de reconstituer une forme de principe stabilisateur, un sol d'avant la scission. La

lecture, elle, maintient que l'origine doit être pensée comme rapport interne, comme Fuge, et qu'elle se donne dans son propre jeu, sans recours à un dehors plus calme qu'elle. Ici, l'originaire est l'articulation, non ce qui la précède.

Cette décision se voit encore plus nettement lorsqu'apparaît l'unique occurrence d'Abgrund. Elle ne sert pas à réintroduire l'Ungrund sous un autre nom. Elle sert à marquer une propriété de l'homme et, par là, une propriété de l'être : l'homme est dit « l'abîme le plus profond de l'Être » et en même temps « le plus haut ciel ». Le geste est remarquable : l'abîme n'est pas situé derrière l'articulation, comme un non-fond indifférent ; il est situé dans l'étant qui porte en lui l'articulation à son point le plus aigu. L'Abgrund ne remplace pas la Fuge ; il qualifie la profondeur de l'articulation elle-même, son caractère sans garantie, son exposé. C'est un abîme interne, non un au-delà. Il ne fait pas disparaître le

rapport Grund et Existenz ; il en indique l'extrême : là où l'articulation se révèle comme abyssale, l'homme est le lieu où l'être se découvre à la fois comme profondeur sans sol et comme éclaircie.

On comprend alors le fil de lecture proposé. D'un côté, il y a une reprise très serrée de la dynamique schellingienne : la création comme devenir, le refus de la fabrication, l'unité non mécanique du fond et de l'existence, la séparation comme condition d'une unité qui se lève du séparé, la singularisation comme lieu où particulier et universel deviennent « ceci ». De l'autre côté, il y a une décision de fond : l'originaire n'est pas recherché dans une indifférence préalable, mais maintenu dans la jointure antagoniste elle-même ; d'où l'éclipse de l'Ungrund et la valeur singulière de l'Abgrund, non comme pré-origine, mais comme nom du sans-sol au cœur de l'articulation. Dans ce dispositif, la Fuge devient le centre de gravité : elle dit à la fois la différence

irréductible et l'unité tenue, la séparation et le lien, le devenir et la figure, l'éclaircie et le repli. Et c'est précisément parce que la Fuge est pensée comme originaire que l'Ungrund cesse d'être nécessaire à la lecture, tandis que l'Abgrund surgit comme un mot limite, destiné à faire sentir que ce rapport originaire n'est pas fondé sur un fond plus profond, mais se tient, abysalement, dans son propre jeu.

§ Supplément indépendant. Le refus du principe et la suspension du fond

Il faut rappeler avec force que, dans cette trajectoire, la question du fond ne reçoit jamais chez Heidegger le traitement que réclamerait une métaphysique des principes. Penser le fond comme un originaire plein, comme une instance première qui serait derrière ou sous l'Être, reviendrait à exposer l'ontologie à ce qu'elle cherche précisément à défaire : un principium, un archè, un sol suprême qui stabilise, explique et clôt. C'est

pourquoi la pensée du Grund ne peut être admise qu'à condition d'être radicalement désubstantialisée, c'est-à-dire reconduite à une modalité de retrait. Le fond n'est pas un "quelque chose" qui fonderait ; il n'est tolérable, pour la pensée heideggérienne, qu'en tant qu'il se soustrait, qu'en tant qu'il ne se donne pas comme fondement disponible. Cette retenue n'est pas un scrupule secondaire : elle est la garde même de l'ontologie contre la rechute dans la logique du principe originaire. La conséquence est nette : le fond demeure en suspens, non pas comme une lacune à combler, mais comme une question qu'il faut précisément empêcher de se convertir en réponse principielle. La conséquence est nette : le fond demeure en suspens, non comme une lacune à combler, mais comme une question qu'il faut empêcher de se convertir en réponse principielle. Le retrait du fond ne signifie donc pas encore l'abandon immédiat de toute détermination de l'Être ; il marque

d'abord le déplacement par lequel l'Être cesse de pouvoir être pensé comme ce qui fonde l'étant depuis un principe premier. Dans la pensée de l'Ereignis, le mouvement s'accentue : ce qui importe n'est plus de reconduire l'étant à un fond originaire, mais de penser l'advenue même de l'Être et du temps sans leur assigner un principe antérieur.

Temps et être conserve encore la grammaire du Es gibt, et donc le vocabulaire du donner. Mais ce donner ne doit plus être compris comme une donation qui supposerait, fût-il retiré, un donateur ou une origine fondatrice. Il désigne plutôt la venue même à présence, la parousie de ce qui advient. L'essentiel se déplace alors vers le temps : non plus le temps comme succession ni comme histoire de l'Être, mais comme porrection réciproque des dimensions temporelles. Passé, présent et avenir ne s'alignent pas ; ils se tendent les uns vers les autres, et cette porrection constitue l'espace libre de leur jeu.

C'est dans cet espace libre que la question du fond perd sa nécessité. L'avènement n'a plus à être fondé parce qu'il n'a plus à être reconduit à un destinement originaire. Les destinements peuvent advenir, se croiser, se reprendre ; aucun d'eux ne constitue cependant le destin de l'Ereignis lui-même. L'Ereignis devient ainsi geschicklos : non pas privé de tout destinement, mais soustrait à l'autorité d'un destinement qui déterminerait son avènement depuis une origine. L'Ereignis peut alors être compris comme désappropriation : l'avènement ne s'approprie aucun destin comme le sien propre.

Le retrait du fond atteint ici une conséquence plus radicale que la simple destitution d'un principe. Ce n'est plus seulement qu'aucun sol ne soit disponible derrière l'événement ; c'est que la question même du « d'où ? » cesse d'être adéquate à ce qui advient. L'avènement n'est pas sans mouvement, mais son mouvement n'est plus orienté par un fond qui le destinerait. Il surgit dans le jeu

de la porrection, et c'est à même ce jeu seulement que des destinements deviennent possibles.

La co-appartenance chez Heidegger ne peut pas être comprise comme une co-propriété de l'Être et de l'étant, car une telle lecture reconduirait exactement ce qu'il cherche à éviter : une pensée à deux termes posés comme deux "choses" qui partageraient ensuite un trait commun. Or, pour Heidegger, l'Être n'est pas un étant, il n'est pas une entité placée à côté des étants, et il ne saurait donc entrer avec eux dans un rapport de type ontique où l'on pourrait parler de propriétés communes, de mutualité symétrique ou d'analogie entre deux réalités. La co-appartenance ne signifie pas qu'il y aurait, d'un côté, l'Être, de l'autre, l'étant, et qu'ils auraient en partage une même détermination ; elle ne signifie pas non plus que l'Être "appartiendrait" à l'étant comme une qualité, ni que l'étant "appartiendrait" à l'Être comme à un fond ou à un contenant. Elle vise un autre registre,

celui où l'Être se dit comme événement, et où la relation même ne se laisse plus penser sur le modèle d'une connexion entre deux objets.

Dans le vocabulaire tardif, la co-appartenance désigne l'appartenance réciproque de l'Être et du Da-sein, mais cette réciprocité n'est pas une réciprocité de propriétaires. Elle ne renvoie pas à deux sujets qui se possèdent mutuellement, ni à une relation contractuelle où chacun pourrait revendiquer sa part. Elle renvoie au fait que l'Être ne se déploie comme vérité, comme éclaircie, que dans l'ouverture du Da-sein, et que le Da-sein, inversement, n'est ce qu'il est qu'en étant approprié à cette ouverture, c'est-à-dire en étant disposé comme lieu où l'Être peut se donner. Ce n'est pas une co-propriété, c'est une co-implication originaire : l'Être "a besoin" de l'homme non pas comme d'un instrument, mais comme du site où il peut advenir en tant que dévoilement, tandis que l'homme "est" en tant qu'il est

assigné à cette tâche de laisser-être, de supporter l'éclaircie et le retrait.

C'est pourquoi la co-appartenance ne doit pas être décrite comme une relation externe ajoutée après coup. Elle n'unit pas deux réalités déjà constituées ; elle est ce par quoi l'essence de l'une et de l'autre se détermine dans un même événement. Parler de co-appartenance, c'est donc se situer dans l'horizon de l'Ereignis : l'événement d'appropriation dans lequel l'Être et le Dasein se "donnent" mutuellement leur propre manière d'être, sans qu'il y ait derrière cela un fond commun, un tiers neutre ou une substance antérieure qui garantirait l'unité. La co-appartenance est précisément ce qui empêche qu'on introduise un principe : elle ne renvoie pas à un sol, mais à une tenue sans sol, à un jeu où donation et retrait se conditionnent l'un l'autre.

Il faut encore souligner un trait essentiel : cette co-appartenance n'est pas symétrique. L'Être se donne en se

retirant, et le Da-sein est exposé à ce retrait, tenu dans l'ouverture de ce qui ne se laisse jamais posséder. La relation n'est pas une égalité de puissance ; elle est structurée par l'énigme du retrait. C'est en ce sens que la co-appartenance ne nomme pas une propriété partagée, mais la structure événementielle dans laquelle l'Être advient sans se transformer en objet, et dans laquelle l'homme est approprié à cette venue sans devenir sujet souverain. En conséquence, comprendre la co-appartenance comme co-propriété serait manquer le point : ce serait réinstaller, sous un vocabulaire nouveau, la métaphysique des choses et des principes, là où Heidegger tente précisément de penser une appartenance sans fondement, une articulation qui ne se stabilise pas en fond et qui, au lieu de garantir, expose.

Il y a bien, chez Heidegger, une asymétrie qui accorde au Da-sein un privilège, à condition d'entendre ce privilège en un sens strictement ontologique et non comme une

supériorité ontique ou morale. Le Da-sein est l'étant qui, en existant, est déjà engagé dans une compréhension de l'Être et peut dès lors porter la différence ontologique, l'assumer, la questionner et la maintenir ouverte. Les autres étants ne sont pas exclus de l'Être : ils "sont", ils apparaissent et se tiennent dans l'éclaircie ; mais ils ne sont pas, dans cette perspective, le lieu où l'Être s'ouvre comme tel, ni le lieu où l'ouverture peut être tenue comme ouverture. L'asymétrie n'est donc pas une exclusion, mais une dissymétrie de fonction : tous les étants relèvent de l'Être, mais seul le Da-sein a ce rapport à l'Être sous la forme d'une ouverture et, dans la pensée tardive, d'une garde de cette ouverture dans le jeu de la donation et du retrait.

Dans cette fonction de garde ou de veille, le langage joue un rôle décisif, non comme instrument de description, mais comme lieu de tenue de l'éclaircie. L'ouverture ne devient réellement ouverte, au sens où elle est recueillie

et maintenue contre la dissolution, que lorsqu'elle peut être dite, c'est-à-dire lorsque l'apparaître se rassemble dans la nomination sans être annexé par elle. Le langage n'ajoute pas un commentaire au monde ; il est ce par quoi l'étant peut être rencontré comme étant, ce par quoi la différence entre être et étant devient sensible, et ce par quoi le retrait peut être supporté sans être comblé par le bavardage ou la réduction à l'explicable et au calculable. La garde se confond alors avec une manière de répondre : laisser venir au mot ce qui se montre, tenir le silence là où le dire échoue, et préserver l'ouverture comme ouverture, non par maîtrise, mais par écoute et retenue.

Il ne s'agit donc pas de poser l'Esprit comme un principe originaire qui précéderait les singularités et les fonderait à la manière d'une substance unique. Il ne s'agit pas d'un arrière-plan métaphysique à partir duquel les étants

dériveraient. L'Esprit n'est pas en amont des singularités ; il ne les produit pas comme un archè. Il advient avec elles, et en elles.

Dire que l'Esprit est « ce qui les rend possibles », mais non pas originairement, signifie alors : il n'est pas leur cause première, il est leur dimension de co-devenir. Chaque devenir singulier n'est jamais isolé ; il est toujours pris dans un tissu de relations, de tensions, de résonances. Ce tissu n'est pas un cadre extérieur ; il est le mouvement même du devenir. L'Esprit désigne ce plan de résonance immanent où chaque singularité se constitue en même temps qu'elle est affectée par les autres.

Le devenir singulier est alors toujours un co-devenir. Une pierre ne “devient” pas seule ; un animal ne “devient” pas seul ; un homme ne “devient” pas seul. Chaque singularité se forme, se transforme, s'intensifie dans un champ de co-implication. L'Esprit n'est pas derrière ce champ ; il est ce champ comme mouvement partagé. Il

n'est pas une unité statique ; il est la dynamique même de la pluralité.

Ainsi la communauté d'Esprit n'est pas une totalité surplombante. Elle n'est pas une fusion où les singularités s'aboliraient. Elle est la dimension par laquelle les singularités, en devenant elles-mêmes, deviennent toujours avec d'autres. L'Esprit n'est pas un principe ; il est l'entre, le milieu vivant, la résonance qui ne précède pas les voix mais surgit de leur co-présence.

Cela permet d'éviter la métaphysique de la substance unique : l'unité n'est pas posée avant la multiplicité ; elle est l'effet dynamique de la multiplicité en devenir. Il n'y a pas un Esprit qui se diviserait ; il y a une pluralité de devenirs qui ne cessent de se croiser, de s'affecter et de se porter mutuellement.

Dans cette perspective, la co-appartenance ne signifie plus : deux termes s'approprient dans un événement central. Elle signifie : toute singularité, en se constituant,

participe à un champ commun qui se transforme avec elle. Le commun n'est pas premier ; il est toujours en train de se faire.

On comprend alors que le langage, dans une telle configuration, ne puisse plus être le privilège d'un seul type d'étant. Si tout devenir est co-devenir, alors toute expression est déjà polyphonique. Le langage humain devient une forme parmi d'autres de cette résonance ; il peut l'explicitier, la porter à une conscience plus claire, mais il ne la monopolise pas.

Ce déplacement est radical. Là où Heidegger maintient une asymétrie structurale centrée sur le Da-sein, cette pensée distribue l'appropriation dans le tissu même des devenirs. L'originale n'est plus l'ouverture d'un seul, mais le mouvement partagé de tous.

Dans cette perspective, la co-appartenance à l'Esprit n'est pas un fait secondaire qui viendrait s'ajouter aux

singularités déjà constituées ; elle est la dimension à partir de laquelle toute singularité peut devenir. Mais elle ne vaut pas comme principe originaire placé en amont des étants. Elle est ce par quoi chaque devenir singulier est déjà pris dans un champ partagé. La communauté d'Esprit n'est donc pas une totalité préalable, ni une substance unique dont les individus seraient des fragments ; elle est rendue possible par la co-appartenance même, mais elle ne devient réellement communauté que dans un processus.

Ce processus est inséparable du langage — entendu non comme simple parole humaine, mais comme polyphonie des expressions par lesquelles les singularités se manifestent et entrent en résonance. Tant que les singularités demeurent muettes les unes aux autres, la co-appartenance reste virtuelle ; elle est là, mais elle ne se sait pas, ne se déploie pas comme communauté. C'est dans et par le langage — au sens élargi d'un tissu

d'expressions, de gestes, de rythmes, de formes — que la communauté peut devenir communauté. Le langage n'est pas ici privilège d'un étant central ; il est l'espace de résonance où les singularités se répondent, se reconnaissent, se modulent.

Le devenir singulier d'Esprit est alors indissociable de ce devenir communautaire. Aucun singulier ne se constitue en dehors de la trame commune ; mais inversement, la communauté ne préexiste pas comme totalité figée : elle se transforme à mesure que chaque singularité se transforme. Le devenir singulier est toujours co-devenir, non parce qu'il serait absorbé dans un tout, mais parce qu'il participe à une dynamique partagée qui se reconfigure avec lui.

Ainsi, la communauté d'Esprit n'est ni une fusion ni une addition. Elle est l'effet vivant de la co-appartenance, et cette co-appartenance ne devient effective qu'à travers le langage polyphonique où les singularités entrent en

rapport sans se dissoudre. Chaque voix est singulière ; aucune ne détient le centre ; et c'est précisément dans cette pluralité articulée que l'Esprit advient comme communauté en devenir.

Dans la lecture heideggérienne du traité de 1809, tout se joue d'abord dans une manière de tenir l'origine. L'origine n'est pas cherchée comme un arrière-plan plein, comme un principe premier qui expliquerait ce qui vient ensuite ; elle est cherchée comme mobilité, comme articulation interne, comme jointure. C'est pourquoi l'accent porte sur la dynamique Grund et Existenz, sur la séparation et l'unité qui ne s'ajoutent pas l'une à l'autre mais se provoquent mutuellement, sur l'intensification des forces, sur la gradation du devenir jusqu'au surgissement du singulier. Le mot de Fuge, chez Heidegger, ramasse cette structure : non une synthèse pacifiante, non un mélange, mais un tenir-ensemble qui ne supprime pas

l'écart. Dans ce cours, la jointure garde un caractère explicitement antagoniste ; elle est un rapport réciproque où se mêlent contrainte, résistance, excitation, séparation, rassemblement, et où le devenir se "stufé" lui-même. Rien n'y autorise l'idée d'un fond serein derrière le fond ; l'origine est ce jeu même, à même le devenir.

C'est dans ce cadre qu'apparaît la mise à l'écart de l'Ungrund. L'Ungrund, chez Schelling, pointe vers un avant de la scission, une indifférence absolue antérieure à l'opposition Grund et Existenz. Or, si l'origine est tenue comme articulation, introduire un "au-delà" de l'articulation risquerait de reconduire la pensée vers un principe stabilisateur, vers un sol pré-originaire qui viendrait clore la tension au lieu de la porter. La décision heideggerienne consiste précisément à maintenir l'originaire dans la jointure elle-même, et non dans un indifférencié préalable. La seule percée lexicale qui

semble aller “plus loin” n’est pas l’Ungrund, mais l’Abgrund, et l’Abgrund n’a pas ici la fonction d’un pré-fond. Il indique plutôt que la jointure ne repose sur rien d’antérieur, qu’elle ne se garantit pas par un arrière-plan ; elle se tient sans sol, et cette absence de garantie appartient à sa vérité même. L’abîme ne dissout pas l’articulation ; il en accentue la tenue sans fondement.

De là découle un second geste, plus tardif, mais cohérent : la méfiance envers toute pensée du fond qui deviendrait principe. Si le fond était abordé autrement qu’en termes de retrait, s’il se présentait comme un “quelque chose” originaire disponible, l’ontologie de l’Être s’exposerait à l’archè qu’elle refuse. C’est pourquoi le fond ne peut être admis qu’à la condition de ne pas fonder, c’est-à-dire de ne pas être fondement posé. La question du fond est laissée en suspens, puis progressivement abandonnée, au profit d’une pensée où le primat revient à l’Être comme donation, ou plus exactement à l’événement de

donation et de retrait. Dans Temps et être, l'Être est pensé à partir du Es gibt, du "il y a" qui donne sans se laisser saisir comme cause. L'Être ne reçoit pas un sol, il est ce qui se donne en se retirant, et c'est ce jeu, non un principe, qui devient la charnière. Là se déploie le motif de l'Ereignis : la co-appropriation n'est pas un fond originaire, elle est l'événement même dans lequel l'Être et le Da-sein s'appartiennent sans qu'il y ait derrière cette appartenance un support principal.

Cette co-appartenance, dans le registre heideggérien, ne se comprend donc pas comme une co-propriété de l'Être et de l'étant. Parler de co-propriété supposerait deux termes posés comme deux réalités, puis dotés d'un trait commun ; ce serait retomber dans une pensée ontique des objets. Or l'Être n'est pas un étant, et la co-appartenance n'unit pas deux choses déjà là. Elle nomme une co-implication originaire entre l'Être et le Da-sein, entendue comme appartenance réciproque, mais

dissymétrique : l'Être se donne en se retirant, le Da-sein est exposé à ce retrait et devient le site où l'éclaircie peut être tenue. Les autres étants ne sont pas exclus de l'Être ; ils apparaissent dans l'ouverture. Mais ils ne portent pas, chez Heidegger, la compréhension de l'Être ni la garde de l'éclaircie. De là l'asymétrie et le privilège ontologique accordé au Da-sein : privilège non moral, mais fonctionnel, puisque l'ouverture se tient là où l'Être peut être entendu comme tel.

Le langage, dans cette architecture, prend un rôle décisif. Non comme instrument descriptif, mais comme lieu de tenue de l'éclaircie. La garde de l'Être, chez Heidegger, est inséparable d'une parole qui ne se contente pas de nommer des objets, mais qui laisse apparaître l'étant comme étant, et qui supporte en même temps ce qui se retire. Le langage devient la maison de l'Être, non parce que l'homme posséderait un pouvoir linguistique supérieur, mais parce que la vérité de l'Être demande un

lieu de recueil et de réponse. Sans ce recueil, le dévoilement se dissout dans le bavardage ou se fige dans l'objectivation calculante. La garde, dès lors, est une écoute et une retenue : laisser venir au mot sans annexer, tenir le silence là où le dire échoue, maintenir l'ouverture comme ouverture.

C'est ici que la divergence devient décisive, parce qu'une autre ontologie se dessine, qui déplace chacun de ces points sans les renverser par simple polémique. Dans cette autre perspective, l'Esprit n'est pas approprié seulement par l'homme comme site privilégié ; il est approprié par tout étant, et cela singulièrement. Il n'y a plus un foyer unique de l'ouverture ; il y a une pluralité de lieux où l'Esprit se singularise. La co-appartenance cesse alors d'être pensée comme le rapport privilégié de l'Être et du Da-sein ; elle devient la condition immanente de tous les étants, non comme co-propriété, mais comme co-participation à un même souffle qui ne se divise pas

en substances séparées. L'Esprit n'est pas un principe posé au-dessus des choses ; il est ce qui se singularise en elles, ce qui les traverse sans les uniformiser, ce qui les rend capables d'être plus que de simples présences : des devenir.

Cette co-appartenance universelle autorise alors une communauté d'Esprit. Mais il faut l'entendre avec rigueur : cette communauté n'est pas originaire au sens d'un tout préalable qui engendrerait ensuite des parties. Elle n'est pas l'Un qui se fractionne. Elle est ce qui devient avec les singularités dans leur propre devenir, parce que tout devenir singulier est un co-devenir. Autrement dit, le commun ne précède pas la singularité comme cause ; il se forme avec elle comme dimension de résonance. Chaque singularité se constitue en se transformant, mais cette transformation n'est jamais solitaire : elle est tissée de rapports, d'affects, d'échos, de résistances, de voisinages, de distances. Le devenir d'Esprit singulier est

donc inséparable d'un devenir communautaire, non parce qu'il serait absorbé dans une totalité, mais parce qu'il ne cesse de se constituer avec d'autres devenirs, dans un entre qui n'est pas un décor mais la texture même du vivant.

Ce point entraîne une conséquence radicale sur le langage. Si la communauté d'Esprit est rendue possible par la co-appartenance à l'Esprit, elle ne peut devenir effectivement comme communauté que dans et par le langage, mais un langage qui n'est plus le privilège de l'homme. Le langage devient polyphonique. Il ne désigne pas seulement la parole articulée, mais l'ensemble des modes d'expression, de manifestation, de signe et de rythme par lesquels les singularités entrent en résonance et se rendent mutuellement présentes. Sans ce langage élargi, la co-appartenance resterait virtuelle : elle serait une condition, mais non une communauté en acte. C'est la polyphonie du langage qui permet à la communauté

d'advenir comme communauté, non par centralisation dans une conscience humaine souveraine, mais par circulation de formes d'expression entre les singularités qui la constituent. Le langage humain garde une puissance particulière, celle de recueillir, d'explicitier, de répondre en connaissance, mais il ne monopolise pas la possibilité du dire : il devient une voix parmi d'autres dans la polyphonie, une voix capable de porter le commun sans l'arraisonner.

Ainsi se dessine, face à Heidegger, une différence de structure. Là où Heidegger maintient une asymétrie centrée sur le Da-sein comme lieu privilégié de l'éclaircie, cette autre pensée distribue l'appropriation de l'Esprit à tout étant singulier. Là où la co-appartenance heideggérienne se concentre sur l'événement d'appropriation entre l'Être et le Da-sein, la co-appartenance à l'Esprit devient universelle, et c'est cette universalité qui rend pensable une communauté d'Esprit.

Là où le langage, chez Heidegger, garde un privilège lié à la garde de l'Être, le langage devient ici polyphonique, et c'est précisément cette polyphonie qui rend possible le devenir communautaire comme devenir, puisque le devenir singulier est toujours co-devenir. La question n'est plus de savoir quel étant porte seul l'ouverture, mais comment une communauté peut advenir à partir des singularités qui la constituent, sans dissoudre leur différence et sans retomber dans un principe originaire. Dans cette articulation, le commun n'est ni fondement ni résultat tardif ; il est le mouvement même d'une co-appartenance qui, en se disant polyphoniquement, se fait communauté en train de devenir.

Penser l'Esprit comme infini ne revient pas à le comprendre comme une immensité quantitative ni comme une totalité étendue qui dépasserait le fini en le surplombant. Il s'agit d'un infini sans limite intrinsèque,

d'une absence de bord, d'une impossibilité d'être circonscrit. C'est pourquoi aucune des catégories ordinaires ne lui convient : ni chose, ni force, ni énergie, ni tension, ni mouvement au sens cartésien, ni repos. Dire qu'il est « souffle » ou qu'il « circule » n'est alors qu'une image, aussitôt dangereuse, parce qu'elle réintroduit subrepticement un schéma physique : un vent, un flux, une poussée. Or l'Esprit ne se déplace pas comme un corps et ne se propage pas comme une force. Il échappe à la saisie précisément parce qu'il n'est pas assignable, pas localisable, pas posable dans une détermination. Ce que l'on nomme parfois « débordement » ne doit donc plus être entendu comme un trop-plein qui s'écoule, mais comme l'impossibilité de toute clôture : l'Esprit ne peut pas être contenu, non pas parce qu'il "pousse", mais parce qu'il est, par essence, sans limite.

À ce point, l'erreur serait d'opposer fini et infini comme deux régions ou deux types d'être. Dès qu'on les oppose, on retombe dans une logique spatiale ou substantialiste : l'infini serait "ailleurs", et le fini, en recevant une forme, viendrait circonscrire l'infini, ou bien en serait un fragment arraché. Or une forme, même provisoire, ne circonscrit pas l'infini, parce que l'infini dont il est question n'est pas une chose à enfermer. Le fini ne s'oppose donc pas à l'infini ; il n'en est ni la négation ni l'extérieur. Il est la manière dont l'infini se donne forme sans jamais se laisser enfermer par cette forme. Autrement dit, l'infini ne se tient pas contre le fini : il est ce qui fait que le fini ne se referme pas sur lui-même. Le fini apparaît comme détermination, mais cette détermination n'épuise pas ce qui la rend possible. L'infini n'est pas "contenu" dans le fini ; il déborde tout fini au sens où aucune détermination ne peut clore ce qu'elle laisse paraître.

De là suit que la singularité ne doit pas être comprise comme une entité autonome “réelle par elle-même”, car une telle affirmation réintroduirait immédiatement une séparation ontologique, donc l’opposition que l’on cherche précisément à dépasser. Si l’on dit que la singularité subsiste en elle-même, on rétablit deux régimes : un infini d’un côté et des finis de l’autre, comme si l’infini et le fini étaient deux termes posés l’un en face de l’autre. Pour éviter cette rechute, il faut dire autrement : la singularité est réelle, mais elle est réelle comme modulation. Elle n’est ni une portion découpée dans une totalité, ni un fragment détaché, ni une substance close ; elle est une variation locale sans séparation. La modulation permet de tenir ensemble deux exigences : la singularité n’est pas illusoire, puisqu’elle est une forme effective ; mais elle n’est pas indépendante, puisqu’elle ne se soutient pas en s’opposant à l’infini. Elle est détermination réelle dans

l'infini, non limitation de l'infini. Ainsi l'opposition fini/infini se dissout : l'infini se manifeste en formes finies sans jamais être contenu, et les formes finies ne deviennent pas des "autres" de l'infini, mais des modulations de son impossibilité de clôture.

Dans tout ce qui vient d'être élaboré, il n'y a, à strictement parler, aucune détermination de l'Esprit-infini. C'est même là le point décisif. Ce qui a été accompli n'est pas l'ajout d'une définition nouvelle, mais le déjouement patient des oppositions qui ruinent toute pensée dès qu'elles prennent le pouvoir : fini et infini, mouvement et repos, tension et inertie, positif et négatif, cause et effet, fond et fondé. Dès qu'on laisse ces couples s'installer, l'infini est immédiatement reconduit à un terme parmi d'autres, posé face au fini, et la pensée retombe dans une métaphysique de la confrontation, de la hiérarchie, ou de la dérivation. Or c'est précisément ce piège qui a été évité. Il n'a pas été dit ce qu'est l'Esprit ; il

a été empêché qu'il soit mal dit, c'est-à-dire enfermé dans une catégorie.

De là découle une conséquence rigoureuse : l'Esprit-infini n'est pas pensable en soi. Penser "en soi", c'est déjà constituer un objet, un contenu, une entité, quelque chose qui tiendrait devant la pensée comme une détermination. Mais l'infini dont il est ici question ne peut pas être posé de cette manière sans être aussitôt trahi, puisqu'il ne se laisse pas circonscrire et que toute circonscription, même conceptuelle, le transforme en chose. Ce n'est pas qu'il serait "mystérieux" par excès d'obscurité ; c'est qu'il est, par structure, ce qui refuse la clôture de la détermination. Dès lors, vouloir le saisir directement revient à le réduire, à le fixer, à le rendre accessible comme un étant, alors qu'il n'est pas de cet ordre.

C'est pourquoi l'Esprit-infini ne peut être approché qu'à partir de ses singularisations. Il ne s'agit pas de dire qu'il

serait produit par elles, comme si l'infini apparaissait après coup, ou comme si les singularités engendraient un principe général. Il s'agit de dire qu'il ne se donne qu'à travers elles, et uniquement à travers elles. La singularité est ce qui est pensable, ce qui prend forme, ce qui se laisse reconnaître ; et c'est à partir de cette forme, et de ce qu'elle ne parvient jamais à épuiser, que l'infini peut être pressenti. Les singularisations ne sont pas des fragments arrachés à une totalité, ni des parties opposables au tout ; elles sont des modulations, des prises de forme locales qui laissent transparaître, par leur non-coïncidence avec elles-mêmes, ce qui excède toute forme.

Ainsi, l'Esprit-infini n'est jamais objet de savoir. Il n'est pas ce qu'on capture ; il est ce qui fait que toute capture demeure inachevable. Il n'est ni "avant" les singularités, ni "derrière" elles comme un substrat, ni "au-dessus" d'elles comme un principe ; il est ce qui apparaît comme

excédence à même leur effectivité, ce qui se manifeste dans le fait qu'aucune singularité ne peut se fermer complètement, qu'aucune détermination ne peut se totaliser, qu'aucune forme ne peut se confondre avec son propre sens. Et c'est précisément parce que les oppositions métaphysiques ont été neutralisées que tout s'éclaire : non pas parce qu'une nouvelle essence aurait été découverte, mais parce que la pensée cesse enfin de vouloir saisir l'infini comme un terme opposable, et accepte qu'il ne soit pensable qu'indirectement, à travers les singularisations où il se laisse entrevoir sans jamais se laisser enfermer.

C'est pourquoi il existe un lien essentiel entre l'Esprit et la poésie. Si l'Esprit-infini n'est pas pensable en soi, s'il ne se laisse pas constituer comme objet, s'il ne peut être approché qu'à partir de ses singularisations et à partir de l'excédence qui déborde toute forme, alors la pensée qui lui correspond ne peut pas être une pensée

d'intellection. Elle ne peut pas être ce geste qui dispose quelque chose en face de soi, le délimite, le saisit, l'explique et s'en rend propriétaire. Une telle pensée, fût-elle subtile, appartient encore au régime de la clôture : elle présuppose qu'il y a, d'un côté, un sujet qui regarde, et de l'autre, une chose regardée, stabilisable, possédable. Or l'impossibilité de toute clôture interdit précisément cette disposition.

La poésie apparaît alors non comme un ornement de la pensée, mais comme son mode le plus juste lorsqu'il s'agit de ce qui ne peut pas être posé. Elle se donne comme pensée de l'im-pensé. Mais il faut entendre ce syntagme avec rigueur : penser l'im-pensé ne signifie pas penser un objet encore non pensé, comme un continent vierge qu'il suffirait d'explorer. L'im-pensé dont il est question n'est pas un contenu manquant ; il est ce qui, par structure, échappe à la forme de l'objet. Il est ce qui ne se laisse jamais disposer face à soi comme une chose

à saisir par l'intellection. Dès qu'on tente de le "mettre en face", on le trahit, puisqu'on le clôt.

La pensée poétique ne procède donc pas par capture.

Elle ne vise pas la possession du sens ; elle vise la tenue de l'ouverture. Elle ne cherche pas à fixer l'infini ; elle accepte de n'en recevoir que la trace dans la singularité, et surtout d'en sentir l'excédence. La poésie est pensée au sens où elle répond, mais elle répond sans réduire.

Elle laisse paraître sans enfermer. Elle nomme sans épuiser. Elle se tient dans la proximité de ce qui se retire, et elle assume que ce retrait fait partie de la vérité même.

Là où l'intellection demande des limites, la poésie supporte la non-clôture. Elle ne transforme pas l'infini en concept ; elle le laisse affleurer dans l'épaisseur d'une forme qui sait qu'elle ne coïncide pas avec elle-même.

C'est en ce sens que penser l'im-pensé ne peut être qu'une pensée habitée. Habiter n'est pas disposer.

Habiter, c'est séjourner dans ce qui ne se livre pas,

consentir à une présence qui ne devient pas objet, tenir une parole qui demeure exposée, et non garantie. La poésie ne fournit pas une connaissance supplémentaire ; elle maintient le lieu où la pensée peut demeurer ouverte à ce qui la dépasse. Elle est une fidélité à l'inappropriable. Et si l'Esprit-infini ne se laisse saisir qu'à travers ses singularisations, alors la poésie est précisément cette manière de se tenir auprès des singularisations sans les fermer, de laisser parler en elles ce qui les excède, et de demeurer, non dans la maîtrise, mais dans l'habitation. Ce que vient de faire apparaître cette ligne de pensée, c'est que l'effondrement du langage ne provient pas d'un manque de sens, mais au contraire d'une saturation. Les mots arrivent chargés, encombrés, pré-interprétés, comme s'ils étaient déjà orientés vers une fonction : désigner, expliquer, conclure, assigner. Le sens, lorsqu'il devient exigence, fonctionne comme une trajectoire : il suppose une origine à retrouver et une destination à

atteindre. Donner sens, c'est inscrire le réel dans un récit, c'est déjà le placer sous l'horizon d'une clôture, fût-elle implicite. Or cette clôture est précisément ce qui alourdit le langage. À force de vouloir tout signifier, le mot se rigidifie, se mécanise, devient opaque à ce qu'il prétend éclairer. La saturation n'est pas richesse, elle est poids ; et sous ce poids, le langage finit par s'affaïsser, se défaire, se retourner contre lui-même.

Dans cette perspective, dépouiller le langage de son pouvoir signifiant ne revient pas à le détruire ni à le rendre muet, mais à le délester de sa prétention à posséder le réel. Ce dépouillement n'est pas une perte sèche ; il est une désaturation. Il suspend la chaîne automatique des renvois, il désencombre le mot de ses usages acquis, il interrompt le réflexe interprétatif qui referme trop vite ce qui se donne. Le mot cesse alors d'être un instrument, un vecteur de contenus, pour devenir un lieu de présence. Le langage poétique ne "dit"

pas le monde comme on énonce une information, et il ne le “signifie” pas comme on assigne un objet ; il le laisse résonner. La résonance n’est pas signification : elle ouvre un espace, elle crée une disponibilité, elle permet à ce qui excède toute clôture de se faire sentir sans être capturé. C’est pourquoi le mot, lorsqu’il est ainsi délesté, ne meurt pas : il perd sa fonction d’outil, mais il gagne sa capacité de seuil. Il ne transporte plus un message, il rend possible une présence ; il ne ferme plus le monde sous un sens, il l’entrouvre dans une justesse où la forme demeure assez tenue pour faire apparaître, et assez dépouillée pour ne pas enfermer.

Considérer Trakl suffit à répondre, très simplement, à la question de la justesse et à la crainte d’une opacité pure. Son lexique est notoirement pauvre, presque minimal, et pourtant personne n’a pu, jusqu’ici, épuiser la profondeur ni mesurer l’intensité de sa poésie. Ce constat oblige à abandonner l’idée selon laquelle la

puissance poétique viendrait d'une richesse de vocabulaire, d'une profusion de concepts, ou d'une accumulation d'images. Chez Trakl, la force ne réside pas dans la quantité, mais dans la concentration. Les mêmes mots reviennent, se déplacent, se décalent, changent de lumière, et c'est précisément cette pauvreté répétée qui les arrache à la signification utilitaire : le mot cesse d'être un simple signe qui désigne, il devient un foyer de résonance. La profondeur ne naît donc pas d'un surcroît de sens, mais d'une modulation qui rend le mot inépuisable sans le charger.

Une image permet de saisir immédiatement cette loi. Le plus grand des orchestres symphoniques, avec son arsenal de timbres, sa puissance harmonique, son architecture sonore, ne pourra jamais rivaliser avec la capacité de résonance d'un merle. Un merle, avec son tout petit bec, déploie pourtant une variété presque infinie de sons, de modulations et de fréquences, et

surtout un pouvoir de “copiage” stupéfiant. Il peut imiter un chat, une voix humaine, la sonnerie d’un GSM, et tant d’autres bruits du monde, sans disposer d’autre instrument que sa gorge et son souffle. Là où l’orchestre tend à remplir l’espace par l’abondance, le merle l’ouvre par la finesse : il ne surcharge pas, il traverse ; il n’additionne pas, il module. De la même manière, la poésie n’a pas besoin d’une luxuriance lexicale pour atteindre l’infini : il lui suffit d’une justesse de modulation. Un vocabulaire pauvre peut devenir illimité si chaque mot, au lieu de signifier davantage, résonne mieux. Ainsi se comprend la leçon décisive : la résonance ne dépend pas de la quantité de moyens, mais de l’ouverture créée par la précision ; et c’est par cette précision, comme le merle par son chant, que Trakl parvient à faire du peu un infini.

La résonance est juste précisément parce que le mot ne cherche pas à dire. Dès que le mot veut “dire”, il vise, il clôt, il se met au service d’un contenu, il devient instrument. Or la justesse poétique ne naît pas d’un message bien formulé, ni d’une habileté rhétorique ; elle naît d’un contact. Le mot résonne juste parce qu’il a touché juste. Et toucher juste, ce n’est pas viser un sens, c’est atteindre une présence, faire vibrer quelque chose qui, sans cela, resterait muet ou inaperçu. La poésie ne se mesure donc ni à la richesse des images ni à la cohérence des symboles, parce qu’elle n’est pas, en son noyau, un système de significations ; elle est une mise en présence.

C’est pourquoi il faut renverser la formule habituelle. Un poète n’écrit pas de la poésie comme on produit un objet. Il est traversé. Ce n’est pas un acte de fabrication, mais un événement. La poésie arrive, et l’écriture est la trace de ce passage. On reconnaît alors ce qui distingue la vraie

justesse d'un simple effet : la résonance n'est pas obtenue par calcul. Elle est donnée dans l'instant où une parole, au lieu de vouloir saisir, s'abandonne à ce qui la traverse. Le mot ne résonne pas parce qu'il "explique", mais parce qu'il laisse passer.

Dans cette perspective, la poésie est et sera toujours un cri de l'intérieur. Non un cri spectaculaire, mais l'irruption d'une profondeur qui ne peut pas se traduire en concepts sans se perdre. C'est le langage de l'âme. Et l'âme, telle que tu la décris, n'est pas une faculté parmi d'autres, ni un "for intérieur" psychologique : elle est ce point d'ouverture où le monde et l'intime cessent d'être séparés. Elle est au diapason du monde précisément parce qu'elle ne médiatise pas. Là où la raison interpose des catégories, là où le cœur interpose des affects qui reconduisent encore à soi, l'âme s'ouvre sans écran. Elle ne "pense" pas le monde, elle l'accueille. Elle ne "sent"

pas le monde comme un objet extérieur, elle se laisse atteindre. Elle est pure ouverture.

C'est cette pure ouverture qui rend possible la justesse.

Non pas une justesse technique, mais une justesse ontologique : la parole juste est celle qui ne s'approprie pas ce qu'elle touche. Elle n'enferme pas, elle laisse résonner. Elle ne fait pas du monde un objet de discours ; elle devient l'espace où le monde peut, un instant, parler en nous — ou plutôt où quelque chose, en nous, peut répondre au monde sans l'interpréter jusqu'à l'étouffer.

Et ainsi le lien entre Esprit et poésie se resserre encore : si l'Esprit-infini n'est pensable qu'à travers ses singularisations, alors la poésie est l'un des lieux privilégiés où une singularisation touche juste — non en disant l'infini, mais en laissant apparaître, dans un mot dépouillé, l'ouverture même qui déborde toute signification.

§ 19. Erreurs de la conception actuelle de la nature

On dira, avec l'assentiment général : pour déterminer quelque chose de juste au sujet de la nature, il faut s'en tenir à la nature réelle ; sans cet appui, tout devient fantasmagorie. Mais qu'entend-on ici par « réalité » de la nature ?

Il est au plus haut point douteux que ce qu'un chercheur contemporain constate comme réellement présent soit le réel. Cela peut certes être quelque chose que l'on peut constater comme présent ; mais le présent constaté n'est pas encore le réel. Soit, voudrait-on répondre, mais nous ne pouvons pourtant trouver le réel qu'en nous en tenant au présent et en remontant à partir de lui ? Question en retour : vers où remonter ? Qui indique le chemin ? Il y a le danger que, par une telle procédure, nous ne rencontrions toujours à nouveau que du présent, c'est-à-dire que nous déclarions aussitôt irréel ce qui n'est pas

présent. Avec la réalité de la nature, il en va d'une manière singulière.

La nature, « telle que nous la voyons maintenant », montre un ordre devenu fixe, règle et forme. Qu'y a-t-il de plus naturel que de vouloir connaître davantage encore ce qui est réglé en recherchant la régularité de ce qui est réglé et en ramenant les règles à des déterminations plus générales, à des règles plus hautes ? Cette intention du questionnement scientifique conduit à ce qu'il contient déjà, dès son point de départ, comme opinion préalable : tout est régulier et conforme à des règles, et par conséquent tout doit être, en principe, explicable. Si l'on introduit encore dans cette opinion préalable cette autre opinion préalable selon laquelle expliquer signifie proprement pouvoir calculer de part en part, il en résulte l'exigence d'une explicabilité mécanique complète des phénomènes de la vie.

Mais si l'on attire l'attention sur la possible unilatéralité et sur les limites du mécanisme, on déclare alors que le mécanisme n'est qu'un « principe de recherche » ; on ne nie pas qu'il y ait dans le vivant quelque chose d'inexplicable ; on veut seulement avancer d'abord aussi loin et aussi longtemps que possible avec le mode d'explication mécanique, jusqu'à ce qu'on atteigne une limite. Cette manière de procéder serait la seule qui soit exacte et objective. Derrière cette opinion largement répandue, et aujourd'hui même, curieusement, renforcée par la physique atomique, se dissimule une série d'erreurs fondamentales :

1. L'opinion selon laquelle, si l'on rencontrait un jour quelque chose qui ne se laisserait plus expliquer mécaniquement, cet inexplicable serait par là réellement constaté et reconnu ; de cette manière, il est seulement mal interprété, puisqu'on l'enferme dans l'horizon d'une explicabilité possible qui, dans ce cas, devient impossible.

2. L'illusion selon laquelle on pourrait jamais, avec le mécanisme, atteindre une telle limite ; car il appartient précisément à l'essence du mécanisme que, tant qu'il reste encore quelque chose de saisissable — et c'est toujours le cas —, il ne s'avoue pas vaincu, qu'il invente de nouvelles voies et que de telles voies puissent toujours, en principe, être trouvées.

3. L'erreur fondamentale selon laquelle un principe de recherche serait déjà légitimé par le fait qu'il permet d'obtenir un résultat. Avec le principe mécaniste, on obtient nécessairement toujours quelque chose, et c'est précisément pourquoi il est impossible, par cette voie, de le démontrer dans sa vérité. La vérité d'un principe ne peut jamais être démontrée à partir de son succès. Car l'interprétation d'un succès comme succès s'effectue déjà à l'aide du principe présumé, mais non fondé.

4. La méconnaissance du fait que toute véritable position de principes de recherche doit être fondée dans un projet

de la constitution essentielle du domaine concerné, projet lui-même fondé dans l'essence de la vérité. Ainsi, relativement à la nature vivante, ce qui est décisif — et qui n'a encore jamais été sérieusement entrepris — est le projet essentiel de la mobilité de la vie en tant que mobilité.

Certes, lorsque nous regardons la nature qui vient à notre rencontre de manière apparemment purement objective — avec nos yeux quotidiens et dans la direction des voies de l'expérience quotidienne —, nous voyons de la régularité et, devant elle, nous cherchons les règles, comme si celles-ci appartenaient depuis toujours à la nature, comme si jamais rien d'autre n'avait eu lieu. Mais peut-être ce caractère réglé n'est-il que ce qui s'est figé d'une excitation advenue de ce devenir considéré métaphysiquement, un repos derrière lequel se tient le sans-règle initial du fond, comme s'il pouvait de nouveau faire irruption ; étant entendu que le sans-règle n'est pas

seulement l'absence et l'indétermination de la règle. Quelle que soit la manière dont on interprète cela, une chose est certaine : l'attitude dite « naturelle » de la vie quotidienne envers la nature est finalement très peu naturelle ; le fait que la nature se laisse soumettre au calcul et à la calculabilité indique plutôt qu'elle nous trompe ainsi et nous tient éloignés d'elle-même, plutôt que nous n'atteignons par là un véritable savoir.

§ 20. Volonté propre et volonté universelle.

La séparabilité de ces principes dans l'homme comme condition de possibilité du mal

Le projet de la mobilité du devenir de la création devait rendre manifeste comment le créant n'a pas simplement en lui pour résultat des êtres singuliers, mais est en lui-même singularisation im-formatrice. L'essence du fond est le retour-en-soi intensifié, conjointement avec la sortie plus lumineuse des unités articulées. Mais cela de telle sorte que l'un et l'autre s'ajointent comme unis dans

l'unité des figures vivantes propres à chaque degré d'Être de la nature. L'approfondissement du fond est élargissement de l'existence. Les deux en un sont intensification de la séparation comme élévation de l'unité. Tout cela en un est gradation de la singularisation et écartement des principes (fond et existence) dans la liaison de la singularisation.

Schelling clôt le projet essentiel de la création de la nature par une caractérisation explicite des principes qui, conformément à la mobilité créatrice, sont à l'œuvre dans chaque être :

« Chacun des êtres nés dans la nature de la manière indiquée possède en lui un double principe, lequel n'est cependant au fond qu'une seule et même chose, considérée selon les deux côtés possibles. Le premier principe est celui par lequel ils sont séparés de Dieu, ou par lequel ils sont dans le simple fond ; mais puisqu'il existe néanmoins une unité originaire entre ce qui est

préformé dans le fond et ce qui l'est dans l'entendement, et que le processus de la création ne vise qu'une transmutation interne ou une transfiguration du principe initialement obscur en lumière (car l'entendement, ou la lumière placée dans la nature, ne cherche proprement dans le fond que la lumière qui lui est apparentée et qui est tournée vers l'intérieur), le principe obscur selon sa nature est précisément celui qui est en même temps transfiguré en lumière, et tous deux, quoique seulement à un degré déterminé, sont un en chaque être naturel. Le principe, en tant qu'il provient du fond et qu'il est obscur, est la volonté propre de la créature ; mais celle-ci, tant qu'elle n'est pas élevée à l'unité parfaite avec la lumière (comme principe de l'entendement), tant qu'elle ne la saisit pas, n'est que désir ou convoitise, c'est-à-dire volonté aveugle. À cette volonté propre de la créature s'oppose l'entendement comme volonté universelle, qui

se sert de celle-là et se la subordonne comme simple instrument. » (362/3)

Il doit certes s'agir, conformément au principe, des moments de l'articulation de l'Être (Seynsfuge), mais désormais déterminés plus précisément en fonction de l'étant en devenir.

Du point de vue du fond, les choses créées sont séparées de Dieu ; mais ce que cherche le désir du fond est la même chose que ce qui est préformé dans l'entendement comme éclairci. La création n'est donc rien d'autre que la transfiguration en lumière de l'obscur qui repousse vers le fond. Dans le créé se trouve ainsi la volonté propre du fond qui tend à revenir en soi. Mais à cette recherche-de-soi s'oppose la volonté de l'entendement qui, tendant de toutes parts vers l'Un, tend vers la règle et l'unité, puis vers la liaison de tout. Sa volonté est la volonté uni-verselle. Dans la nature, la volonté particulière du fond est subordonnée à cette

volonté universelle en tant qu'elle la sert ; là où le désir de séparation demeure conduit par la volonté de l'universel, ce qui est déterminé par cette volonté universelle dans sa recherche-de-soi devient un particulier séparé pour soi. Celui-ci n'abandonne pas la recherche-de-soi — chaque animal le montre —, mais elle demeure liée à l'universel de l'espèce — chaque animal le montre également.

L'animal est un « ceci » singulier et il ne pourrait l'être s'il n'y avait en lui le désir de singularisation. Mais, malgré ce désir, l'animal ne parvient jamais à lui-même ; dans sa recherche-de-soi, il ne fait que servir à nouveau l'espèce ; et ce service ne pourrait être si, conjointement avec la volonté particulière, une volonté universelle ne tendait également en lui.

Nous le savons : le projet de la mobilité du devenir de la création du créé est orienté vers la tâche qui conduit plus loin : dégager la possibilité métaphysique de l'homme.

Celle-ci doit à son tour montrer en quoi consistent les conditions de la possibilité interne du mal. Tout est désormais préparé pour déterminer la possibilité du devenir de l'homme, et par là la provenance de son essence, et ainsi sa place dans la totalité de l'étant.

« Mais lorsque enfin, par transformation progressive et séparation de toutes les forces, le point le plus intime et le plus profond de l'obscurité initiale est, dans un être, entièrement transfiguré en lumière, alors la volonté de ce même être est certes, en tant que celui-ci est un singulier, également une volonté particulière ; mais en soi, ou comme centre de toutes les autres volontés particulières, elle est une avec la volonté originaire ou avec l'entendement, de sorte que les deux forment désormais un tout unique. Cette élévation à la lumière du centre le plus profond ne se produit dans aucune des créatures qui nous sont visibles, sinon dans l'homme. Dans l'homme réside toute la puissance du principe obscur et, dans ce

même homme, toute la force de la lumière. En lui se trouvent l'abîme le plus profond et le ciel le plus élevé, ou les deux centres. La volonté de l'homme est le germe, caché dans l'éternel désir ardent, du Dieu qui n'est encore présent que dans le fond ; le regard divin de vie enfermé dans la profondeur, que Dieu aperçut lorsqu'il conçut la volonté de la nature. En lui (dans l'homme) seul Dieu a aimé le monde ; et c'est précisément cette image de Dieu que le désir ardent a saisie dans le centre lorsqu'il entra en opposition avec la lumière. Parce qu'il surgit du fond (parce qu'il est créature), l'homme possède en lui un principe relativement indépendant de Dieu ; mais parce que ce même principe — sans cesser pour autant d'être obscur selon le fond — est transfiguré en lumière, quelque chose de plus élevé s'élève en même temps en lui : l'esprit. Car l'esprit éternel prononce dans la nature l'unité ou le mot. Mais le mot prononcé (réel) n'est que dans l'unité de la lumière et de l'obscurité (voyelle et

consonne). Les deux principes sont certes présents dans toutes les choses, mais sans consonance parfaite, en raison de l'imperfection de ce qui est élevé hors du fond. Ce n'est donc que dans l'homme que le mot, encore retenu et incomplet dans toutes les autres choses, est entièrement prononcé. Mais dans le mot prononcé se révèle l'esprit, c'est-à-dire Dieu existant *actu*. Puisque l'âme est l'identité vivante des deux principes, elle est esprit ; et l'esprit est en Dieu. Or, si dans l'esprit de l'homme l'identité des deux principes était aussi indissoluble qu'en Dieu, il n'y aurait aucune différence, c'est-à-dire que Dieu comme esprit ne se révélerait pas. L'unité qui est inséparable en Dieu doit donc être séparable dans l'homme — et telle est la possibilité du bien et du mal. » (363/4)

D'une manière générale et par anticipation, il faut dire : dans l'homme, le devenir de la nature parvient au repos de telle manière que, dans l'homme, la nature est en

même temps quittée. Mais afin de conserver un horizon suffisamment vaste pour saisir le devenir métaphysique de l'homme, il faut rappeler ce qui a été dit auparavant : le devenir éternel en Dieu a pour commencement éternel ceci que Dieu, dans ce que cherche le désir éternel dans le fond, s'aperçoit lui-même, aperçoit sa propre image. Mais le devenir dans le fond éclairci est, sous un certain rapport, un constant retour vers soi animé par le désir ; et plus l'éclaircie est lumineuse, plus le désir, dans le créé, tend dans sa recherche-de-soi à parvenir au milieu de lui-même, jusqu'au fond le plus profond. La volonté particulière, intensifiée à travers les degrés de la nature, est un retour vers le fond le plus profond que la nature elle-même ne peut jamais atteindre, mais qu'elle recherche éternellement avec désir — une recherche de Dieu.

Le devenir du créé tend donc, comme volonté particulière, toujours davantage vers le milieu le plus

intérieur du fond, où brille ce regard divin de vie, mais de telle manière que cette recherche-de-soi est élevée dans la volonté universelle et demeure liée dans le lien, l'âme, l'unité vivante propre à chaque degré de la vie. Mais lorsque la volonté particulière du créant créé parvient au centre le plus profond du fond et saisit cette volonté, elle saisit alors le milieu et le fond de toutes les volontés particulières.

À ce retour vers le milieu du fond le plus profond, à cette recherche-de-soi la plus profonde du désir du fond, correspond, dans le devenir du créé et en unité avec elle, l'élévation dans la pure lumière de l'entendement, de telle sorte que la volonté universelle et le milieu de toutes les volontés particulières se rencontrent et deviennent le même. Ainsi le fond le plus profond — se maintenant en lui-même — est-il en même temps élevé dans l'éclaircie la plus vaste de l'entendement pur. Un tel

devenir, nous ne le rencontrons à l'intérieur du créé que chez l'homme, mieux : comme l'homme.

La volonté de l'homme « est » donc en elle-même rien d'autre que l'élan retenu du Dieu qui n'habite plus que dans le fond ; dans l'homme veut le désir refermé sur lui-même, c'est-à-dire le fond indépendant de Dieu, qui n'est pas Dieu lui-même.

Mais cette volonté même du fond dans l'homme est élevée en lui dans la lumière de l'entendement ; dans l'homme, le mot est entièrement prononcé. L'homme parle lui-même et déploie son essence dans le langage. Par là, l'homme s'élève au-dessus de la lumière de l'entendement ; il ne se meut pas seulement dans un éclairci comme l'animal, mais il prononce cette lumière et s'élève ainsi au-dessus d'elle ; et dans cette position au-dessus, il « est » une autre unité, du type de celle que nous connaissons déjà : cette unification qui maîtrise elle-même le lumineux et l'obscur dans leur rapport

réci-proque — l'esprit — et il est esprit. Dans l'homme — et en lui seul, pour autant que nous le sachions — les deux principes, le plus profond du fond, la volonté propre tendant vers le soi, et le plus élevé du mot, la volonté tendant vers l'Être éclairci de l'unité du tout, constituent une unité propre. Dans l'homme se trouvent « l'abîme le plus profond et le ciel le plus élevé ».

Parce que, dans l'homme, la recherche-de-soi, le retour-en-soi, est élevée dans l'entendement et dans le mot, le soi comme tel est esprit dans l'homme. L'homme « est » un être propre à soi, particulier, séparé de Dieu, qui, précisément dans sa séparation, veut la volonté la plus cachée du fond et, comme esprit, s'aperçoit en même temps lui-même dans l'unité de sa particularisation séparée. Dans ce s'apercevoir-soi-même, la recherche-de-soi est élevée jusqu'à l'esprit ; loin d'être ainsi affaiblie ou détournée, elle est au contraire portée à des possibilités plus hautes de sa puissance. Dans ce

s'apercevoir-soi-même, l'homme est au-delà de toute nature et de toute créature au sens considéré jusqu'ici.

Du fait que le soi est esprit, il est libre à l'égard des deux principes. En quel sens ? Le principe du fond, la nature comme recherche-de-soi, ne sert plus simplement une espèce elle-même impuissante et tournant en soi, comme chez l'animal ; la recherche-de-soi, devenue spirituelle, peut être orientée de telle ou telle manière. Comme volonté propre, elle est librement mobile à l'égard de la volonté universelle.

Mais celle-ci, en tant que spirituelle, est elle-même telle que l'homme peut se décider à son égard de telle ou telle manière. La volonté universelle spirituelle ne signifie plus simplement la conservation d'une espèce enroulée sur elle-même ; elle est histoire, et par là œuvre et non-œuvre, victoire et défaite, figure se maintenant elle-même et déclin — possibilités qui n'existent que dans l'esprit et jamais dans le seulement vivant et biologique.

Dans le soi de l'homme en tant que soi spirituel, les deux principes sont donc certes en un, mais l'unité des principes est ici séparable ; bien plus, elle doit être séparable. Car pour que Dieu puisse exister comme esprit, c'est-à-dire sortir de lui-même et se présenter comme tel, pour qu'il puisse se révéler comme unité des deux principes, cette unité, qui est inséparable dans l'esprit éternel, doit maintenant elle-même se disjoindre et se présenter dans une séparabilité. Le lien des principes, de la volonté particulière et de la volonté universelle, est dans l'homme un lien libre (374), non un lien nécessaire comme en Dieu. La volonté particulière dans l'homme, en tant que spirituelle, est élevée au-dessus de la nature et ne sert plus seulement comme instrument la volonté universelle.

Mais cette séparabilité des deux principes, qui appartient à l'essence de l'être-homme, n'est rien d'autre que la condition de possibilité du mal. En quel sens ? Parce

qu'ici la volonté propre est une volonté spirituelle du soi, cette volonté peut, dans l'unité de la volonté humaine, se mettre à la place de la volonté universelle ; la volonté propre peut, en tant que spirituelle, tendre à être aussi comme créature ce qu'elle n'est qu'en demeurant dans le fond divin ; elle peut vouloir, comme soi séparé, être le fond du tout. La volonté propre peut s'élever au-dessus de tout et vouloir déterminer à partir d'elle seule l'unité des principes. Ce pouvoir est la faculté du mal.

La possibilité interne du mal est la question de la possibilité interne de l'être-homme. L'homme est un être créé, non absolu, et, à l'intérieur du créé se créant lui-même, un degré et un lieu privilégiés. Il s'agit de les déterminer.

C'est en vue de cette intention qu'il fallait suivre dans son essence la mobilité du devenir de la nature se créant elle-même. Il en résultait ceci : la nature atteint une limite qui consiste en ce qu'elle ne parvient jamais à elle-même.

Bien qu'elle sorte vers la multiplicité des figures et des successions de devenir graduées en elle, le lien qui unit ces figures demeure chaque fois lui-même lié dans ce qu'il lie. L'espèce ne sort pas comme loi pour elle-même afin de fonder, en tant que telle sortie, un étant supérieur dans l'existence. Existe-t-il un autre étant, quelque chose qui ne soit pas nature ? Le seul être de cette sorte que nous connaissions est l'homme.

En lui, les principes sont donc autrement ; ce sont certes les mêmes principes, mais leur manière d'être principes est autre.

§ 21. Le devenir du mal comme contre-esprit dans le renversement de l'articulation de l'Être.

a) L'élévation de la volonté propre au-dessus de la volonté universelle comme mal. L'homme comme cet

être qui peut retourner l'articulation de l'Être de son
Dasein en désarticulation

Mais en quel sens l'élévation de la volonté propre est-elle
elle-même le mal ? En quoi consiste la malignité du mal
? D'après la nouvelle détermination de la liberté donnée
précédemment, celle-ci est la faculté du bien et du mal.
Selon cette détermination, le mal s'annonce comme une
position propre de la volonté, et plus précisément
comme une manière de l'être-libre au sens de l'être-soi à
partir de la loi propre de son essence. En s'élevant au-
dessus de la volonté universelle, la volonté propre veut
précisément être elle-même cette volonté universelle.
Par cette élévation s'accomplit une manière propre
d'unification, donc une manière propre d'être-esprit.
Mais cette unification est un renversement des volontés
initiales, c'est-à-dire un renversement de l'unité du
monde divin, dans laquelle la volonté universelle se tient
en accord avec la volonté du fond.

Dans ce renversement des volontés s'accomplit au contraire le devenir d'un Dieu inversé, du contre-esprit, et avec lui la révolte contre l'Être originaire, le déploiement provocateur de l'opposition contre l'essence de l'Être, le retournement de l'articulation de l'Être en désarticulation (Ungefüge), dans laquelle le fond s'élève jusqu'à l'existence et se met à sa place.

Mais le renversement et la révolte ne sont rien de simplement négatif ou nul ; ils sont la négation qui s'installe dans la domination ; celle-ci réordonne alors toutes les forces de telle sorte qu'elles se dirigent contre la nature et contre le créé, ce qui entraîne un bouleversement de l'étant.

Pour éclairer la malignité, Schelling mentionne la maladie. Celle-ci se fait sentir au « sentiment » comme quelque chose de très réel, et non simplement comme la pure absence de quelque chose. Certes, lorsqu'un homme est malade, nous disons qu'il lui « manque »

quelque chose, et nous exprimons ainsi la maladie de manière seulement négative comme un manque. Mais cette question : « Où est le mal ? » signifie proprement : « Où quelque chose s'est-il mis à agir pour son propre compte, quelque chose qui s'est pour ainsi dire détaché de l'harmonie de l'être-en-bonne-santé et qui, ainsi délié, s'étend maintenant sur l'existence entière et veut la dominer ? »

Dans la maladie, il n'y a pas seulement quelque chose qui manque, mais quelque chose de faussé. « Faux », non pas au sens de simplement incorrect, mais faux au sens véritable de falsification, de torsion et de retournement. Cette falsification est en même temps fausse au sens de ce qui est perfide ; nous parlons de maladies « malignes ». La maladie n'est pas seulement un trouble, mais un renversement de l'existence entière qui s'étend à l'état global et le domine.

Nous ne pouvons saisir l'essence véritable de la négation qui, dans le mal, se dresse comme renversement que si nous comprenons de manière suffisamment originaire le concept d'affirmation, du positif et de la position. L'affirmation n'est pas seulement le simple oui comme assentiment à quelque chose de présent ; elle est l'assentiment à l'accord de ce qui, en soi, s'accorde, de ce qui se trouve dans l'ordre de l'essence. Dans le « positif » réside donc l'affirmation de l'unité essentielle d'un être dans son ensemble ; corrélativement, la négation n'est pas simplement le rejet de quelque chose de présent : le dire-non consiste à se mettre à la place du oui. Ce qui se met à la place de l'accord et de la consonance est la discordance, la fausse note qui pénètre dans le tout.

Saisie plus originairement, l'affirmation n'est pas seulement la reconnaissance ultérieure, venant de l'extérieur, de ce qui existe déjà ; elle est assentiment comme oui déterminant, accordant toutes choses les

unes aux autres et les traversant de part en part ; il en va corrélativement ainsi du non. Nous rapportons ordinairement oui et non au dire-oui et au dire-non, à juste titre ; mais nous comprenons alors d'abord et principalement le dire comme énoncé d'une proposition simple portant sur un état de choses, « logiquement » ; et cela à tort. Dire n'est pas seulement ni d'abord énoncer. Dire et langage possèdent une essence originaire dans le Dasein humain, et il en va de même de l'affirmation et de la négation.

La négation comme renversement n'est donc possible, et proprement possible, que là où ce qui est en soi ordonné réciproquement — fond et existence — devient librement mobile l'un par rapport à l'autre et offre ainsi la possibilité d'une unité renversée. Chez l'animal (372/3), par exemple, comme chez tout autre être naturel, le principe obscur du fond est aussi actif que celui de l'éclaircie et de la représentation ; mais ici,

comme partout dans la nature, ces principes ne sont unis que d'une manière liée et déterminée une fois pour toutes. À partir de l'animal lui-même, ils ne peuvent jamais être déplacés l'un par rapport à l'autre, et c'est pourquoi un animal ne peut jamais être « mauvais », même s'il nous arrive de parler ainsi. Car la malignité exige l'esprit. L'animal ne peut jamais sortir de l'unité propre au degré déterminé de sa nature. Même lorsqu'un animal est « rusé », cette ruse demeure limitée à une voie tout à fait déterminée, dans des circonstances elles-mêmes tout à fait déterminées, et entre alors nécessairement en jeu.

Mais l'homme est cet être qui peut retourner en désarticulation la constitution de sa propre essence, l'articulation de l'Être de son Dasein. Il se tient dans l'articulation de son Être de telle manière qu'il dispose de cette articulation et de son ajointement d'une manière tout à fait déterminée. C'est pourquoi demeure réservé

à l'homme ce privilège douteux de pouvoir descendre au-dessous de l'animal, tandis que l'animal est incapable d'un renversement des principes. Et il en est incapable parce que la tendance du fond ne parvient jamais chez lui dans la clarté du se-savoir-soi-même — parce que le fond, en lui, n'atteint ni la profondeur la plus intime du désir ni l'étendue la plus haute de l'esprit.

Ainsi le fond du mal réside-t-il dans la volonté originaire devenue manifeste du premier fond. Le mal a son fond dans le fond indépendant de Dieu et n'est rien d'autre que celui-ci. Il est ce fond en tant que volonté originaire du soi, sortie jusqu'au soi séparé de l'esprit créé et venue prendre la place de la volonté universelle. Non seulement il y a dans le mal quelque chose de positif, mais ce qu'il y a de plus positif dans la nature elle-même, le vouloir-se-vouloir-soi-même du fond, « est » ici le négatif, « est » comme négation sous la figure du mal.

Ce n'est pas la finitude comme telle qui constitue le mal, mais la finitude élevée jusqu'à la domination de la recherche-de-soi. Mais cette élévation n'est possible que comme spirituelle ; c'est pourquoi le mal appartient au domaine de domination de l'esprit et de l'histoire.

Schelling donne encore à son exposition de l'origine essentielle du mal un relief plus tranché par une discussion ajoutée des « autres explications » du mal, en particulier de celle de Leibniz (367 sq.). Nous la laisserons ici de côté, parce que, d'une part, l'essentiel de cette critique devient compréhensible à partir de ce qui vient d'être positivement exposé et que, d'autre part, une discussion plus précise de la confrontation avec Leibniz exigerait que nous fassions parler la philosophie leibnizienne à partir de sa position métaphysique fondamentale correspondante ; cela n'est cependant pas possible dans le cadre de cette interprétation.

Relativement à toute la première section, mais aussi à toutes celles qui suivent, une remarque demeure cependant nécessaire.

b) Ontologie et éthique chrétienne.

Le péché comme mal interprété chrétiennement

Schelling appelle (366) la maladie « la véritable image opposée du mal ou du péché ». Il identifie donc le mal au péché. Mais le « péché » ne peut être déterminé théologiquement qu'à l'intérieur de la théologie dogmatique chrétienne. Le « péché » n'a de sens et de vérité que dans le domaine de la foi chrétienne et de sa grâce.

Cette identification du péché et du mal peut donc signifier : soit que Schelling sécularise le concept théologique dogmatique du péché en un concept philosophique, soit qu'inversement il oriente malgré tout, au fond, toute la question du mal vers la

dogmatique chrétienne. Aucune de ces deux interprétations, prise isolément, ne rendrait compte de la véritable situation, parce que chez Schelling les deux s'entremêlent effectivement : une sécularisation du concept théologique du péché et une christianisation du concept métaphysique du mal.

Mais cette orientation de la pensée ne caractérise pas seulement le traité de Schelling sur la liberté ; elle caractérise toute sa philosophie, et non seulement la sienne, mais celle de l'idéalisme allemand tout entier, particulièrement celle de Hegel. Ce fait historique, qui domine la philosophie occidentale depuis le commencement des Temps modernes, continuera à la dominer jusqu'à la fin de cette époque et au-delà.

Il ne s'agit pas ici de quelconques inclinations « théologiques » de penseurs particuliers — il ne s'agit pas du fait que Schelling et Hegel furent d'abord théologiens —, mais du fait que l'histoire de l'Europe est déterminée

par le christianisme et le demeure, même si celui-ci devait avoir perdu sa puissance. C'est pourquoi une époque postchrétienne est quelque chose d'essentiellement différent d'une époque préchrétienne. Et si l'on veut appeler païen ce qui est non chrétien, alors paganisme et paganisme sont fondamentalement différents — si tant est que l'on puisse parler de paganisme. Car le paganisme est un concept chrétien, tout comme le péché.

Nous pouvons aussi peu, en philosophie, retourner d'un bond à la philosophie grecque que nous ne pouvons supprimer d'un décret l'entrée du christianisme dans l'histoire occidentale et, avec elle, dans la philosophie. Il ne reste qu'une possibilité : transformer l'histoire, c'est-à-dire accomplir véritablement la nécessité cachée de l'histoire, jusque dans laquelle ni le savoir ni l'action ne peuvent descendre ; et la transformation véritablement accomplie est l'essence du créateur.

Car le grand commencement de la philosophie occidentale ne vint pas davantage du néant ; il devint grand parce qu'il eut à surmonter son opposition la plus grande, le mythique en général et l'asiatique en particulier, c'est-à-dire à les faire entrer dans l'articulation d'une vérité de l'Être, et parce qu'il en fut capable.

C'est pourquoi témoignerait d'une faible compréhension de la question, et demeurerait surtout entièrement stérile, le fait de se débarrasser du traité de Schelling sur la liberté en disant que Schelling y tombe dans une fausse théologisation. Il est certain qu'à partir du traité sur la liberté, Schelling fait intervenir toujours plus fortement la positivité du christianisme dans son point de départ — mais cela ne décide encore rien de l'essence et de la signification de sa pensée métaphysique, parce que celle-ci n'est pas encore saisie de cette manière, mais demeure insaisissable.

À propos de l'identification schellingienne du mal et du péché, il faut cependant dire ceci : le péché est le mal interprété chrétiennement, et cela de telle manière que, dans cette interprétation, l'essence du mal apparaît plus nettement à la lumière selon une orientation tout à fait déterminée. Mais le mal n'est pas seulement péché et n'est pas compréhensible seulement comme péché.

Dans la mesure où notre interprétation vise la véritable question métaphysique fondamentale de l'Être, nous ne mettrons pas en question le mal sous la figure du péché, mais nous le discuterons en regard de l'essence et de la vérité de l'Être. Par là est indirectement indiqué que le domaine de l'éthique ne suffit pas à comprendre le mal ; éthique et morale ne concernent plutôt qu'une législation relative à un comportement envers le mal, au sens de son dépassement et de son rejet, ou bien de sa minimisation.

Cette remarque est importante pour mesurer correctement sous quel rapport notre interprétation est unilatérale, et cela consciemment unilatérale en direction du côté principal de la philosophie : la question de l'Être.

Avec l'exposition de l'origine essentielle du mal, rien n'est encore dit de sa réalité sous la figure de l'être-libre de l'homme. Et rien ne peut encore en être dit immédiatement avant que l'on ait compris comment le mal, comme principe incontestablement universel et partout en lutte avec le bien, a pu faire irruption hors de la création. L'examen de cette question sera donné dans ce que nous délimitons comme la section principale.

LE HORS-FOND IDOLIQUE



AVANT-PROPOS

LE FAUX FILET

LE HORS-FOND COMME PROJECTION DU FOND

Le caractère idolique du hors-fond ne tient pas simplement à ce qu'il constituerait une représentation fausse du fond. Une telle interprétation demeurerait trop extérieure au problème. Elle supposerait qu'un fond véritable puisse être opposé à un faux fond et que l'erreur consiste seulement à prendre l'un pour l'autre. Or ce qui est en jeu est plus radical : le hors-fond devient idolique lorsque, dans le retrait même du fond, demeure la croyance que ce qui s'est retiré pourrait encore exercer sa fonction de fond.

L'image du filet permet de rendre sensible cette ambiguïté.

Un homme tombe entre deux falaises. Aucun sol ne se trouve immédiatement sous lui. La chute est effective et

le vertige ne peut plus être conjuré par la proximité d'un appui. Pourtant, à mi-hauteur, un filet est tendu entre les deux parois. Celui qui tombe peut alors croire que sa chute ne sera pas menée jusqu'à son terme. Quelque chose demeure entre lui et le vide. Le fond a disparu, mais une structure semble encore capable d'en remplir la fonction : recevoir, retenir, arrêter la chute.

Le filet représente ainsi beaucoup plus qu'un dispositif de sécurité. Il matérialise la persistance de la fonction du fond dans son retrait.

Le sol n'est plus là, mais quelque chose semble pouvoir en tenir lieu. Le *Grund* s'est retiré, mais l'*Ab-grund* demeure encore pensé à partir de la possibilité que ce retrait ne soit pas absolument destituant. Ce qui s'est retiré paraît rester disponible en réserve, comme si le fond pouvait, au moment décisif, se déployer de nouveau sous celui qui tombe.

Le hors-fond demeure alors secrètement habité par une promesse de fond.

C'est précisément cette promesse qui est idolique.

L'idole ne doit donc pas être comprise seulement comme une présence excessive à laquelle serait attribuée une puissance qu'elle ne possède pas. Elle peut également

naître du retrait. Quelque chose n'est plus présent et pourtant son absence continue d'organiser l'attente. Ce qui s'est retiré conserve, dans la représentation, la puissance de revenir, de soutenir, de recueillir. L'absence elle-même devient le lieu où se projette la fonction de ce qui n'est plus là.

Ainsi compris, le hors-fond idolique ne nie pas véritablement le fond. Il croit encore au fond depuis son absence.

Il affirme le retrait tout en conservant l'espérance d'une restitution. Le fond n'est plus disponible comme assise présente, mais sa fonction reste projetée sur ce qui demeure après son retrait. L'*Ab-grund* risque alors de devenir moins la destitution du *Grund* que sa présence différée : le fond absent continuerait à déterminer ce qui arrive parce que son retrait pourrait toujours être interprété comme une autre manière de demeurer.

Le filet donne une figure particulièrement précise à cette ambiguïté. S'il était parfaitement tendu entre les falaises, s'il était solidement fixé et capable d'arrêter effectivement la chute, il ne serait pas véritablement un hors-fond. Il constituerait simplement un fond de substitution. Le sol aurait disparu, mais une autre

structure aurait repris sa fonction. La métaphysique du fond serait intacte : seul le matériau de l'assise aurait changé.

Il faut donc que le filet soit un faux filet.

L'un de ses liens est détaché. Il pend vers le vide. Le filet existe ; il est visible ; il possède encore la forme générale de ce qui devrait retenir. Mais il ne peut plus accomplir avec certitude la fonction que celui qui tombe lui attribue. Il présente l'apparence de la sécurité sans pouvoir en garantir l'effectivité.

Ce détail est essentiel. Le caractère idolique ne réside pas dans l'inexistence du filet. Une illusion absolue serait philosophiquement moins intéressante : il suffirait de découvrir qu'il n'y avait rien. Le faux filet, au contraire, est réellement là. Ce qui est faux n'est pas nécessairement son existence, mais la fonction de fond qui lui est prêtée.

L'idole procède ainsi d'une projection.

Celui qui tombe ne rencontre pas seulement ce qui est là ; il projette sur ce qu'il rencontre son exigence d'être retenu. Parce que le vertige rend insupportable l'absence de garantie, le regard transforme une structure incertaine en promesse d'appui. Le filet reçoit une

puissance qu'il ne possède pas par lui-même : celle de conjurer la chute.

Le hors-fond idolique devient alors un miroir.

Il paraît offrir à celui qui tombe quelque chose d'extérieur à lui qui pourrait le sauver de son vertige. Mais ce qu'il lui renvoie est précisément son propre désir de sécurité. La promesse qu'il croit apercevoir dans le hors-fond est la projection de son refus de la chute. L'idole ne supprime donc pas le vertige ; elle l'intériorise, puis le renvoie sous la forme d'une assurance imaginaire.

C'est pourquoi le faux filet n'abolit pas la chute.

Il la dissimule momentanément sous la croyance qu'elle possède encore un terme susceptible de la retenir.

L'ambiguïté du hors-fond apparaît alors dans toute sa force. D'un côté, le fond s'est effectivement retiré. Il n'est plus possible de se tenir sur lui comme sur une assise immédiatement disponible. De l'autre, la pensée continue à demander au retrait lui-même de garantir qu'elle ne sera pas abandonnée à ce qui advient sans fondement. Elle veut que le retrait conserve quelque chose de ce qu'il retire.

Elle accepte l'*Ab-grund* à condition qu'il demeure encore secrètement *Grund*.

Le geste paraît radical puisqu'il consent au retrait du fond. Mais il ne l'est qu'en apparence si ce retrait reste pensé comme une modalité du fond lui-même. Tant que le fond demeure la référence à partir de laquelle son absence est comprise, la pensée n'est pas véritablement sortie de sa structure. Elle a seulement déplacé la garantie de la présence vers le retrait.

Le fond n'est plus sous les pieds.

Il est désormais attendu dans le filet.

C'est pourquoi le qualificatif d'« idolique » ne constitue pas ici une condamnation morale. Il désigne une structure de pensée : la transformation du retrait en promesse de restitution. Ce qui a été retiré continue à être investi de la puissance de revenir ; ce qui ne fonde plus continue à être regardé comme ce qui pourrait à nouveau faire fond.

La radicalité du hors-fond exige au contraire que cette promesse soit abandonnée.

Mais cet abandon ne doit surtout pas conduire à rechercher un autre filet.

C'est ici que le maillage mouvant des failles doit être distingué avec la plus grande rigueur du faux filet. La proximité des deux images pourrait être trompeuse. Un maillage ressemble formellement à un filet : dans les deux cas, des lignes se croisent, des intervalles apparaissent, une structure semble se dessiner. Il serait dès lors tentant de considérer le tissage des failles comme un filet plus authentique, plus souple ou plus originaire que celui qui vient d'être récusé.

Ce serait manquer entièrement le déplacement.

Le maillage des failles n'est pas là pour retenir celui qui tombe.

Il ne promet aucune sécurité. Il n'assure aucun sol de remplacement. Il ne garantit pas qu'une chute trouvera son terme, qu'une forme sera conservée, qu'une singularité sera sauvée ou qu'un ordre émergera du mouvement. S'il remplissait une telle fonction, il redeviendrait immédiatement un fond.

La faille ne retient pas. Elle autorise.

Cette différence sépare radicalement le filet idolique du maillage mouvant. Le filet est investi d'une fonction téléologique : il est là pour arrêter la chute. Sa signification lui vient de la fin qui lui est attribuée. La

faille, au contraire, n'est orientée vers aucun résultat. Elle ouvre un écart dans lequel quelque chose peut advenir, sans déterminer ce qui adviendra et sans garantir que ce qui advient sera préservé.

Le faux filet appartient encore à la logique du salut. Le maillage des failles appartient à celle du possible.

Le premier répond à la chute en promettant une retenue. Le second ne répond pas à la chute ; il déplace la structure même dans laquelle chute et fond étaient opposés. Il ne demande plus ce qui nous retiendra lorsque le sol disparaîtra. Il demande ce qui devient pensable lorsque l'exigence d'être retenu cesse d'organiser notre rapport à ce qui advient.

Le vertige acquiert alors une autre portée.

Il ne désigne plus seulement la peur de tomber vers un fond devenu inaccessible. Il manifeste l'instabilité de toute configuration qui prétendrait se constituer en assise définitive. Le véritable déplacement ne consiste donc pas à trouver ce qui pourrait arrêter la chute, mais à cesser de penser l'ouverture depuis l'alternative entre tomber et être retenu.

Le maillage mouvant des failles ne supprime pas le vertige. Il le délivre de l'idole.

Dès lors, le fond peut cesser d'être recherché sous la forme d'une garantie présente, retirée ou susceptible de revenir. Ce que le fond prétendait assurer, la possibilité des formes, de leurs différences, de leurs relations et de leurs transformations, n'a plus besoin d'être confié à quelque chose qui les précéderait et les soutiendrait.

La faille suffit comme ouverture, précisément parce qu'elle ne suffit jamais comme fondement.

Elle autorise sans garantir. Elle ouvre sans recueillir. Elle laisse advenir sans destiner.

Le faux filet révèle ainsi rétrospectivement ce qui devait être abandonné pour que le passage du hors-fond à la faille devienne possible. Il fallait renoncer non seulement au fond, mais à la croyance qu'un fond retiré pourrait encore nous attendre quelque part dans le retrait.

Car aussi longtemps que demeure cette croyance, la chute reste secrètement mesurée par ce qui devrait l'arrêter.

Le hors-fond idolique est cette dernière assurance : le *Grund* s'est retiré, mais quelque chose en lui pourrait encore se retendre sous nos pas. Le lien rompu du filet détruit cette assurance. Il ne dit pas qu'il n'y a rien. Il dit

quelque chose de plus difficile : ce qui est là ne nous garantit rien.

Et c'est peut-être seulement à partir de cette absence de garantie que le possible peut véritablement être pensé comme possible. Non comme ce qu'un fond rend possible, non comme ce qu'un retrait conserve en réserve, mais comme ce qui peut advenir parce qu'aucun fond ne l'a préalablement destiné.

Le filet était la dernière image du fond. La faille commence lorsque nous cessons d'attendre qu'il nous retienne.

DU VERTIGE



DU VERTIGE

Nous arrivons à un point où l'on comprend que continuer ne signifie plus produire davantage dans le même espace, ni même approfondir ce que l'on a déjà conquis, mais déplacer le sol lui-même. Il y a d'abord eu la chute, l'abîme, la nuit, l'effondrement, la parole détruite, la faille, la case vide, la veille, l'Ouvert. Chaque figure a ouvert, chacune a permis de demeurer malgré tout, de tenir, de rendre habitable ce qui semblait ne plus l'être. Même lorsque la remontée restait impossible, même lorsque la joie ne pouvait être que tragique, quelque chose demeurait comme une ligne d'orientation. On descendait, mais on descendait encore selon une verticalité. On traversait, mais on traversait encore dans une tension. On se tenait dans la faille, mais la faille restait un lieu. Et l'Ouvert lui-même, fût-il rare et fragile, respirait comme un champ où l'on pouvait au moins apprendre à écouter.

Or, à présent, ce qui se dessine n'est pas une intensification de ces figures, comme si l'on cherchait un abîme plus profond, une nuit plus dense, une parole plus effondrée. Ce qui se dessine est un changement de

régime. La radicalisation n'ajoute pas : elle retire. Elle ne creuse pas : elle suspend la possibilité même d'appeler cela un creusement. Ce n'est plus la profondeur qui est en jeu, mais l'effacement de la profondeur comme forme. L'abîme, quel qu'il soit, suppose encore un bas et un haut, une chute possible, un fond, même si ce fond demeure inaccessible. L'abîme appartient encore à la verticalité. Il effraie parce qu'il attire vers un bas, parce qu'il promet une fin, un heurt, une disparition mesurable. Le sans-fond, lui, retire la verticalité. Il n'est pas un abîme plus profond : il est l'entre-deux, la zone de suspension où il n'y a plus ni bas ni haut, plus même de direction. Il n'y a pas un fond qui manque : il n'y a plus de plan de référence à partir duquel dire "fond". C'est le vide par excellence, non parce qu'il serait immense, mais parce qu'il retire toute métrique, toute orientation, toute possibilité de mesurer, d'évaluer, d'interpréter.

C'est ici que le mot vertige surgit, non comme synonyme de peur du vide, mais comme expérience de cette suspension. Le vertige n'est pas d'abord la peur. Il n'est pas la réaction d'un être qui craint de tomber. Il est l'attirance vers le vide précisément en tant que ce vide suspend la peur elle-même. Dans l'abîme, la peur existe encore : elle s'accroche au bord, elle cherche une prise,

elle veut éviter la chute. Dans le sans-fond, la peur n'a plus d'objet stable, et c'est peut-être cela qui attire : non pas l'idée de se détruire, non pas le désir de tomber, mais la possibilité que se défasse enfin le mécanisme défensif, la crispation, l'obsession du sol. Le vertige, alors, devient un désarmement. Il ne conduit pas vers la mort, mais vers une déliaison : déliaison du sol, déliaison de l'orientation, déliaison de la peur qui organisait jusqu'ici notre rapport au vide. Ce n'est plus "j'ai peur du vide", mais "le vide suspend ma peur" et, par cette suspension, me retire le besoin d'être tenu.

On comprend alors pourquoi nous sommes au seuil d'un chemin plus téméraire que tous les précédents. Un seuil n'est pas ici un portique qui ouvrirait sur un champ habitable, sur une demeure nouvelle, sur une forme encore possible de veille. C'est un seuil sans promesse. Il ne garantit plus un lieu. Il peut ouvrir sur l'absence même de lieu. Il exige un courage plus nu que celui de descendre dans l'abîme ou de veiller dans la nuit, parce qu'il exige d'accepter une zone où la tenue elle-même devient incertaine. Jusqu'ici, même dans l'effondrement, une forme de tenue persistait. On pouvait encore parler de fidélité, de demeure, d'Ouvert, de devenir d'Esprit, même si tout cela devait être compris comme

asymptotique, jamais accompli, toujours en fuite. La radicalisation extrême consiste justement à suspendre cette téléologie, même tragique. Non pas nier l'Ouvert, ni renoncer à la veille, ni mépriser la fidélité, mais refuser qu'ils deviennent un nouveau sol, un nouvel édifice, un cadre structurant qui finirait par organiser la pensée comme un système. Là se joue la vraie exigence : ouvrir des brèches non seulement dans le monde, mais dans nos propres lignes de force, empêcher que ce qui a été conquis ne devienne une architecture, empêcher que la cohérence ne se change en doctrine.

Car c'est là le danger silencieux de toute œuvre qui se prolonge. Au début, tout est rupture, surprise, surgissement. Puis des lignes de force apparaissent, inévitables parce qu'une nécessité intérieure traverse la totalité du travail. Mais si l'on n'y prend garde, ces lignes de force cessent d'être des tensions vivantes et deviennent une grammaire. Les nouveaux textes, alors, ne font plus qu'illustrer ce qui est déjà là : ils approfondissent, ils nuancent, ils déploient, mais ils ne déplacent plus. Et c'est exactement ce que tu refuses. Continuer ne peut pas signifier répéter, ni même affirmer. Continuer doit signifier désaxer. Non pas ajouter des

pierres à l'édifice, mais ouvrir de nouvelles fissures dans la tentation d'édifice.

Le sans-fond et le vertige sont, dans cette perspective, une brèche radicale parce qu'ils touchent les conditions mêmes du champ. Ils ne proposent pas une nouvelle figure à intégrer à la constellation déjà existante ; ils menacent de rendre inopérantes les catégories par lesquelles la constellation se tenait. Ils retirent l'orientation. Ils suspendent la verticalité. Ils mettent en question la possibilité même de demeurer. Ils déplacent la parole vers une zone où la parole ne peut plus s'appuyer sur la tension tragique comme sur une forme d'héroïsme, ni sur la remontée comme sur un horizon, ni même sur la joie tragique comme sur un lieu intérieur. Ils exigent une parole qui accepte d'être suspendue. Une parole non défensive. Une parole qui ne cherche plus à reconduire immédiatement l'expérience vers une figure d'habitation. Une parole qui consent à frôler ce point où la pensée ne sait plus où se tenir.

Ce n'est pas une fascination morbide, ni un goût de l'extrême pour l'extrême. C'est une exigence de non-fixation. La radicalisation extrême a ceci de précieux qu'elle empêche la pensée de se refermer sur ses propres conquêtes. Elle empêche que le tragique, l'Ouvert, la

faillie, la veille, le devenir d'Esprit, deviennent à leur tour des "sols" nouveaux, des certitudes nocturnes, des systèmes déguisés. Elle réintroduit l'incertitude là où la cohérence commençait à faire édifice. Elle rappelle que l'œuvre n'est pas un monument, mais une traversée. Et qu'une traversée, si elle veut rester vraie, doit parfois accepter de perdre jusqu'à l'idée de direction.

Nous voici donc au seuil d'un chemin plus téméraire parce qu'il ne promet pas un lieu où arriver. Il promet seulement une exposition : exposition au sans-fond, exposition au vertige comme attirance vers la suspension de la peur, exposition à une parole qui n'a plus d'assise. Ce seuil n'est pas la négation de ce qui a été fait ; il en est la conséquence, la nécessité interne, le point où l'œuvre, pour ne pas devenir système, doit consentir à se désaxer elle-même. Continuer, ici, ne signifie pas prolonger. Continuer signifie ouvrir encore, plus radicalement : ouvrir la brèche dans la brèche, afin que le champ demeure un champ, et non un cadre.

Le vertige, dans son surgissement premier, est une épreuve de la chute. Il ne consiste pas d'abord en une chute effective, mais en l'expérience anticipée de sa possibilité. Le corps se tend, le regard vacille, l'équilibre se défait, comme si l'être se trouvait au bord d'un bas qui

l'attend. Or cette configuration demeure liée à une architecture verticale. Il n'y a de vertige de la chute qu'à la condition qu'un fond soit présumé, fût-il seulement imaginé. Tomber suppose toujours un lieu où l'on tombe, un terme, une destination, un bas vers lequel l'effroi se polarise.

Lorsque le sans-fond se laisse pressentir, cette polarité commence à se désagréger. La peur de tomber perd son objet, parce que la chute elle-même ne peut plus être pensée de la même manière. Tomber où, s'il n'y a pas de fond ? Là où l'imaginaire de la chute exige un terme, le sans-fond retire précisément le terme. Mais l'expérience vertigineuse ne disparaît pas pour autant : elle se métamorphose. Elle cesse d'être principalement l'épreuve d'une chute possible et devient une attirance vers ce qui ne présente plus la forme d'un gouffre, mais celle d'une suspension sans base. Le vertige ne renvoie plus prioritairement à la menace d'un bas, mais à l'appel d'une ouverture qui ne se laisse pas rapporter à la profondeur.

Cette métamorphose délie. Elle ne consiste pas à se rassurer, ni à retrouver un sol plus sûr, mais à voir se défaire la structure même qui rendait la peur opérante. Le vide n'est plus vécu comme un bas où l'on s'écraserait

; il se donne comme absence de fond, c'est-à-dire comme retrait de tout terme. Le corps peut rester saisi, la pensée désaxée, le regard privé de point fixe, mais l'affect n'est plus uniquement défensif. Il ne s'agit plus de lutter contre une chute imminente, mais de consentir à la suspension, à une ouverture qui ne promet aucune assise et n'en réclame pas.

Le vertige devient alors une expérience d'orientation paradoxale. Il n'oriente plus vers un centre, ni vers un fond à atteindre ou à éviter, mais vers l'absence de centre et l'absence de base. Il ne cherche plus à se refermer en explication, ni à se calmer par une clôture. Il expose à une ouverture sans destination, et c'est en cela qu'il transforme le rapport à la peur : non en la supprimant par apaisement, mais en désactivant le cadre vertical qui la rendait nécessaire.

Une telle métamorphose n'est ni stable ni acquise. Elle peut coexister avec la forme ancienne du vertige, celle où la chute se réimagine et où le besoin d'un fond se réactive. Elle relève plutôt d'une oscillation, d'un seuil mobile : entre l'ancienne logique de la chute et l'émergence d'une attirance vers le sans-fond. Dans cette oscillation se joue une mutation décisive : ne plus chercher immédiatement à combler l'ouverture, ne plus

exiger un terme, et tenir, fût-ce brièvement, dans la suspension même.

La stabilité qui se cherche dans le vertige comme attirance vers le sans-fond ne peut pas être comprise comme une stabilité d'assise. Elle n'est pas la découverte d'un sol, ni la fixation d'un point où se reposer, puisque le sans-fond ne fournit par définition aucun fond, aucune base, aucun terme. Ce qui est visé n'est donc pas l'arrêt du vacillement par un appui retrouvé, mais l'émergence d'une tenue possible dans l'absence d'appui.

Le vertige, dans sa forme première, est lié à l'épreuve anticipée de la chute. Même lorsqu'aucune chute n'a lieu, l'expérience s'organise autour d'une possibilité imaginée : il pourrait y avoir un bas, un terme, un lieu où l'on tomberait. Cette polarité suffit à déclencher la crispation, l'appel au point fixe, la demande de repères. L'instabilité n'est pas seulement dans l'ouverture ; elle vient aussi de la résistance à l'ouverture, du mouvement par lequel l'être cherche à se ressaisir, à retrouver une orientation, à reconquérir une sécurité.

Lorsque le sans-fond se laisse pressentir, cette polarité se défait. La chute perd son objet, parce que « tomber » suppose un terme, et que le sans-fond retire précisément

le terme. Le vertige ne disparaît pas, mais il change de nature. Il n'est plus dominé par la peur d'un bas, il devient attirance vers une ouverture qui ne se laisse pas convertir en profondeur. La désorientation demeure, mais elle cesse d'être uniquement défensive. Le corps peut rester saisi, la pensée décentrée, le regard privé de point fixe, toutefois l'expérience n'est plus exclusivement traversée par l'exigence de reconstituer un fond.

C'est là que se forme une stabilité paradoxale. Elle ne consiste pas à supprimer l'ébranlement, mais à rendre l'ébranlement habitable sans le résoudre. Elle n'est pas la fin du vertige ; elle est la transformation du rapport au vertige. Il ne s'agit plus de combattre la suspension, mais de consentir à ce qu'elle demeure suspension, sans demander qu'elle devienne assise. Ce qui se stabilise alors, ce n'est pas un monde rendu solide, mais une capacité intérieure à soutenir l'absence de solidité sans se disloquer.

Cette stabilité se reconnaît à un signe : le besoin d'appui se desserre. Non pas parce qu'un appui a été trouvé, mais parce que l'exigence d'en trouver un se relâche. Le vertige, devenu attirance, désamorce la logique de la chute et, avec elle, la compulsion de se fixer. La tenue qui apparaît est une tenue sans fondation, sans garantie,

sans terme. Elle ne repose sur rien, au sens où elle ne dépend d'aucune certitude ; elle consiste simplement à pouvoir demeurer, fût-ce par intermittence, dans l'ouverture sans vouloir la combler.

Une telle stabilité n'est ni acquise ni continue. Elle oscille, elle se perd, elle revient. Elle coexiste souvent avec l'ancienne logique du vertige, celle qui réintroduit la chute et réclame un fond. Mais lorsqu'elle surgit, elle marque une métamorphose décisive : l'expérience du sans-fond ne se présente plus comme une menace qu'il faudrait conjurer, mais comme une ouverture vers laquelle il devient possible de se laisser attirer, sans que cette attirance exige un point d'arrêt.

Une relecture possible de la Genèse consiste à entendre la chute non seulement comme transgression et sanction, mais comme basculement de régime ontologique, c'est-à-dire comme transformation du rapport au monde. Dans le paradis, l'existence se donne sous le signe de l'immédiateté. Il n'y a pas encore de distance habitée, pas de résistance éprouvée comme telle, pas de médiation nécessaire entre l'être et la vie. Le lieu n'est pas un sol au sens fort, il est une coïncidence. Le monde est ajusté sans effort, et l'homme y est porté sans avoir à rencontrer ce qui le porte. Tant que cette

immédiateté demeure, le fond n'apparaît pas comme fond, car il n'est pas interrogé, pas éprouvé, pas conquis.

La chute introduit l'épreuve du fond et, avec elle, une déchéance au sens précis d'une perte de hauteur ontologique. Ce qui se perd n'est pas simplement un état heureux, mais une proximité et une transparence. L'existence devient pesante, finie, mortelle, et le récit biblique le marque par l'insistance sur la terre, la poussière, le travail, la sueur, le retour inéluctable à ce qui se défait. La précipitation dans le fond signifie alors assignation à la finitude et à la matérialité, non comme simple dégradation morale, mais comme entrée dans une condition où la vie ne se donne plus sans contrainte. Toutefois, cette déchéance n'est pas anéantissement. Le fond n'est pas le néant. Il est un sol, dur et résistant, où une existence demeure possible, mais au prix d'une nouvelle forme d'habitation.

LA CHUTE COMME OUVERTURE A LA MÉDIATÉTÉ

C'est ici que la chute apparaît simultanément comme ouverture à la médiateté. Le sol, après la chute, n'est plus une portance silencieuse, mais une résistance qui oblige à passer par lui. Il devient médiation entre l'homme et la vie. Il faut travailler, transformer, attendre, semer avant de récolter. Une distance temporelle se creuse entre le besoin et sa satisfaction, entre le désir et son accomplissement, entre l'élan et son terme. Le monde cesse d'être donné dans la coïncidence et devient le lieu d'un passage, d'un détour, d'un effort. Cette médiateté n'affecte pas seulement la subsistance ; elle reconfigure aussi le regard, la relation et le langage. La nudité soudain aperçue, la honte, la conscience de soi indiquent qu'un écart s'est introduit entre être et apparaître. L'existence devient indirecte, réfléchie, exposée à la distance.

Ainsi, la chute se laisse comprendre comme une double opération. Elle est déchéance en tant qu'elle retire l'immédiateté et la légèreté d'un monde sans écart. Elle est naissance en tant qu'elle institue la médiation, c'est-à-dire la possibilité même d'une histoire, d'une culture,

d'un travail, d'un langage qui ne se contente plus de coïncider avec le donné, mais doit composer avec ce qui résiste. La Genèse peut alors être lue comme le récit du passage d'une innocence portée à une habitation laborieuse, tragique et réelle, où le sol n'est plus un paradis, mais la condition même d'un monde désormais vécu à distance.

La médiation introduite par le fond-sol n'est pas une médiation abstraite ; elle se déploie selon plusieurs axes qui, ensemble, redéfinissent la condition humaine après la chute. Le sol ne s'interpose pas entre l'homme et une seule réalité déterminée, mais entre l'homme et l'ensemble de ce qui, auparavant, se donnait sans distance.

D'abord, le sol devient médiation entre l'homme et la vie elle-même. Là où la subsistance était immédiate, elle passe désormais par le travail, par l'effort, par le temps. Il faut cultiver, transformer, attendre. La vie n'est plus reçue dans la transparence d'un don continu ; elle est obtenue à travers une résistance. Le sol est ce qui oblige à passer par une transformation du monde pour que la

vie soit possible. Il introduit un détour là où il y avait coïncidence.

Mais cette médiation déborde la simple subsistance. Elle s'installe aussi entre l'homme et le monde. Le monde n'est plus un milieu ajusté, il devient un espace à habiter, à déchiffrer, à parcourir. Le sol marque l'apparition d'une extériorité : l'homme n'est plus immergé, il est posé face à ce qui lui fait face. Le réel n'est plus prolongement immédiat de l'être ; il devient ce avec quoi il faut composer.

Le sol introduit également une médiation entre l'homme et lui-même. La conscience de la nudité, la honte, la réflexivité naissante signalent qu'un écart s'est ouvert dans l'expérience de soi. L'homme ne se vit plus dans l'évidence de son être ; il se perçoit, se juge, se cache. Le fond terrestre, en assignant à la finitude et à la mortalité, rend possible cette distance intérieure. L'homme devient à lui-même une question.

Une autre médiation surgit encore entre l'homme et le temps. Dans l'immédiateté paradisiaque, il n'y avait pas de délai vécu, pas d'attente structurante. Avec le sol travaillé apparaissent les saisons, la croissance, l'anticipation, la mémoire. Le temps cesse d'être pure

continuité et devient intervalle. Le fond-sol est ainsi ce qui temporalise l'existence, ce qui introduit la durée comme passage obligé.

Enfin, la médiation s'étend à la relation entre l'homme et le divin. La proximité immédiate cède la place à une relation indirecte, médiatisée par des gestes, des rites, des paroles, des alliances. L'accès n'est plus donné ; il doit être cherché, traversé, interprété. La distance n'est pas seulement géographique ou cosmique, elle est existentielle.

Ainsi, lorsque le fond-sol apparaît, il ne se contente pas d'être un lieu où l'homme tombe ; il devient l'instance médiatrice entre l'homme et tout ce qui constitue désormais son horizon : la vie, le monde, lui-même, le temps, et la relation au divin. La chute ne fait pas seulement perdre l'immédiateté ; elle institue un régime de passage obligé. Rien ne se donne plus sans traversée. Le sol est ce par quoi toute relation doit désormais passer, non comme obstacle pur, mais comme épaisseur constitutive de l'existence humaine.

Le vertige, dans son acception courante, est peur de la chute. Or cette peur ne s'éprouve pas dans le contact avec le fond, mais dans une relation à distance. Elle

suppose une médiation perceptive et existentielle : le vide. Celui qui a le vertige ne tombe pas ; il se tient au-dessus, séparé du fond par un intervalle. Ce qui le saisit n'est donc pas le fond lui-même, mais la béance qui le rend pensable comme terme possible. Le vide ouvre une profondeur, institue une distance verticale, et c'est cette distance qui rend la chute imaginable, anticipable, éprouvable sans qu'elle ait lieu.

Sans vide, il n'y aurait pas de vertige. S'il n'y avait pas d'intervalle, il n'y aurait pas d'anticipation, mais seulement l'impact, l'écrasement, la douleur. Le vertige est précisément l'expérience d'une chute médiatisée : non vécue, mais projetée à travers l'espace qui sépare du fond. Le vide joue ainsi le rôle d'un tiers qui inscrit le sujet dans une position instable, suspendue, ni au fond, ni hors du rapport au fond. Il est l'espace où la chute peut être éprouvée comme possibilité et non comme fait.

On peut dès lors comprendre que la peur de la chute est indissociable d'une distance maintenue. Le sujet se trouve pris dans une triangulation : le sujet, le vide, le fond. Le fond apparaît comme terme menaçant ou attirant, mais il n'apparaît ainsi que parce que le vide le met à distance et le rend présent sous la forme d'un possible. La peur ne vient donc pas d'abord du fond, mais

de la distance au fond, distance rendue sensible par la béance elle-même. Le vertige courant n'est pas l'épreuve du fond en tant que tel ; il est l'épreuve de l'intervalle qui expose au fond, c'est-à-dire de la médiation du vide qui ouvre la possibilité de la chute.

Dans le vertige ordinaire, la peur de la chute suppose une structure triangulaire : un sujet, un vide, un fond. Le vide y joue le rôle d'une médiation, parce qu'il est un intervalle qui maintient une distance par rapport au fond et rend la chute pensable comme possibilité. La peur ne naît pas du fond en contact, mais de la distance au fond, distance rendue sensible par la béance elle-même. Tant que cette médiation subsiste, la chute demeure imaginable, et la peur conserve une prise.

Lorsque le vertige se métamorphose en attirance vers le sans-fond, cette structure se défait. Le fond comme terme est retiré, et, par conséquent, le vide cesse d'être ce qui médiatise une distance vers un bas. Il n'y a plus d'intervalle orienté, plus de séparation qui expose à un terme, plus de dispositif dans lequel la chute pourrait se former comme représentation. La peur de la chute se désactive alors non par simple apaisement, mais parce que la chute devient structurellement impensable :

tomber « où » n'a plus de sens dès lors qu'aucun fond n'est visé.

Le sans-fond ne doit donc pas être compris comme le vide, ni comme une substance qui viendrait "remplir" le vide au sens naïf d'un remplacement. Il est plutôt ce qui abolit le vide en tant que médiation. Il retire au vide son statut d'intervalle entre un sujet et un terme, en défaisant la polarité même qui faisait du vide une distance menaçante. De ce fait, ce qui apparaît n'est pas une distance à traverser, mais un milieu de suspension dans lequel il devient possible de se tenir sans être orienté vers un bas. Ce milieu n'est pas une médiation au sens d'un entre-deux reliant deux pôles ; il est une configuration où l'entre-deux cesse d'être un entre-deux, parce que les pôles s'évanouissent.

C'est en ce sens que peut être affirmée une immédiateté. Non pas l'immédiateté d'un sol, puisqu'un sol implique précisément la médiation, la résistance, la distance habitée. L'immédiateté visée ici est d'un autre ordre : elle s'apparente à l'immédiateté du paradis, entendue comme absence de distance constitutive, comme coïncidence sans écart. Le sans-fond ne reconduit pas cette immédiateté en restituant un lieu, mais en supprimant la structure même de la distance orientée qui

soutenait la peur. Là où le vide instituait une séparation vers un terme, le sans-fond installe une suspension sans terme, et c'est pourquoi la peur de la chute perd sa prise.

Dans cette perspective, le sans-fond peut être dit "mise en sûreté" en un sens strict et non consolateur : non parce qu'il offrirait un refuge ou une assise, mais parce qu'il retire à la peur son objet. Il n'y a plus menace de chute, non parce qu'un appui aurait été trouvé, mais parce que le dispositif fond–vide–chute s'est dissous. L'expérience n'est plus gouvernée par l'anticipation d'un bas ; elle devient tenue dans une suspension où la médiation qui rendait le vertige effrayant est abolie.

La chute inaugure un régime de distance. Elle introduit le fond comme terme, le vide comme intervalle, et avec eux la possibilité même de la chute. Dès lors, l'existence se trouve structurée par une médiation : médiation du sol dans l'habitation du monde, médiation du vide dans l'expérience du vertige. La peur de tomber naît à l'intérieur de cette configuration. Elle ne procède pas d'un contact avec le fond, mais de la distance qui en sépare, distance rendue sensible par le vide qui ouvre la profondeur et rend la précipitation pensable.

Le vertige, dans son acception courante, appartient pleinement à ce régime. Il est l'épreuve anticipée d'une chute possible. Le sujet s'y trouve suspendu entre un haut et un bas, exposé à un fond par l'intervalle qui le sépare de lui. Tant que cette structure demeure, la peur conserve sa prise, parce que le fond reste visé comme destination éventuelle.

Lorsque le vertige se métamorphose en attirance vers le sans-fond, ce dispositif se défait. Le fond comme terme s'évanouit, le vide comme médiation orientée perd sa fonction, et la chute cesse d'être pensable comme mouvement vers un bas. La peur ne se résout pas par apaisement, mais par dissolution de l'architecture qui la rendait possible. Tomber n'a plus de sens là où aucun fond ne constitue une destination.

C'est en ce sens que la chute, et la crainte qui l'accompagne, se résolvent dans l'attirance vers l'immédiateté du sans-fond. Non parce qu'une assise plus sûre aurait été trouvée, mais parce que la structure fond–vide–chute est abolie. L'immédiateté qui apparaît n'est pas celle d'un contact avec un sol, mais celle d'une suspension sans intervalle orienté. Il n'y a plus de distance à traverser, plus de bas à redouter, plus de médiation qui expose à la précipitation.

La peur de la chute se défait ainsi comme tension devenue sans objet. Elle appartenait au régime du fond médiatisé ; elle se dissout lorsque l'expérience se déplace vers une ouverture où la chute n'a plus lieu d'être. L'attirance vers le sans-fond ne supprime pas le vertige, mais en transforme la polarité : ce qui était crainte d'un bas devient tenue dans une immédiateté où la logique même de la chute s'est éteinte.

En entrant dans le symbolique, le mouvement décrit par l'expérience du vertige cesse d'être seulement phénoménologique pour devenir narratif et archétypal. La chute y prend une place centrale, non comme simple événement de perte, mais comme pivot. Dans une lecture littérale, la chute expulse du paradis et inaugure irréversiblement le régime du sol, de la distance, de la médiation, de la finitude. Le paradis devient alors un lieu perdu, situé en amont, auquel on ne peut plus accéder autrement que par nostalgie ou par promesse de rédemption. Mais une lecture symbolique permet de déplacer l'accent : la chute ne ferme pas seulement l'accès à l'immédiateté, elle ouvre la possibilité d'une reconfiguration de cette immédiateté, non plus comme origine intacte, mais comme état retrouvé à travers l'épreuve.

La chute, éprouvée dans l'intériorité, institue d'abord la peur. Elle installe une distance, fait apparaître un fond comme terme possible, et, entre le sujet et ce terme, un vide qui fonctionne comme médiation. De cette structure naît la crainte de la chute, et le vertige en est l'épreuve privilégiée : non la chute elle-même, mais l'anticipation de sa possibilité à travers l'intervalle. Le monde devient médiatisé, indirect, soumis à l'écart, exposé à une profondeur où l'on pourrait être précipité. La chute est ainsi perte d'une immédiateté première, perte d'un régime sans distance, et entrée dans une condition où l'existence se tient sous la menace d'un bas.

Or, lorsque cette crainte se métamorphose en attirance vers le sans-fond, quelque chose se résout. La structure qui rendait la chute pensable se défait. Le fond cesse d'être destination, le vide cesse d'être médiation orientée, et la peur perd sa prise parce que son objet s'évanouit. Ce n'est pas un apaisement psychologique qui advient, mais une dissolution architecturale : tomber n'a plus de sens lorsque rien ne constitue un bas. Une forme de mise en sûreté apparaît alors, non fondée sur un appui ni sur une assise, mais sur l'abolition même du dispositif qui exposait à la précipitation. La sûreté ne vient pas d'un

sol retrouvé, mais de la disparition de la chute comme possibilité structurante.

C'est ici que le symbolique opère pleinement. Cette mise en sûreté, qui fait suite à la chute éprouvée dans l'intériorité, peut être lue comme la réouverture du paradis perdu. Non pas le paradis comme lieu antérieur à la chute, non pas l'immédiateté innocente d'avant la fracture, mais un paradis retrouvé sous une autre modalité, dans l'abandon au sans-fond et à son immédiateté. Ce qui était perdu comme origine revient comme expérience seconde. L'immédiateté n'est plus donnée par un monde sans écart ; elle surgit lorsque l'écart cesse d'être menace, lorsque la distance orientée se dissout, lorsque l'anticipation de la chute ne structure plus le rapport à l'ouverture.

Ainsi, la chute apparaît bien comme le pivot. Elle n'est pas seulement expulsion ; elle est passage. Elle institue la peur et, par là même, rend possible sa résolution. Elle introduit la médiation et, par là même, ouvre la voie à une immédiateté qui ne précède plus l'épreuve, mais la traverse. Le paradis originaire ignorait la chute ; le paradis symbolique la porte en lui et la dissout. Le premier était immédiateté naïve ; le second est immédiateté traversée. L'un précède la fracture ; l'autre naît du retournement

intérieur de la fracture. Dans cette perspective, le paradis perdu n'est pas seulement derrière, il est aussi devant, non comme restauration d'un jardin, mais comme mise en sûreté dans une ouverture où la chute n'a plus de sens.

En entrant dans le symbolique, le mouvement décrit par l'expérience du vertige cesse d'être seulement phénoménologique pour devenir narratif et archétypal. La chute y prend une place centrale, non comme simple événement de perte, mais comme pivot. Dans une lecture littérale, la chute expulse du paradis et inaugure irréversiblement le régime du sol, de la distance, de la médiation, de la finitude. Le paradis devient alors un lieu perdu, situé en amont, auquel on ne peut plus accéder autrement que par nostalgie ou par promesse de rédemption. Mais une lecture symbolique permet de déplacer l'accent : la chute ne ferme pas seulement l'accès à l'immédiateté, elle ouvre la possibilité d'une reconfiguration de cette immédiateté, non plus comme origine intacte, mais comme état retrouvé à travers l'épreuve.

La chute, éprouvée dans l'intériorité, institue d'abord la peur. Elle installe une distance, fait apparaître un fond comme terme possible, et, entre le sujet et ce terme, un

vide qui fonctionne comme médiation. De cette structure naît la crainte de la chute, et le vertige en est l'épreuve privilégiée : non la chute elle-même, mais l'anticipation de sa possibilité à travers l'intervalle. Le monde devient médiatisé, indirect, soumis à l'écart, exposé à une profondeur où l'on pourrait être précipité. La chute est ainsi perte d'une immédiateté première, perte d'un régime sans distance, et entrée dans une condition où l'existence se tient sous la menace d'un bas.

Or, lorsque cette crainte se métamorphose en attirance vers le sans-fond, quelque chose se résout. La structure qui rendait la chute pensable se défait. Le fond cesse d'être destination, le vide cesse d'être médiation orientée, et la peur perd sa prise parce que son objet s'évanouit. Ce n'est pas un apaisement psychologique qui advient, mais une dissolution architecturale : tomber n'a plus de sens lorsque rien ne constitue un bas. Une forme de mise en sûreté apparaît alors, non fondée sur un appui ni sur une assise, mais sur l'abolition même du dispositif qui exposait à la précipitation. La sûreté ne vient pas d'un sol retrouvé, mais de la disparition de la chute comme possibilité structurante.

C'est ici que le symbolique opère pleinement. Cette mise en sûreté, qui fait suite à la chute éprouvée dans

l'intériorité, peut être lue comme la réouverture du paradis perdu. Non pas le paradis comme lieu antérieur à la chute, non pas l'immédiateté innocente d'avant la fracture, mais un paradis retrouvé sous une autre modalité, dans l'abandon au sans-fond et à son immédiateté. Ce qui était perdu comme origine revient comme expérience seconde. L'immédiateté n'est plus donnée par un monde sans écart ; elle surgit lorsque l'écart cesse d'être menace, lorsque la distance orientée se dissout, lorsque l'anticipation de la chute ne structure plus le rapport à l'ouverture.

Ainsi, la chute apparaît bien comme le pivot. Elle n'est pas seulement expulsion ; elle est passage. Elle institue la peur et, par là même, rend possible sa résolution. Elle introduit la médiation et, par là même, ouvre la voie à une immédiateté qui ne précède plus l'épreuve, mais la traverse. Le paradis originaire ignorait la chute ; le paradis symbolique la porte en lui et la dissout. Le premier était immédiateté naïve ; le second est immédiateté traversée. L'un précède la fracture ; l'autre naît du retournement intérieur de la fracture. Dans cette perspective, le paradis perdu n'est pas seulement derrière, il est aussi devant, non comme restauration d'un jardin, mais comme mise

en sûreté dans une ouverture où la chute n'a plus de sens.

Le sans-fond, tel qu'il vient d'être posé, ne se contente pas de désamorcer la peur de la chute en abolissant la structure fond–vide–chute ; il produit une conséquence plus radicale encore : il rend impossible toute forme de langage. Il ne s'agit pas d'un simple appauvrissement de la parole, ni d'une inadéquation de la langue à une expérience trop dense, ni même d'une limite du discours conceptuel. Il s'agit d'une impossibilité structurelle. Toute parole, quelle que soit sa forme, suppose une médiation : un écart entre ce qui est vécu et ce qui est dit, une distance entre le sujet et ce dont il parle, une articulation entre des pôles distincts. Même le langage le plus fragmentaire, le plus poétique, le plus elliptique, même le langage polyphonique qui multiplie les voix et feint de dissoudre l'unité du dire, demeure encore un régime d'écarts, de passages, de tensions. Il demeure médiation.

Or le sans-fond, dans l'acception ici travaillée, n'est pas un vide que le langage pourrait encore traverser ou entourer ; il est l'abolition du vide en tant que médiation, la dissolution de toute distance orientée, l'installation d'une zone de suspension où aucun intervalle ne subsiste

comme lieu possible d'un dire. Là où il n'y a plus de médiation, il n'y a plus de place pour la parole, parce que la parole n'est jamais qu'une traversée de l'écart. Le sans-fond retire l'écart. Il ne le réduit pas, il ne le rend pas plus fin ; il le défait. Dès lors, le langage ne peut pas simplement se transformer : il s'éteint comme possibilité.

C'est ici que la parenté du sans-fond avec l'idole devient décisive et permet d'insister sur ce qui subsiste, non comme reste du langage, mais comme seule posture compatible avec l'abolition de toute médiation. L'idole, comprise symboliquement, n'opère pas d'abord en tant qu'image ou représentation ; elle opère en tant que lieu saturé de présence, lieu où la distance se ferme, où l'anticipation de la chute se dissout, où le dispositif même de la peur perd sa prise. Devant l'idole, parler devient déplacé, non parce que la parole serait interdite, mais parce qu'elle reconduirait aussitôt à la médiation, à l'écart, à la structure même que l'idole neutralise. Elle ramènerait la chute, au moins sous la forme d'une distance. Elle réintroduirait l'entre-deux. Elle réinstallerait un "fond" comme terme possible du dire. Ainsi, devant l'idole, la parole n'est pas seulement vaine ; elle est structurellement incongrue.

Le sans-fond, par sa parenté avec l'idole, n'autorise dès lors qu'une seule modalité de rapport au monde : l'oraison silencieuse. Il ne s'agit pas d'un silence ascétique, ni d'un choix spirituel parmi d'autres, ni d'un langage intérieur subtil. Il s'agit d'un silence nécessaire, d'un silence comme conséquence ontologique. L'oraison silencieuse n'est pas une parole diminuée ; elle est ce qui subsiste quand toute parole, quelle qu'elle soit, est rendue impossible par l'absence de médiation. Elle est une adresse sans langage, une présence tournée vers la présence, une tenue qui ne traduit rien, ne commente rien, ne représente rien. Là où la médiation disparaît, l'oraison silencieuse est la forme ultime du rapport : non dire, mais se tenir ; non expliquer, mais demeurer ; non produire du sens, mais consentir à la saturation de l'immédiateté.

C'est pourquoi même la polyphonie, même les voix multiples, même le fragmentaire, même la poésie, se voient ici récusés. Ils appartiennent encore au régime du langage parce qu'ils supposent encore un jeu d'écarts, une circulation, une distance interne. Or le sans-fond retire jusqu'à cette distance minimale. Il ne laisse subsister aucune scène où des voix pourraient se répondre, aucune chambre d'écho, aucune fissure où

l'articulation se logerait. Il laisse seulement l'oraison silencieuse, qui est moins un acte qu'une conséquence : la forme de présence qu'exige, et que produit, la parenté du sans-fond avec l'idole. Là où l'idole et le sans-fond abolissent la chute comme structure, ils abolissent aussi toute parole comme traversée, et ne laissent subsister qu'un silence d'adresse, un silence de veille, un silence qui n'est pas manque, mais immédiateté tenue.

Si le sans-fond abolit toute médiation, il abolit du même coup tout ce qui dépend d'un écart. Le langage, quelle que soit sa forme, disparaît parce qu'il suppose une distance à traverser. Mais la conséquence ne s'arrête pas là. Le devenir lui-même devient impossible, car devenir n'est pas seulement changer : devenir implique une différence interne, une tension, une faille, un intervalle minimal où quelque chose peut passer, se déplacer, se transformer. Là où aucune distance ne subsiste, là où tout est immédiatement donné, rien ne peut véritablement devenir, parce qu'il n'y a plus de place pour la transition, plus de lieu pour la métamorphose.

Dans cette perspective, le sans-fond apparaît comme auto-suffisant. Il n'appelle rien, ne manque de rien, ne reçoit rien, ne laisse rien sortir. Il se boucle sur lui-même. Cette auto-suffisance produit une stabilité qui n'est pas

un apaisement provisoire, mais une stase. La peur est abolie parce que la chute est rendue impensable, mais cette abolition a un prix : elle supprime en même temps l'ouverture où le devenir aurait pu se risquer. Il ne s'agit pas d'une clôture visible, comme un mur dressé, mais d'une impossibilité structurelle de franchissement. Rien n'entre, rien ne sort, rien ne modifie l'ensemble. La mise en sûreté devient une fermeture infranchissable.

C'est pourquoi la parenté du sans-fond avec l'idole se durcit. L'idole, en tant que dispositif symbolique, neutralise l'anticipation de la chute et suspend la peur en stabilisant une présence. Si le sans-fond devient le lieu d'une stabilité absolue où toute distance s'éteint, il prend la forme d'une immunité parfaite. Or une immunité parfaite retire aussi toute altération, toute exposition, toute possibilité de commencement. La sûreté se paie alors d'une immobilité radicale. Ce qui semblait d'abord abolition de la peur devient interdiction du risque, de la traversée, de la transformation.

Ainsi, un sans-fond parfaitement stable finit par installer une clôture sans violence apparente, parce qu'elle ne se manifeste même plus comme fermeture : elle se manifeste comme évidence auto-suffisante. Il abolit le fond redouté comme destination de la chute, mais au

prix d'introduire un autre terme, plus radical encore, où rien ne peut plus advenir.

L'IMMEDIATETE DU SANS-FOND

Une contradiction est apparue et elle n'est pas un accident à corriger trop vite : elle marque un seuil. D'un côté, le sans-fond a été poussé jusqu'à une figure d'immédiateté absolue. En abolissant toute médiation, il abolissait du même coup tout ce qui dépend d'un écart : la peur de la chute disparaissait parce que la chute devenait impensable, mais le langage disparaissait aussi, non seulement dans ses formes conceptuelles ou narratives, mais dans toute forme possible, jusqu'à la polyphonie. L'oraison silencieuse apparaissait alors comme seule posture compatible avec cette absence d'intervalle. Cette immédiateté, saturée et auto-suffisante, se refermait sur elle-même, produisant une stabilité qui interdisait le devenir et installait une clôture infranchissable. Dans cette configuration, le sans-fond se rapprochait de l'idole : présence pleine, neutralisation de l'anticipation, abolition de la distance, immunité parfaite au prix d'une immobilité.

Mais cette conséquence radicale entre en tension avec l'immédiateté de l'Ouvert telle qu'elle a été reçue depuis Rilke. Car l'Ouvert, précisément, n'abolit pas le langage. Il

ne conduit pas à une stase silencieuse, il appelle une transformation du regard et, avec elle, une transformation de la parole. L'Ouvert rilkéen n'est pas mutisme, mais exposition. Il ne supprime pas l'écart, il le rend habitable. Il ne ferme pas la distance, il la maintient sans la durcir en médiation lourde. Il ne sature pas la présence, il laisse affluer l'ouverture. Il y a donc là une apparente incompatibilité : si l'immédiateté abolissait nécessairement tout langage, l'Ouvert serait impossible ou contradictoire, puisque l'Ouvert, tout en relevant d'une immédiateté, demeure un lieu d'appel, de traversée, de parole en veille.

Cette contradiction oblige alors à déplacer le problème. Elle suggère que toutes les immédiatetés ne sont pas de même nature, et que le mot sans-fond recouvre peut-être deux configurations opposées. Il y aurait, d'une part, un sans-fond clos, stabilisé, auto-suffisant, saturant, qui ressemble à l'idole : une immédiateté de présence pleine où l'écart est aboli, où le langage perd sa condition de possibilité, où le devenir se trouve interdit, où la sûreté se paie d'une clôture. Et il y aurait, d'autre part, un sans-fond ouvert, exposant, plus proche de l'Ouvert rilkéen : une immédiateté qui ne supprime pas la parole mais la transfigure, non en la ramenant à la médiation ordinaire,

mais en l'amenant à devenir parole de veille, parole qui ne comble pas la distance mais la tient, parole qui naît non d'une saturation, mais d'une ouverture sans terme.

Ainsi, la question n'est plus de savoir si l'immédiateté en tant que telle abolit le langage, mais de discerner quelle figure de l'immédiateté est en jeu. L'immédiateté peut être saturation et fermeture, et alors la parole s'éteint. Elle peut être exposition et ouverture, et alors la parole se transforme. La contradiction rencontrée ne condamne donc pas le chemin parcouru ; elle indique plutôt un point de bifurcation interne au concept lui-même. La suite du travail peut dès lors consister à cartographier ce dédoublement : comprendre à quel moment le sans-fond bascule vers la clôture idolique et le silence, et à quel moment il demeure ouverture et rend possible une parole autre, afin de réconcilier, sans les confondre, la logique de la chute et de sa résolution avec la logique de l'Ouvert rilkéen.

l'immédiateté du sans-fond est auto-projective. En effet le sans-fond idolique est le miroir de la chute intériorisée elle-même, le reflet d'une plaie qui exige d'être suturée. C'est un miroir saturé par sa propre suffisance. Il rappelle un autre miroir : celui de "En bleu adorable" (Hölderlin) dans lequel l'homme ne perçoit que sa propre image là

où la lune perçoit le reflet pâle de sa propre lumière. L'homme (Oedipe) y est dit "avoir un oeil de trop", l'oeil de la souffrance s'admirant elle-même.

Si l'immédiateté du sans-fond était simplement absence de médiation, on pourrait encore croire à une ouverture. Mais ce que tu décris est plus précis et plus inquiétant : une immédiateté auto-projective, c'est-à-dire une immédiateté qui ne reçoit rien, qui n'est pas traversée par l'Autre, et qui, au contraire, projette sur le monde sa propre forme, sa propre nécessité, sa propre suffisance. Le sans-fond idolique n'est pas "ouvert" : il est saturé. Saturé par l'image qu'il renvoie, saturé par le besoin de suturer. Il est le miroir de la chute intériorisée, le reflet d'une plaie qui exige d'être refermée. D'où cette clôture infranchissable : non pas un mur posé contre le dehors, mais une saturation qui rend le dehors impossible.

Et cela permet de comprendre pourquoi, dans ce sans-fond-là, le langage ne peut plus avoir lieu. Ce n'est pas seulement qu'il "devient inutile" ; c'est qu'il n'a plus de destinataire, plus d'écart où se déployer, plus d'altérité où s'adresser. Toute parole reviendrait au même, comme une voix qui parle dans une pièce capitonnée. La seule "forme" compatible avec ce miroir saturé, c'est bien l'oraison silencieuse : non pas parole intérieure raffinée,

mais suspension du dire, parce que le dire, ici, n'ouvrirait rien, ne traverserait rien, ne ferait que redoubler l'auto-réflexion de la plaie.

C'est exactement là que ton rapprochement avec Hölderlin devient décisif. Dans "En bleu adorable", le miroir ne renvoie pas la même chose selon qui regarde. L'homme n'y perçoit que sa propre image : il se prend lui-même pour le contenu du monde. Il voit son visage là où il devrait voir l'éclat qui le traverse. Et tu le lis très justement sous le signe d'Œdipe : "un œil de trop", l'œil de la souffrance qui se contemple, l'œil qui ajoute au regard une torsion réflexive, un retour sur soi, une admiration douloureuse de sa propre blessure. Ce n'est pas le regard qui voit : c'est la plaie qui regarde. Elle s'installe comme souveraine, et le monde devient son écran.

En face, la lune perçoit le reflet pâle de sa propre lumière : c'est un autre type de miroir, presque l'inverse. Ce n'est pas le miroir narcissique qui retient et clôt ; c'est une réflexion qui n'emprisonne pas, une clarté qui ne se prend pas pour le tout, une lumière qui se sait dérivée, offerte, passante. Là, il y a encore de l'écart, de la réserve, de la pudeur cosmique. Le miroir humain est plein de soi ; le miroir lunaire est plein d'une lumière qui n'est pas

possédée. Et cette différence te donne une clé pour la bifurcation que nous cherchions : il y a un “sans-fond” qui devient miroir de la blessure, donc idole, donc clôture ; et il y a un “sans-fond” qui reste ouverture, parce qu’il n’est pas saturé par le retour sur soi.

Si tu veux, la question qui suit naturellement est celle-ci, et elle est très deleuzo-guattarienne dans l’esprit : qu’est-ce qui fait basculer une immédiateté en miroir idolique, et qu’est-ce qui la sauve en la maintenant comme Ouvert ? Autrement dit, à quel moment l’Œil-de-trop (l’œil de la plaie) s’empare-t-il du champ, et à quel moment se défait-il — non par guérison morale, mais par dé-suture du regard, par désenvoûtement de l’auto-réflexion ? Parce que c’est là que se joue, simultanément, le retour possible du langage (non comme explication, mais comme parole de veille) et la différence entre une “mise en sûreté” qui fige et une ouverture qui fait respirer.

La chute intériorisée et la peur qui lui est associée ne sont pas abolies mais métamorphosées en attirance de sorte que l’immédiateté n’y est qu’apparente car si la chute est sublimée dans sa métamorphose, elle continue de hanter le sans-fond comme ce qui en constitue la véritable et unique origine.

La chute intériorisée n'est pas supprimée. Elle n'est pas effacée. Elle change de masque. La peur n'est pas abolie, elle est retournée, déplacée, transmutée en attirance. Et c'est pourquoi l'immédiateté du sans-fond n'est qu'apparente. Elle ressemble à une abolition de toute médiation, mais cette abolition est en réalité un effet optique produit par la métamorphose même : la chute, devenue attirance, ne se donne plus comme menace, donc l'espace semble pacifié, comme si la distance s'était dissoute. Mais la distance n'est pas dissoute, elle est recouverte. Le dispositif ne disparaît pas, il se déguise.

En ce sens, le sans-fond idolique n'est pas un "au-delà" de la chute, mais son retournement intérieur. Il n'a qu'une seule origine : la chute elle-même, ou plus précisément la chute intériorisée comme plaie. Et cette plaie ne cesse pas d'agir ; elle continue de hanter le sans-fond, non comme un résidu extérieur, mais comme son principe intime, sa source véritable. L'attirance n'est pas une liberté pure : c'est une sublimation de la chute, une manière de la rendre inhabitable autrement, en la convertissant en appel.

Dès lors, la clôture du sans-fond prend un autre sens. Ce n'est plus la clôture d'une auto-suffisance sereine ; c'est la clôture d'un dispositif qui protège la plaie en la

saturant. Le sans-fond se donne comme immédiateté, mais il est en réalité un miroir. Il reflète la chute transformée. Il est saturé par l'image d'un danger converti en désir. Il empêche la parole non parce qu'il serait pur Ouvert, mais parce qu'il est hanté, rempli par cette origine unique qui ne laisse rien entrer d'autre. L'oraison silencieuse n'est plus seulement conséquence de l'absence de médiation ; elle devient la forme même de la cohabitation avec une origine qui ne se laisse pas dire, parce qu'elle est le noyau traumatique de toute parole possible.

On peut alors comprendre plus finement le lien avec le miroir hölderlinien. L'œil de trop n'est pas seulement narcissisme. C'est l'œil de la souffrance qui se contemple sous une forme transfigurée. La chute ne se voit plus comme chute, elle se voit comme attirance, comme profondeur désirable, comme paix. Mais ce que le miroir renvoie, au fond, c'est toujours la même chose : la plaie. Le sans-fond idolique ne fait que changer l'affect, non l'origine. Il donne à la chute une figure supportable, voire fascinante, mais il demeure hanté par ce qu'il prétend dépasser.

Ainsi, l'immédiateté du sans-fond idolique n'est pas celle du paradis. Le paradis était immédiateté sans fracture.

Ici, l'immédiateté est l'effet d'une fracture métamorphosée. C'est pourquoi elle ne peut pas ouvrir réellement : ce qu'elle ouvre semble ouverture, mais ce qu'elle conserve est fermeture, parce que l'origine y demeure unique, obsédante, totalisante. Le sans-fond idolique ne supprime pas la chute ; il l'abrite en la transfigurant. Et c'est précisément cette transfiguration qui fait sa puissance et sa limite : elle apaise en apparence, mais elle demeure hantée, puisque ce qu'elle présente comme dépassement est en réalité la forme sublimée de ce qu'elle n'a jamais cessé d'être.

Si la chute intériorisée demeure l'origine unique du sans-fond, alors le tragique associé à la chute ne peut pas disparaître. Il ne peut que changer de figure. Il devient la trame secrète du sans-fond, ce qui le soutient de l'intérieur, ce qui continue de l'alimenter, même lorsque la peur s'est métamorphosée en attirance. La chute n'est plus représentée comme menace, mais elle demeure active comme origine. Et de ce fait, le tragique demeure, non comme événement, mais comme structure persistante.

Mais dans le sans-fond, le tragique ne se contente pas de persister : il se redouble. Pourquoi ? Parce que le sans-fond idolique ajoute au tragique de la chute un tragique

d'une autre nature : celui de la plénitude autosuffisante. Une plénitude saturée, qui ne laisse plus d'issue, plus de brèche, plus de dehors. Là où le tragique de la chute laissait encore un espace d'épreuve, de lutte, de traversée, la plénitude du sans-fond semble abolir la lutte en abolissant l'écart, et c'est précisément cela qui le rend authentiquement inhabitable.

Car habiter suppose toujours un minimum de distance, de jeu, de faille, de respiration. Habiter n'est pas être collé à une présence pleine ; habiter requiert une marge, un rythme, une alternance, une possibilité de se déplacer, ne fût-ce qu'infinitésimalement. Or le sans-fond idolique, parce qu'il se donne comme immédiateté totale et comme clôture, retire ce jeu. Il impose une présence sans réserve, une saturation sans interstice. Il ne laisse pas même la consolation d'un dehors, puisque son autosuffisance interdit tout dehors. Il ne laisse pas non plus la possibilité d'un devenir, puisque sa stabilité ferme toute transformation. Il ne laisse pas enfin la possibilité d'un langage, puisque toute parole suppose l'écart qu'il abolit.

Le tragique se redouble ainsi de manière très précise. Il y a d'abord le tragique originel de la chute, qui demeure comme origine unique et qui continue de hanter

l'ensemble. Et il y a ensuite le tragique propre au sans-fond idolique : celui d'un espace qui, en prétendant supprimer l'angoisse, supprime aussi les conditions mêmes de l'habitabilité. La peur a disparu, mais avec elle ont disparu l'ouverture, la faille, la respiration. Ce qui reste est une plénitude close. Et c'est cette plénitude close, paradoxalement, qui rend le sans-fond authentiquement inhabitable.

Autrement dit, l'inhabitabilité n'est plus celle d'un danger extérieur, d'une chute possible ; elle devient l'inhabitabilité intérieure d'une saturation totale. Le sans-fond n'est pas habité comme un lieu ; il enferme comme une évidence. Il ne menace plus par la peur ; il détruit par la clôture. Et c'est pourquoi le tragique y est plus radical encore : il n'est plus seulement l'épreuve de la chute, il est l'impossibilité même d'habiter ce qui prétendait délivrer de la chute.

Ainsi, le sans-fond idolique ne dépasse pas le tragique. Il le porte et l'exacerbe. Il le rend plus pur, plus serré, parce qu'il retire les médiations qui, dans la condition terrestre, laissaient encore du jeu. Le tragique devient alors sans échappée non pas parce qu'il est plus violent, mais parce qu'il est plus plein. La plénitude autosuffisante, en fermant toute issue, fait du sans-fond non un salut, mais

une forme extrême d'inhabitabilité, où le tragique, au lieu de s'abolir, se redouble et se durcit.

RADICALITE TRAGIQUE DU SANS-FOND

Avec le sans-fond, le tragique n'est pas dépassé, ni même apaisé : il est éprouvé dans sa plus grande radicalité, celle d'un repos dans l'advenu. Ce repos n'a rien de consolant. Il ne signifie pas réconciliation, mais immobilisation. La chute intériorisée n'y disparaît pas ; elle est suspendue, retenue, comme maintenue hors d'accomplissement, mais aussi hors de toute résolution. Elle cesse d'être mouvement vers un bas, mais elle ne cesse pas d'être là comme origine. Elle demeure, tenue dans une suspension qui n'ouvre ni délivrance ni dépassement.

Or cette suspension ne concerne pas seulement la chute. Elle atteint également l'ensemble des possibles. Le sans-fond n'est pas seulement arrêt de la précipitation ; il est arrêt de toute projection, de toute virtualité, de toute bifurcation. Rien n'y devient, rien n'y advient, parce que tout est déjà advenu, déjà donné, déjà saturé. Le repos dans l'advenu signifie que plus rien ne peut commencer. Le devenir lui-même s'y trouve suspendu, non par violence, mais par impossibilité structurelle : il n'y a plus d'écart où il pourrait se déployer, plus de faille où il pourrait s'inscrire.

De cette suspension généralisée découle également l'extinction de la parole. Le langage suppose encore un appel, une tension, une distance, un manque à dire. Or, dans le sans-fond, rien n'appelle plus. La parole ne rencontre plus d'adresse possible, plus d'intervalle à traverser, plus de monde à ouvrir. Elle se dissout avec le devenir dont elle était l'écho. Ce n'est pas seulement le discours qui s'éteint, mais la possibilité même d'une parole comme passage.

La réalité elle-même se trouve alors affectée. Privée de tension, de projection, de différence, elle se défait dans une sorte d'in-différence. Non pas le néant, mais une égalisation généralisée, une neutralisation des reliefs, des écarts, des appels. Rien ne surgit, rien ne résiste, rien ne se détache. Le sans-fond agit comme un brouillard : il n'anéantit pas, il absorbe. Il ne détruit pas les formes, il les dissout dans une indistinction progressive.

On pourrait dire qu'il fonctionne comme un buvard ontologique. Tout ce qui appelle encore — parole, devenir, altérité, projection — y est lentement absorbé. Ce qui subsiste n'est pas un monde ouvert, mais une idiosyncrasie close, une singularité repliée sur son propre advenu, saturée de ce qu'elle est devenue au point de ne plus rien pouvoir accueillir. Le sans-fond ne produit pas

l'absence ; il produit une achevance qui absorbe toute possibilité d'appel, toute relance du mouvement, toute ouverture vers un dehors. C'est en cela que le tragique y atteint sa pointe extrême : non plus la chute, mais l'impossibilité même de sortir de ce repos saturé dans l'advenu.

Arrivé à ce point, se poser la question « qu'ajouter d'autre ? » ne signale pas un manque, mais un seuil. La figure du sans-fond idolique a été menée jusqu'à sa saturation interne : abolition de la médiation, extinction de la parole, suspension du devenir, repos dans l'advenu, indifférence du réel, absorption des possibles, clôture tragique. Si tout cela a été porté à sa pointe, la suite ne peut peut-être plus consister à ajouter un trait de plus, comme si l'on pouvait simplement prolonger la ligne. Il devient plus juste de se demander ce qui, à l'intérieur même de cette saturation, demeure encore en tension et appelle une reprise autrement orientée.

Que signifie exactement ce repos dans l'advenu, lorsqu'il ne relève pas d'une paix mais d'une immobilisation ? Ne faudrait-il pas le comprendre comme une fatigue ontologique, non la fatigue d'un sujet, mais l'épuisement d'un monde qui ne peut plus commencer, d'une réalité où la possibilité elle-même est comme exténuée ? Et si le

sans-fond se donne comme auto-suffisant, que devient alors ce qui a été absorbé ? Disparaît-il réellement, ou bien demeure-t-il comme charge muette, comme pression silencieuse, comme densité sans issue, de sorte que la clôture ne serait jamais pure, mais remplie de ce qu'elle a buvardisé ? Une idiosyncrasie dite "achevante" est-elle vraiment achevée, ou bien est-elle hantée, lestée, saturée de ce qu'elle a neutralisé ?

La suspension du devenir n'affecte-t-elle pas aussi la temporalité elle-même ? Si rien ne peut advenir, si les possibles sont suspendus, le temps cesse-t-il d'être passage pour devenir stagnation dense, présent sans fuite ni promesse, immédiateté figée qui ne se déploie plus ? Et dans cette immobilité, le tragique ne se contente-t-il pas de persister ou de se redoubler, mais ne se condense-t-il pas jusqu'à devenir plus serré encore, parce qu'aucune échappée n'est même concevable ?

Surtout, une question semble revenir comme une fissure minimale, et peut-être décisive. Si le sans-fond idolique est absolument clos, comment peut-il encore avoir rapport à ce qui l'origine, à savoir la chute intériorisée ? Si cette chute demeure l'unique origine, alors la clôture n'est-elle pas habitée par ce qu'elle prétend suspendre ? La hantise de l'origine n'est-elle pas déjà une brèche, un

reste d'écart, une trace de médiation irréductible, si infime soit-elle, qui empêcherait le sans-fond de se fermer totalement sur lui-même ?

Enfin, cette figure du sans-fond idolique est-elle le dernier mot, ou bien n'est-elle qu'une figure limite, si saturée qu'elle finit par appeler son propre renversement ? Non pas un retour au sol, non pas une réhabilitation de la médiation ordinaire, mais l'émergence d'une autre figure du sans-fond, celle qui ne serait plus miroir auto-projectif ni buvard de tout appel, mais ouverture non saturée, exposition, disponibilité, ce que l'Ouvert rilkéen laissait déjà pressentir. Autrement dit, la saturation du sans-fond idolique ne serait-elle pas la condition négative nécessaire pour que se distingue un sans-fond non clos, un sans-fond qui ne supprime pas la parole mais la transforme, non en discours, mais en parole de veille ?

Si tel est le cas, alors la suite n'est pas d'ajouter, mais de déplacer : non d'empiler d'autres conséquences, mais de chercher, au cœur même de la clôture, la ligne de fracture par laquelle le sans-fond cesse d'être idole et redevient ouverture.

L'intuition selon laquelle le sans-fond serait auto-suffisant parce qu'il serait auto-fondé n'a rien d'une

idiotie. Elle introduit au contraire une distinction très fine, susceptible d'éclairer ce qui, jusque-là, restait encore confus entre clôture, stabilité et absence de fond. Dire d'un sans-fond idolique qu'il est auto-fondé, c'est dire qu'il ne reçoit pas son fondement d'ailleurs, qu'il ne dépend d'aucune extériorité, qu'il ne s'ouvre à aucune altérité qui le justifierait. Il se donne à lui-même sa propre assise, et cette auto-fondation a pour effet une clôture : elle se confirme elle-même, elle se boucle, elle se tient sans relance. Elle n'a pas à se refonder, parce qu'elle se donne comme fondée une fois pour toutes, même si cette fondation est paradoxale, puisqu'elle prétend fonder une absence de fond. De là naît son auto-suffisance : non pas au sens d'une richesse ouverte, mais au sens d'une stabilité saturante qui ne réclame plus rien, n'appelle plus rien, et suspend le devenir en le rendant inutile ou impensable.

À l'inverse, l'existence ne peut pas être suffisante pour une raison exactement opposée. Elle n'est pas auto-fondée, mais auto-fondante. Elle ne se donne jamais comme fondée une fois pour toutes, reposant sur un fondement stabilisé qui garantirait sa suffisance. Elle se fonde en se déployant. Son fondement n'est pas un socle déjà là, mais l'acte même par lequel elle advient et se

poursuit. Exister, ce n'est pas reposer sur une fondation acquise, c'est se refonder sans cesse dans le mouvement du devenir. La justification n'est donc pas derrière l'existence, elle est dans son recommencement perpétuel. Si l'existence devait être auto-suffisante, elle devrait se fermer sur un fondement définitif ; or sa modalité propre est au contraire de se tenir dans une fondation inachevable, toujours à reprendre.

On peut ainsi opposer deux formes de "fondation". Le sans-fond idolique est auto-fondé sans devenir : il se donne comme fondé et, pour cette raison même, se ferme et se suffit. L'existence est auto-fondante par devenir : elle ne se suffit jamais, parce qu'elle ne cesse de se justifier en se continuant, de se refonder en s'exposant. Dans le premier cas, la fondation boucle et stabilise ; dans le second, la fondation relance et ouvre. L'une produit une suffisance close ; l'autre implique une insuffisance constitutive qui n'est pas défaut, mais condition du mouvement même de l'exister.

Le vertige, dans son sens le plus courant, se donne d'abord comme peur de la chute. Mais cette peur ne prend consistance que si la chute elle-même se représente, même confusément, comme chute dans quelque chose. Il ne s'agit pas de tomber dans un néant

abstrait, ni de se dissoudre dans une indétermination pure, mais d'être exposé à un fond abyssal, et ce fond n'est pas un socle fixe, une assise immobile où l'on finirait par s'écraser. Il est au contraire mouvant, travaillé par le devenir, ouvert aux possibles, offert à des déplacements incessants qui interdisent toute stabilisation définitive. L'abîme n'est pas indifférencié comme un chaos sans formes, il est instable comme une profondeur vivante, et c'est cette instabilité qui rend la chute redoutable. Le danger n'est pas l'anéantissement, mais l'insécurisation radicale : la perte de toute garantie de tenue, l'entrée dans un régime où l'on ne peut plus s'adosser à rien qui demeure, où toute prise devient relative, où l'équilibre ne se conserve qu'au prix d'ajustements infinis.

Dans cette perspective, la médiation n'apparaît plus comme un détour contingent, mais comme une nécessité constitutive. Un fond abyssal mouvant ne peut pas être rejoint dans l'immédiateté : on ne saurait être immédiat à ce qui ne cesse de se mouvoir, à ce qui se reconfigure en permanence dans le devenir. La relation à ce fond est toujours déjà prise dans une distance, un intervalle, une mise en forme, un jeu de positions où l'on approche sans jamais coïncider. C'est même cette distance, cette impossibilité d'un contact absolu, qui fonde le devenir

comme devenir : non pas un mouvement sur un sol donné, mais une exposition continue à des possibles qui remanient le sol lui-même. Là où le fond est mouvant, la médiation n'est pas seulement un écran, elle est la condition même d'une traversée, la condition d'une marche qui ne se confond pas avec la chute.

Or c'est précisément contre cette médiation que se dessine la figure du sans-fond comme mise en sûreté. La mise en sûreté ne consiste pas à abolir l'abîme, ni à supprimer toute possibilité de chute par une maîtrise du fond, mais à refuser l'exposition directe à la mobilité du fond abyssal. Elle cherche une immédiateté, ou du moins l'illusion d'une immédiateté : une zone où la distance ne pèse plus, où la peur ne trouve plus de prise, où l'instabilité des possibles cesse d'imposer sa loi. C'est ici que la logique idolique devient opérante : non parce qu'elle nierait le vertige, mais parce qu'elle neutralise le risque en substituant à l'abîme mouvant une forme de sûreté saturée. La chute est suspendue non par dépassement, mais par enveloppement. La médiation est refusée au bénéfice d'une proximité qui semble enfin rendre la situation habitable, parce qu'elle promet qu'il n'y aura plus à soutenir le tremblement du devenir.

Mais cette immédiateté est un leurre, et le leurre n'est pas secondaire : il constitue le mécanisme même de la sûreté recherchée. Car le sans-fond, même lorsqu'il se présente comme abolition de la distance, demeure médiatisé. La médiation n'est plus celle du fond mouvant, elle est intériorisée, retournée en reflet, et c'est ici que le miroir impose sa figure. Le sans-fond idolique renvoie toujours l'homme à lui-même. La peur de la chute peut être sublimée en attirance, le vertige peut être retourné en appel, mais l'origine ne disparaît pas : elle se réfléchit. Le sujet croit s'affranchir de la chute parce qu'il ne la ressent plus comme menace, et pourtant il ne cesse de se rencontrer dans le dispositif même qui le sécurise. Il n'y a pas accès à une immédiateté pure, il y a retour à une image stabilisée de l'épreuve, image qui protège précisément parce qu'elle absorbe et recouvre l'instabilité du fond abyssal. La médiation n'est donc pas supprimée ; elle change de régime. Elle devient réflexive, saturante, et c'est par cette saturation que la sûreté se constitue.

La figure du filet permet alors de dire cette protection avec une précision presque physique. Le sans-fond, pensé comme filet, est mise en sécurité au sens où il préserve le funambule de la chute fatale, non pas en

supprimant le vide, non pas en immobilisant le monde, mais en neutralisant la conséquence du faux pas. Le fil demeure tendu au-dessus de l'abîme, le vertige demeure possible, mais l'effroi se transforme dès lors qu'une structure de sauvegarde est là, en-dessous, prête à recevoir. Le filet n'abolit pas la hauteur, il rend la hauteur praticable. Il ne supprime pas l'exposition, il en modifie le statut. Il empêche que l'exposition au vide se change en immersion sans médiation dans le fond abyssal mouvant, dans cette profondeur insécurisée où rien ne se tient parce que tout se déplace.

Et pourtant, là encore, il ne faut pas se tromper sur la nature de cette sécurité. Le filet protège, mais il s'interpose. Il est médiation par définition. Il transforme le risque absolu en risque tolérable, mais il ne supprime pas la structure du risque ; il la reconfigure. Surtout, il ne peut être pensé comme un simple outil neutre, puisqu'il est tissé par ce dont il protège. Le filet n'existe que parce qu'il y a chute possible. Il est la matérialisation préventive d'un danger, la forme stabilisée d'une inquiétude. La peur, même sublimée, même convertie en attirance, demeure l'origine secrète qui rend nécessaire cette sauvegarde. On marche "comme si" l'immédiateté était retrouvée, "comme si" l'exposition avait été abolie, mais

on marche au-dessus d'un dispositif qui rappelle silencieusement la chute, qui l'anticipe, qui la prend en charge. La sûreté est réelle, mais elle n'est jamais immédiate : elle dépend de l'interposition du filet, et cette interposition est la trace concrète d'une peur intériorisée.

Ainsi se dessine une articulation plus nette. Le fond abyssal mouvant, saturé de possibles, fonde le devenir en imposant la médiation : on ne coïncide pas avec ce qui se transforme, on ne se tient qu'en traversant. Le sans-fond idolique, au contraire, cherche la sûreté par refus de cette médiation, par promesse d'une immédiateté. Mais cette immédiateté est une apparence, car elle est médiatisée par le miroir du reflet, et, lorsqu'elle se donne sous la figure du filet, elle est médiatisée par une structure de sauvegarde qui s'interpose entre le sujet et l'abîme mouvant. Le sans-fond protège du risque d'être livré sans médiation à la mobilité du fond, mais il ne protège qu'en installant une médiation d'un autre type, plus intérieure, plus silencieuse, plus saturée. La mise en sûreté se paie alors d'un renversement : on n'est plus exposé au fond mouvant, mais on est renvoyé à la forme stabilisée de sa propre épreuve, à la peur devenue dispositif, à l'attirance devenue reflet. Le vertige ne

disparaît pas, il change de lieu : il quitte l'abîme pour se
loger dans la structure même qui prétend le conjurer.

ASPECTS METAPHYSIQUES I

DU HORS-FOND IDOLIQUE ET DE LA COMMUNAUTÉ POLYPHONIQUE

Le point de départ tient dans un refus très simple, presque dans une évidence grammaticale, mais ce refus suffit à reconfigurer tout le paysage. La question de l'Être, telle que Heidegger la relance, peut apparaître non pas comme une question excessivement difficile, mais comme une question vide. Dire « je suis » n'apprend rien. L'énoncé semble se réduire à une tautologie, à un redoublement du fait d'être là, à un geste linguistique qui s'auto-confirme sans ajouter aucun contenu.

À l'Être peut alors être substitué le devenir.

Non plus « je suis », mais « je deviens ».

Il ne s'agit pas d'un simple changement de vocabulaire, encore moins d'un slogan destiné à opposer artificiellement deux traditions philosophiques. C'est un changement d'axe. Le réel n'est plus d'abord pensé comme ce qui est, mais comme ce qui se transforme,

passé, se déplace et se déploie sans jamais pouvoir être définitivement fixé dans un état.

Le devenir n'a pas besoin d'être fondé par une instance plus haute ou plus originaire. Il ne requiert ni sol transcendant, ni fondement immobile, ni arrière ontologique qui rendrait raison de sa possibilité. Il est auto-portant. Il se porte dans son propre mouvement.

Mais ce devenir auto-portant ne doit pas être confondu avec un flux indifférencié, un chaos ou une matérialité aveugle. Il s'inscrit dans ce qui peut être appelé une ontologie de l'Esprit, à condition de déplacer entièrement le sens traditionnel de cette expression. Il ne s'agit plus d'une ontologie de l'Être, mais d'une ontologie dans laquelle on devient d'Esprit, dans l'Esprit.

Cela ne signifie nullement que l'Esprit constituerait un principe transcendant, un ciel de substitution ou une substance gouvernant le monde de l'extérieur. L'immanence doit au contraire être maintenue jusqu'au bout. Il n'y a pas à sortir de la terre et du monde, à passer derrière eux ou à s'élever au-dessus d'eux afin d'en découvrir la vérité. Si le mot « fond » doit encore être conservé, il ne peut désigner autre chose que la terre et

le monde eux-mêmes, sans arrière-monde susceptible d'en garantir la consistance.

C'est ici que l'usage de l'abîme doit être précisé.

L'abîme ne saurait être compris comme pure profondeur obscure, pas davantage comme fondement retiré. L'abîme est la faille. Cette substitution change radicalement la structure de la question, parce que la faille n'est pas un « en dessous » vers lequel on tomberait verticalement. Elle appartient au monde, à la terre, au tissu même du réel.

L'abîme n'est plus un gouffre métaphysique. Il est la fissuration de l'immanence.

La faille est déchirure, discontinuité, béance par laquelle le monde cesse de pouvoir être pensé comme une surface homogène et close. Mais elle ne doit surtout pas être comprise comme un accident malheureux qu'il faudrait colmater afin de restituer une totalité antérieure. Elle est constitutive. Elle appartient à la manière même dont le devenir advient : non comme continuité homogène, mais comme traversée, écart, fracture et seuil.

Face au fond mouvant du monde, face au devenir qui emporte les certitudes et interdit toute fixation

définitive, apparaît pourtant une tentation profondément humaine : celle de la mise en sûreté.

Cette mise en sûreté peut prendre la forme d'un sans-fond sacralisé. Il devient alors possible de croire que l'on pourrait se tenir au-dessus de la faille, au-dessus du devenir, dans une suspension protectrice. Une structure idolique apparaît ainsi, non nécessairement au sens d'une religion constituée, mais au sens d'un dispositif de protection : fabriquer un refuge, une garantie, un lieu indemne dans lequel le vertige pourrait être neutralisé.

Une telle mise en sûreté dans le sans-fond constitue pourtant une mystification. Elle promet encore une forme de salut hors du monde, même lorsqu'elle se présente sous les formes les plus intériorisées et les plus spirituelles. Elle transforme la suspension en refuge, l'entre-deux en cachette et le vertige en posture domestiquée.

L'image du filet permet d'en préciser la structure.

Lorsqu'un homme tombe entre deux falaises et qu'un filet paraît tendu plus bas entre les parois, le fond a certes disparu, mais quelque chose semble encore pouvoir remplir sa fonction. Le sol n'est plus présent ; pourtant demeure la croyance qu'une structure pourrait recueillir

la chute, retenir celui qui tombe et restaurer ainsi la sécurité perdue.

Le hors-fond devient alors idolique lorsque le retrait du fond reste habité par la croyance que ce qui s'est retiré pourrait de nouveau faire fond.

Le filet représente cette croyance.

S'il était parfaitement tendu et solidement fixé, il ne serait d'ailleurs qu'un fond de substitution. Le sol aurait disparu et une autre structure aurait repris sa fonction. Mais si l'un des liens du filet est détaché, si celui-ci penche déjà vers le vide, une dimension supplémentaire apparaît : le filet existe, mais la fonction de sécurité qui lui est attribuée relève d'une projection.

Il est un faux filet.

Ce qui est faux n'est pas nécessairement son existence, mais la croyance selon laquelle il serait encore capable de faire fond.

L'idole ne consiste donc pas seulement à voir ce qui n'existe pas. Elle consiste à attribuer à ce qui existe une fonction de garantie qu'il ne possède pas. Celui qui tombe projette sur le filet son besoin d'être retenu. Le hors-fond devient le miroir de cette projection : il semble

offrir une sécurité extérieure alors qu'il renvoie celui qui tombe à son propre vertige et à son refus de la chute.

Le retrait du fond n'a donc pas suffi. La fonction du fond s'est maintenue dans la représentation de son retrait.

L'*Ab-grund* peut alors rester secrètement déterminé par le *Grund*. Le fond n'est plus présent sous les pieds, mais il continue d'être attendu sous la forme de ce qui pourrait se retendre et recueillir la chute. Le retrait risque ainsi de devenir une promesse de restitution.

C'est précisément cette promesse qui doit être abandonnée.

La suspension de la chute intériorisée apparaît alors comme inauthentique. L'authenticité ne consiste pas à se protéger de la chute ni à se maintenir au-dessus du monde en cultivant une distance supposément salvatrice. Elle consiste à entrer dans l'abîme.

Mais puisque l'abîme est la faille, entrer dans l'abîme signifie consentir à la fissuration du monde et cesser de vouloir la neutraliser.

Ce mouvement n'a pourtant pas pour finalité la perte. Il conduit vers le seul sol encore pensable : un sol ferme quoique mouvant. La formule paraît paradoxale

seulement aussi longtemps que fermeté et immobilité sont confondues. Un sol peut être ferme sans être stable au sens métaphysique. Sa fermeté tient à la possibilité de séjourner et d'habiter dans un monde qui devient.

Cette mouvance est doublement déterminée. Elle appartient d'une part au devenir lui-même : rien ne se donne comme état définitif. Mais elle est également liée à l'Esprit circulant. L'Esprit n'est pas un fond. Il n'est pas un principe qui stabiliserait le réel depuis l'extérieur. Il est circulation immanente, souffle traversant, qui ne devient qu'en séjournant et ne séjourne jamais que dans des singularités.

L'Esprit est présent en toute singularité, faute de quoi réapparaîtraient immédiatement des hiérarchies ontologiques distinguant certaines régions supposément spirituelles d'autres qui ne le seraient pas. Mais cette présence ne suffit pas à constituer un déploiement. L'Esprit ne se déploie singulièrement que dans le devenir d'Esprit de chaque singularité. Il ne se réalise donc pas en général. Il n'accomplit aucune totalité. Il advient localement, тонаlement, par modulation.

Cette articulation permet de prendre distance avec les grandes pensées de l'accomplissement. L'Esprit ne tend

pas vers une réalisation finale dans laquelle il se comprendrait lui-même et recueillerait l'histoire dans une totalité achevée. Il n'existe aucune téléologie, aucune synthèse finale, aucune figure dans laquelle la communauté d'Esprit pourrait parvenir à sa clôture.

Mais la distance avec Heidegger est également décisive. Même lorsque l'abîme est pensé comme retrait du fond, la question demeure encore liée au fonder. L'*Ab-grund* reste déterminé par le *Grund* dont il constitue le retrait. Il permet de destituer le fond comme assise disponible, mais non nécessairement de se délivrer entièrement de la fonction du fondement. La coupure doit donc être opérée autrement.

Il ne suffit pas de retirer le fond. Il faut cesser de demander au fond, présent ou retiré, de rendre raison de ce qui advient.

Le fond peut alors être reconduit à la terre et au monde, mais à condition de ne plus lui attribuer une fonction fondatrice. Il devient le maillage mouvant des failles, non une origine à partir de laquelle les formes pourraient être déduites. Le devenir est immanent, traversé et polyphonique, sans arrière-fond.

Une certaine proximité avec Schelling demeure possible, mais elle exige elle aussi un déplacement. Schelling admet un fond dynamique, une profondeur obscure travaillant la manifestation. L'abîme demeure encore chez lui un fond, et même un fond en Dieu. La perspective change radicalement lorsque le fond est reconduit à la terre et au monde et lorsqu'il est pensé comme mouvant.

Le geste décisif ne consiste plus à descendre vers une profondeur originaire afin d'y découvrir le principe de la manifestation. Il consiste à entrer dans la faille immanente et à refuser toute mystification de la sûreté.

Le fond n'est pas une origine divine. L'abîme n'est pas une nuit métaphysique. La faille n'est pas une théogonie. Elle appartient au réel fissuré, et c'est dans ce réel fissuré que se joue le devenir d'Esprit.

Mais une difficulté demeure. Si l'Esprit devient singulièrement, comment penser ce qui relie ces singularités sans réintroduire au-dessus d'elles une unité qui les précéderait ?

C'est ici qu'apparaît la communauté d'Esprit.

Une fidélité commune au souffle peut être reconnue. Elle désigne l'ouverture partagée à l'Esprit circulant, à ce qui traverse sans pouvoir être possédé. Mais cette fidélité ne

suffit pas. La communauté d'Esprit ne saurait être une communion silencieuse ni une appartenance implicite qui demeurerait identique sous la diversité apparente des singularités.

Elle advient dans et par un langage polyphonique.

Devenir, singularité, Esprit et langage se nouent alors sans qu'aucun de ces termes puisse être posé comme fond des autres.

L'Esprit ne se déploie singulièrement que dans le devenir d'Esprit des singularités. Ce devenir ne peut donc être exprimé dans une langue univoque, doctrinale ou totalisante. Une telle langue effacerait les différences qu'elle prétendrait rassembler. Elle imposerait une unité factice et ferait disparaître la communauté derrière une figure d'homogénéité.

Le langage polyphonique respecte au contraire la pluralité irréductible des voix. Mais la polyphonie n'est pas un simple empilement.

Elle est résonance, entrelacement, écoute, réponse, écart, consonance et dissonance. Une voix n'est pas d'abord constituée dans une solitude absolue avant d'entrer ensuite en relation avec les autres. Elle devient ce qu'elle est dans les rapports qui la traversent. Et ces

rapports n'existent pas davantage comme une totalité préalable qui distribuerait à chaque voix sa place.

Les voix adviennent dans leur relation. La relation advient avec les voix. Il n'existe donc ni unité première qu'il faudrait ensuite différencier, ni multiplicité première qu'il faudrait secondairement réunir.

Différenciation et rassemblement co-adviennent.

Cette proposition permet de déplacer également la question schellingienne de l'indifférencié. Si l'origine est pensée comme indifférence absolue, il faut expliquer comment la différence peut en surgir. Il devient alors nécessaire de rechercher un principe de différenciation et de comprendre comment ce principe peut agir sans avoir déjà introduit la différence dans ce qui était supposé indifférencié.

Le maillage mouvant des failles permet de ne plus poser le problème dans ces termes.

Une faille est déjà écart, non-coïncidence, possibilité formelle de différenciation. Il n'est donc plus nécessaire de faire sortir la différence d'une identité première. Mais cette différenciation n'est pas davantage programmée. Le maillage ne contient pas matériellement les différences

qui devront apparaître ; il ne porte aucune loi déterminant ce qui doit advenir.

La faille autorise la différenciation sans la destiner.

Et puisque les failles sont mouvantes, leur maillage ne constitue pas davantage une structure préalable dans laquelle les différences viendraient prendre place. Il se transforme avec ce qui advient.

La différenciation n'a dès lors pas d'origine au sens d'un principe qui la produirait : l'ad-venir est lui-même différenciant. La communauté d'Esprit doit être pensée depuis cette même mouvance.

Elle n'est pas une unité préalable dont les voix seraient des variations secondaires. Elle n'est pas non plus la totalité finale que leur rassemblement aurait pour fonction d'accomplir. Elle advient avec elles. La communauté n'est jamais donnée : elle advient avec les voix.

Et c'est pourquoi la polyphonie ne peut plus être appelée le « fondement » de la communauté, même en donnant à ce mot un sens affaibli. Ce serait conserver inutilement la grammaire dont il s'agit précisément de sortir. La polyphonie ne fonde pas la communauté. Elle est le mode de son ad-venir. Ainsi peut être formulée une

double proposition : la faille autorise mais ne fonde pas ;
la polyphonie rassemble mais ne totalise pas.

Ces deux propositions sont solidaires. Parce que la faille ne fonde pas, aucune singularité n'est assignée d'avance à ce qu'elle devra devenir. Parce que la polyphonie ne totalise pas, aucune communauté ne peut transformer le rapport entre les singularités en unité accomplie.

La communauté d'Esprit est donc toujours ad-venante.

Elle n'est pas un état susceptible d'être atteint. Elle est effectuation, reprise, déplacement et résonance. Elle ne peut être garantie, car toute garantie reconduirait la mystification idolique de la sûreté. Elle ne peut être totalisée, car toute totalisation supprimerait la singularité des devenirs d'Esprit. Elle ne peut être figée, parce que la terre et le monde sont mouvance et que l'Esprit circule.

Elle ne peut donc être que polyphonique. Non parce que plusieurs voix devraient apprendre à composer une totalité commune, mais parce qu'elle n'existe que dans leur co-advenir.

Cette polyphonie permet alors de comprendre autrement ce que signifie habiter la faille. Les singularités ne sont pas des morceaux séparés d'une unité brisée.

Elles ne sont pas davantage des substances autonomes auxquelles il faudrait construire après coup un lien commun. Elles adviennent dans leurs écarts, leurs rencontres et leurs transformations réciproques.

La communauté ne précède pas les voix. Les voix ne précèdent pas la communauté. Elles co-adviennent.

Il devient alors possible de formuler le mouvement d'ensemble sans faire appel à aucun principe extérieur : tout demeure dans l'immanence ; le réel est devenir ; l'abîme est la faille du monde ; l'Esprit circule et se singularise à la faveur des singularités ; celles-ci ne trouvent pas leur communauté dans une unité qui les surplomberait, mais dans une polyphonie qui advient avec leurs différences.

Une dernière conséquence apparaît alors. Ce qui était autrefois demandé au fond (assurer l'unité, expliquer la différence, garantir les relations et préserver la cohésion) n'a peut-être plus besoin d'être demandé à quelque fond que ce soit.

Le fondement devient inutile dès lors que la différence n'a plus besoin d'être produite depuis l'identité et que la communauté n'a plus besoin d'être construite depuis une unité préalable.

Il n'y a plus à rechercher ce qui soutient l'ensemble. Il faut penser ce qui advient. La faille autorise sans fonder. La polyphonie rassemble sans totaliser. La communauté advient sans être destinée. Et l'Esprit n'est peut-être rien d'autre que cette circulation devenue singulière dans les voix qui, sans jamais se confondre, se répondent.

ASPECTS METAPHYSIQUES II

IMMANENCE, ESPRIT ET POLYPHONIE

Il est possible de penser cette position comme une pensée de l'immanence radicale qui refuse à la fois la tentation métaphysique du fondement et la tentation religieuse du refuge, mais qui refuse également de réduire le monde à un flux plat, dépourvu de toute dimension propre.

Le point de départ est simple et intransigeant : le fond, c'est la terre et le monde. Il n'y a pas à en sortir. Il n'existe ni arrière-monde, ni transcendance, ni instance placée « en face » du réel qui viendrait l'expliquer, le sauver ou le fonder. La question de l'Être, lorsqu'elle conduit à rechercher un « plus originaire » derrière le monde, peut dès lors apparaître sinon comme absurde, du moins comme mal orientée. Dire « je suis » ne semble constituer qu'un redoublement tautologique de la présence. Le réel ne se laisse pas d'abord saisir dans un être fixe, mais dans un mouvement.

À l'Être se substitue ainsi le devenir : non pas « je suis », mais « je deviens ».

Ce devenir n'a besoin d'aucun socle transcendant pour se soutenir. Il est auto-portant. Il se déploie sans principe immobile, sans *archè* cachée, sans fondement qui viendrait interrompre ou garantir sa mobilité.

Mais un devenir auto-portant ne conduit pas nécessairement à un matérialisme brut ni à un vitalisme anonyme. Ce qui peut être appelé l'Esprit confère au devenir une dimension proprement ontologique, précisément parce que l'Esprit n'est pas un étant. Il n'est ni une chose, ni une substance, ni un objet placé en face des choses. Il n'est pas l'autre du monde.

S'il était cet « autre », il deviendrait une entité séparée, une substance opposée au fini, et réintroduirait immédiatement une métaphysique du double, voire un schème théologique de la distance.

L'Esprit doit au contraire être pensé comme l'infini dans le fini.

Non comme une présence qui enfermerait la finitude dans une totalité, mais comme un débordement immanent. L'infini n'est pas ailleurs : il traverse. Il n'annule pas le fini : il l'ouvre. Il ne s'oppose pas au monde : il le fait respirer. Ce débordement possède deux significations qu'il importe de distinguer. D'abord, l'infini

ouvre le fini à sa propre infinitude. La finitude n'est pas une clôture hermétique ; elle est une limite qui ne parvient jamais à épuiser ce qu'elle délimite. L'infini travaille la singularité de l'intérieur, non pour la dissoudre, mais pour l'empêcher de coïncider définitivement avec son propre contour. Ensuite, l'infini se singularise dans chaque étant tout en le débordant, au sens où aucun étant ne saurait l'épuiser. Chaque singularité constitue une modulation réelle de l'infini, une manière singulière pour l'Esprit de se déployer ; pourtant cette singularisation n'épuise jamais ce qui s'y manifeste.

L'infini demeure excédent.

Une image presque mathématique peut tenter d'en rendre compte : diviser l'infini par un milliard ne donne pas un milliard de fragments finis, mais encore un milliard d'infinis. Non parce que l'infini se répartirait matériellement en parts, mais parce qu'il peut se singulariser dans une pluralité sans se réduire à la somme de ses singularisations. La multiplication des singularités ne diminue pas l'infini ; elle le pluralise sans le raréfier.

Dès lors, l'articulation entre l'étant singulier et l'Esprit ne peut plus être pensée selon une antécédence, qu'elle soit

ontologique ou temporelle. L'ontique ne précède pas l'Esprit. L'Esprit ne précède pas l'ontique. Il n'y a pas d'abord l'un, puis l'autre.

L'Esprit est toujours déjà proprié dans l'étant singulier, sans pour autant devenir sa propriété au sens possessif. Il y a co-appartenance, co-séjour, co-immanence. Et pourtant, si l'Esprit est présent dans toute singularité, il ne s'y déploie singulièrement que dans son devenir d'Esprit.

La présence diffuse ne suffit donc pas. Le déploiement dépend du devenir singulier, de la manière dont l'étant s'ouvre, se transforme et se laisse traverser. L'Esprit devient singulièrement à la faveur de chaque singularité, tandis que le devenir de celle-ci est lui-même affecté par cette traversée.

Il ne s'agit ni d'une causalité ni d'une hiérarchie. Il s'agit d'une corrélation, d'une modulation, d'un entrelacement. C'est ici que la notion d'abîme doit être radicalement distinguée aussi bien de Schelling que de Heidegger. L'abîme n'est pas une profondeur obscure constituant un fond divin ou un chaos originaire. Il n'est pas davantage un fondement retiré qui continuerait à fonder en se déroband. L'abîme est la faille.

Non pas un « dessous » vers lequel il serait possible de tomber, mais une fissuration interne du monde, une déchirure dans l'immanence elle-même. Le monde n'est pas un plan lisse. Il est traversé d'écarts, de fractures, de discontinuités et de seuils.

La faille n'est donc pas accidentelle. Elle appartient à la manière dont le devenir se donne, dont le réel résiste au regard qui voudrait le lisser et dont une parole non saturée peut apparaître.

Mais il faut aussitôt préciser ce point. Dire que la faille est constitutive ne signifie pas en faire un nouveau principe constituant. Elle ne produit pas les différences qui apparaissent en elle. Elle ne contient aucun programme de leur développement. Elle interdit seulement que le réel puisse être pensé comme coïncidence parfaite avec lui-même.

La faille autorise mais ne fonde pas.

Cette distinction permet également de comprendre la question de la suspension. Toute tentative de se mettre en sûreté dans un « sans-fond » protecteur constitue une mystification dès lors que ce sans-fond reçoit la fonction de garantie que le fond ne peut plus assurer. Il devient

idolique lorsqu'il érige un refuge, une sortie symbolique hors du fond mouvant du monde.

La mise en sûreté transforme alors l'entre-deux en cachette et domestique la chute. L'authenticité exige au contraire de consentir à la faille, d'entrer dans le fond mouvant sans chercher à le neutraliser. Mais l'enjeu de ce mouvement n'est pas de se perdre. Il est de découvrir le seul sol encore habitable : un sol ferme quoique mouvant. La fermeté ne signifie plus la fixité. Elle signifie l'habitabilité du mouvement.

Le monde peut être habité sans être immobilisé. Sa mouvance appartient au devenir lui-même, mais également à la circulation de l'Esprit. Le monde bouge ; l'Esprit circule. Et cette circulation ne supprime pas le devenir. Elle le traverse.

Encore faut-il éviter que l'image du sol mouvant ne reconstitue subrepticement le fondement qui vient d'être récusé. Ce « sol » n'est pas ce qui garantit le devenir. Il ne soutient pas les possibles comme une assise qui les précéderait. Il est le nom provisoire donné à leur immanence mouvante. Le tissage des failles permet de préciser cette intuition.

Il ne s'agit pas d'un filet tendu sous ce qui tombe. Un tel filet constituerait encore une promesse de sécurité, donc un fond de substitution. Le maillage mouvant des failles ne recueille pas, ne sauve pas et ne garantit pas. Il ouvre.

Et parce que les failles elles-mêmes sont mouvantes, cette ouverture n'existe pas avant ce qui advient. Elle se transforme avec lui. La condition des possibles participe ainsi à leur ad-venir.

C'est à partir de là que peut être pensée la communauté d'Esprit.

Il existe une fidélité commune au souffle, une reconnaissance de ce qui traverse et relie. Mais cette fidélité ne suffit pas à constituer une communauté. Celle-ci ne peut être une communion silencieuse ni l'appartenance implicite à une essence commune qui précéderait les singularités. Elle advient dans et par un langage polyphonique.

La polyphonie n'est ni un ornement littéraire ni la simple coexistence de plusieurs discours. Elle appartient à la forme même de la communauté parce que l'Esprit ne se déploie singulièrement que dans des singularités irréductibles.

Un langage univoque, doctrinal ou totalisant détruirait précisément ce qu'il prétendrait rassembler. Il imposerait une unité préalable aux voix et ferait de leurs différences de simples variations à l'intérieur d'une identité déjà constituée.

La polyphonie procède autrement.

Chaque voix est une singularisation de l'infini sans jamais l'épuiser. Aucune voix ne possède l'Esprit. Aucune ne peut parler en son nom comme si elle en détenait la totalité. Chacune en constitue une modulation singulière et rencontre les autres dans leurs propres modulations.

Mais les voix ne doivent pas davantage être pensées comme des singularités déjà entièrement constituées qui entreraient secondairement en relation. Elles adviennent dans leurs rapports.

Chaque voix devient ce qu'elle est à travers l'écart, la rencontre, l'écoute, la réponse, la consonance et la dissonance. Elle ne perd pas sa singularité dans ces rapports : elle y devient singulière.

Réciproquement, la communauté ne précède pas les voix comme une unité dont elles seraient les expressions particulières. La communauté n'est jamais donnée : elle advient avec les voix.

Il n'existe donc ni unité première qu'il faudrait ensuite différencier ni multiplicité première qu'il faudrait finalement rassembler.

Différenciation et rassemblement co-adviennent.

C'est pourquoi il ne convient plus de dire que la polyphonie constitue le « fondement » de la communauté, même en donnant au mot fondement le sens atténué de « condition vivante ». Une telle formulation conserverait la structure qu'il s'agit précisément de quitter. La polyphonie ne fonde pas la communauté. Elle est le mode de son ad-venir.

La communauté d'Esprit ne se réalise donc pas au sens où elle passerait progressivement de la possibilité à l'accomplissement. Elle advient. Elle est toujours ad-venante : jamais close, jamais totalisée, jamais accomplie.

La polyphonie rassemble mais ne totalise pas.

Cette proposition répond exactement à celle qui concerne la faille : la faille autorise mais ne fonde pas ; la polyphonie rassemble mais ne totalise pas. Les deux mouvements sont inséparables. Parce que la faille autorise sans fonder, les singularités peuvent différer sans qu'un principe de différenciation ait préalablement

distribué leurs places. Parce que la polyphonie rassemble sans totaliser, leurs différences peuvent former communauté sans qu'une unité supérieure vienne les absorber. Et parce que ni la faille ni la polyphonie ne possèdent de fonction fondatrice, la communauté demeure ouverte à ce qui peut encore advenir.

L'Esprit lui-même ne peut dès lors être compris comme principe de cette communauté. Il ne la précède pas pour ensuite s'y manifester. Il circule dans les singularités qui deviennent d'Esprit et se déploie dans les rapports qu'elles entretiennent.

Il n'existe donc aucune antécédence de l'Esprit sur la communauté, pas davantage que de la communauté sur les singularités. Il y a co-advenir. L'infini traverse le fini sans l'abolir. L'Esprit se singularise sans s'épuiser. Les singularités se différencient sans être destinées. La polyphonie les rassemble sans les totaliser. La communauté advient sans être fondée.

Ainsi peut se tenir l'ensemble : immanence radicale, devenir auto-portant, monde habitable dans sa mouvance, abîme comme faille, Esprit non-étant comme infini débordant dans le fini, singularisation sans épuisement, co-appartenance sans antécédence et

communauté d'Esprit ad-venant dans un langage polyphonique.

Mais cette dernière formulation ne doit pas elle-même devenir système. Elle ne désigne pas les éléments d'une construction qu'il suffirait d'assembler. Elle tente seulement de nommer les différentes modulations d'un même mouvement.

Rien ne vient d'ailleurs. Rien ne garantit d'en dessous. Rien ne commande d'avance ce qui doit venir. Le monde devient ; les failles se déplacent ; l'Esprit circule ; les singularités adviennent et se répondent. Et leur communauté n'a pas d'autre lieu que cette réponse toujours recommencée.

DE L'INDIFFÉRENCIÉ À LA POLYPHONIE

DES FAILLES

La question de l'indifférencié chez Schelling fait surgir une difficulté qui appartient encore à la pensée du fond. Si l'Ungrund précède toute distinction, s'il est cette indifférence absolue dans laquelle les oppositions ne sont pas encore constituées comme telles, il faut nécessairement rendre compte du surgissement de la différence. Comment ce qui n'est encore ni ceci ni cela peut-il donner lieu à la séparation ? Comment l'indifférencié peut-il engendrer des termes différenciés sans que le principe de leur différenciation soit déjà secrètement présupposé en lui ?

La difficulté n'est pas secondaire. Elle résulte de la position même de l'Ungrund. Dès lors que l'origine est située dans une indifférence antérieure aux termes qui apparaîtront, leur différence devient quelque chose qu'il

faut expliquer. Il faut rendre compte du passage de l'indifférencié au différencié. Et, si ce passage doit être intelligible, il devient difficile de ne pas introduire dans l'origine elle-même ce qui permettra ultérieurement la séparation.

Le principe de différenciation risque alors d'être réintroduit dans l'indifférencié dont il était précisément absent.

La lecture heideggérienne de Schelling permet de déplacer profondément cette difficulté. En donnant à la *Fuge* une fonction déterminante, elle ne cherche plus l'originaire dans une unité indifférenciée située derrière l'articulation. L'originaire est déjà articulation, jointure, tension. Le fond et l'existence ne sont pas deux réalités indépendantes qu'un troisième terme aurait ensuite pour fonction de réunir ; ils appartiennent à une unité dont la séparation elle-même constitue le mouvement.

La différence n'a donc plus à surgir miraculeusement d'une identité qui l'aurait précédée. Elle appartient à l'articulation.

De ce point de vue, la question de l'Ungrund perd une part de sa nécessité. Chercher derrière la *Fuge* une indifférence plus originaire reviendrait à demander ce qui se trouve avant l'articulation alors que l'articulation est précisément ce qui permet de penser l'originaire sans le réduire à l'identité. La réponse heideggérienne consiste ainsi, pour une large part, à refuser le recul vers un état pré-différentiel qui aurait ensuite à produire la différence.

Mais cette réponse ne clôt pas la question.

La pensée d'un maillage mouvant de failles permet d'accomplir un déplacement supplémentaire. Elle ne consiste ni à revenir à l'indifférencié schellingien ni à simplement substituer la faille à la *Fuge*. Elle remet en question l'exigence même selon laquelle il faudrait

rechercher un principe de différenciation. Une faille est déjà écart.

Elle est non-coïncidence, espacement, possibilité d'une différence. Elle n'est donc jamais une unité indifférenciée dont il faudrait expliquer ultérieurement la séparation. Et si le fond n'est plus pensé comme sol, unité ou principe, mais comme maillage de failles, il n'est plus nécessaire de demander comment la différence peut en surgir : la différenciation est déjà formellement inscrite dans le maillage.

Le terme « formellement » est ici essentiel. Il interdit de transformer le maillage en programme caché de ce qui doit advenir. Les failles ne contiennent pas les différences futures comme des possibles préformés attendant leur actualisation. Elles ne déterminent ni les singularités qui apparaîtront, ni leurs rapports, ni les configurations auxquelles elles pourront donner lieu. Elles n'en contiennent que la possibilité formelle en interdisant que

l'identité puisse jamais se refermer complètement sur elle-même. La faille autorise la différence parce qu'elle empêche la coïncidence. Mais elle ne détermine jamais quelle différence adviendra.

La distinction entre autorisation et fondation prend ici toute sa portée. Un principe de différenciation expliquerait pourquoi et comment la différence doit apparaître. Il porterait déjà en lui, au moins formellement, la loi de ce qui en procédera. La faille n'exerce aucune fonction de ce genre. Elle n'est pas raison de la différence. Elle est ouverture dans laquelle une différenciation peut advenir.

La faille autorise ; elle ne fonde pas.

Mais il faut aller plus loin encore. Car si les failles constituaient un maillage immobile antérieur à ce qui vient s'y inscrire, elles deviendraient à leur tour une sorte de structure transcendantale. Le fondement aurait disparu comme principe positif, mais il survivrait sous la

forme d'un ensemble préalable de conditions de possibilité. Or les failles sont mouvantes.

Leur maillage n'est pas établi avant ce qui advient. Les rapports se déplacent ; les écarts se modifient ; de nouvelles tensions apparaissent tandis que d'autres se défont. La condition elle-même participe à l'événement qu'elle autorise. Elle ne se tient pas derrière lui comme sa possibilité préalable.

La différenciation ne procède donc pas du maillage comme un effet procéderait de sa cause. Elle advient dans la mouvance du maillage lui-même.

Il devient alors possible de risquer cette proposition : la différenciation n'a pas d'origine parce que l'ad-venir est lui-même différenciant.

Encore faut-il empêcher le mot « origine » de se reconstituer immédiatement derrière cette formulation.

Dire que l'ad-venir est différenciant ne signifie pas lui attribuer une puissance originaire qui produirait les

différences. L'ad-venir n'est pas une source. Il n'est pas ce dont les singularités émaneraient. Il nomme la mouvance même dans laquelle différences, rapports et singularités apparaissent sans qu'un destinement préalable détermine leur apparition.

La faille peut alors être pensée comme avènement non destiné.

Elle ne précède pas l'avènement ; elle advient avec lui. Elle ne dessine pas l'espace dans lequel quelque chose devra venir ; son mouvement participe à l'ouverture même de cet espace. Elle ne sélectionne aucun possible parmi ceux qui auraient été préalablement disponibles ; elle contribue à ce que le champ des possibles se transforme dans l'advenue même de ce qui arrive.

Le possible n'est donc plus entièrement pensable comme ce qui précède le réel.

Quelque chose peut advenir dont la venue modifie rétrospectivement ce qui pouvait être tenu pour

possible. L'événement ne se contente pas d'actualiser l'une des branches d'un arbre déjà constitué ; il peut déplacer les bifurcations, ouvrir des directions nouvelles, modifier jusqu'à la configuration depuis laquelle ses possibilités auraient pu être anticipées.

C'est précisément à ce point que la question du temps devient décisive.

Si les failles sont mouvantes, leur mouvement ne peut être compris dans un espace préalablement constitué. Il faut penser l'espace à partir de cette mouvance elle-même. Et c'est ici que la porrection ouvre une possibilité remarquable : les dimensions temporelles ne sont plus trois régions juxtaposées dans lesquelles les événements prendraient successivement place ; elles se tendent les unes vers les autres et ouvrent, par leur rapport réciproque, un espace libre de jeu.

L'espace libre du temps ne serait donc pas un contenant dans lequel l'avènement viendrait ensuite s'inscrire. Il serait ouvert par la mouvance temporelle elle-même.

Cette pensée permet de franchir un pas décisif hors de la fondation. Si l'espace libre n'est pas préalablement établi, s'il advient dans la porrection même des dimensions temporelles, il n'est plus nécessaire de chercher ce qui le fonde. L'ouverture n'a plus besoin d'un sol. Elle appartient au mouvement même de l'ad-venir.

Mais c'est également à cet endroit qu'une distance avec Heidegger commence à devenir nécessaire.

La porrection permet de penser l'espace libre dans lequel les destinements peuvent être rassemblés sans qu'un destinement particulier puisse prétendre déterminer l'Ereignis lui-même. Elle libère ainsi l'avènement de l'emprise d'une destination originare. Le rassemblement ne doit plus être compris comme accomplissement d'une

histoire dont la fin aurait été inscrite dans son commencement.

Pourtant, la notion même de rassemblement des destinements risque de demeurer insuffisante si l'on veut penser jusqu'au bout la mouvance des failles.

Car les destinements qu'il s'agit de rassembler semblent déjà posséder une certaine détermination. Ils apparaissent comme ce qui peut être recueilli dans l'espace libre ouvert par la porrection. Or le maillage mouvant oblige à poser une question plus radicale : comment les différences à partir desquelles seulement des destinements deviennent possibles adviennent-elles elles-mêmes ?

L'espace libre ne peut plus être seulement ce dans quoi des destinements trouvent leur jeu.

Il faut qu'il soit également l'ouverture dans laquelle la différenciation elle-même advient.

Le déplacement est considérable. Il ne s'agit plus de penser d'abord les différences et ensuite leur rassemblement. Mais il ne s'agit pas davantage de retrouver, en sens inverse, une unité première dont les différences seraient issues. Ni l'unité avant la différence, ni la différence avant l'unité ne suffisent.

C'est ici que la notion de polyphonie acquiert toute sa portée.

Une polyphonie n'est pas une unité préexistante qui se diviserait ensuite en plusieurs voix. Mais elle n'est pas non plus la réunion secondaire de voix d'abord constituées dans leur indépendance. Une voix devient ce qu'elle est dans son rapport aux autres : écart, proximité, réponse, interruption, consonance, dissonance, reprise. Sa singularité n'est pas abolie par le rapport ; elle s'y manifeste.

Et réciproquement, il n'existe aucune polyphonie sans ces singularités.

Il faut donc renoncer au double schème qui voudrait soit faire procéder le multiple de l'un, soit reconstruire l'un à partir du multiple. Différenciation et rassemblement co-adviennent.

Les voix ne sont pas d'abord isolées puis mises en relation. Leur différence advient dans le rapport. Mais le rapport n'est pas davantage une totalité qui les précéderait et distribuerait leurs places. Il advient avec elles.

La communauté n'est jamais donnée : elle advient avec les voix.

Cette communauté ne peut donc être conçue comme totalité. Elle ne constitue ni le principe dont les singularités procéderaient ni le terme dans lequel elles devraient finalement se résorber. Elle est l'événement de leur co-appartenance sans suppression de leurs écarts.

La polyphonie rassemble, mais elle ne totalise pas. Cette proposition est le pendant nécessaire de celle qui

concernait la faille : la faille autorise mais ne fonde pas ;
la polyphonie rassemble mais ne totalise pas.

Les deux propositions expriment un même refus de la clôture. Parce que la faille ne fonde pas, aucune singularité n'est assignée d'avance à la forme qu'elle devra prendre. Parce que la polyphonie ne totalise pas, aucune communauté ne peut transformer le rapport des singularités en unité accomplie. La communauté elle-même doit donc être pensée comme ad-venante.

Elle n'est jamais acquise. Non parce qu'une totalité demeurerait indéfiniment à accomplir, mais parce qu'il n'existe précisément aucune totalité dont l'accomplissement constituerait son terme. Chaque nouvelle voix, chaque nouveau rapport, chaque déplacement d'une faille transforme la communauté qui advient avec eux. Elle n'est pas ce vers quoi les singularités marchent. Elle est leur co-advenir.

Cette pensée permet également de préciser le sens de l'absence de destinement. Il ne s'agit pas d'un monde dans lequel aucune orientation ne pourrait se former. Des destinements adviennent. Des configurations durent, des directions apparaissent, des histoires se nouent. Mais ces destinements naissent dans le jeu des différences et des rapports ; ils ne précèdent pas leur avènement comme ce qui l'aurait ordonné. L'absence de destinement originaire n'abolit donc pas les destinements. Elle les libère de la fonction fondatrice.

Un destinement peut orienter sans être origine de l'orientation. Une communauté peut se former sans qu'un principe communautaire l'ait précédée. Une singularité peut acquérir une figure sans que cette figure ait été contenue dans une essence préalable. Une fondation peut avoir lieu sans devenir fondement de ce qui l'a rendue possible.

L'espace libre du temps prend alors une signification nouvelle. Il n'est plus seulement l'espace dans lequel les destinements peuvent être rassemblés. Il devient la mouvance dans laquelle différenciations, singularités, rapports et destinements peuvent co-advenir.

La porrection demeure décisive parce qu'elle libère le temps de la succession et permet de penser le libre comme ouverture produite par le rapport temporel lui-même. Mais elle ne constitue peut-être qu'un seuil. Il reste à déterminer si le rassemblement auquel elle conduit peut être pensé sans réintroduire une unité qui précéderait les différences qu'elle rassemble.

C'est précisément ici que commence une interrogation critique de *Temps et être*.

Il faudra demander si l'Ereignis peut véritablement être pensé comme avènement sans destinement originaire ; si le *Es gibt* conserve encore la structure d'une donation ou s'il laisse apparaître la venue elle-même ; si la

porrection rassemble des destinements déjà déterminés ou si elle permet de penser l'advenue de leurs différences ; si l'espace libre est seulement ce dans quoi les destinements jouent ou s'il peut être compris comme l'ouverture mouvante dans laquelle leurs possibilités mêmes se constituent.

Mais cette interrogation ne devra pas chercher chez Heidegger la confirmation d'une pensée déjà arrêtée. Elle devra mesurer une proximité et une distance. La proximité tient à la découverte d'un espace libre qui n'a plus besoin d'être reconduit à un fond préalable et à la possibilité de penser l'Ereignis hors de l'assujettissement à un destinement particulier.

La distance apparaît lorsque le rassemblement des destinements ne suffit plus.

Car ce qui demande désormais à être pensé n'est pas seulement la coexistence de destinements dans un même libre. C'est l'ad-venir de leurs différences, la

mouvance des failles dans laquelle des singularités deviennent possibles et entrent en rapport sans qu'aucune totalité les précède ou les attende. Le problème de Schelling se trouve alors profondément déplacé. Il n'est plus nécessaire de demander comment la différence peut surgir de l'indifférencié. Il n'existe pas d'indifférencié originaire dont elle aurait à sortir.

Il n'est pas davantage nécessaire de rechercher un principe premier de différenciation. Le maillage mouvant des failles porte déjà formellement la non-coïncidence sans déterminer ce qui en adviendra.

Et il ne suffit plus enfin de demander comment les différences peuvent être rassemblées. Leur rassemblement n'est pas une opération seconde. Elles se différencient en entrant en rapport et entrent en rapport en se différenciant. C'est ce double mouvement qu'il faudra appeler polyphonie. Non la polyphonie d'un

monde dont toutes les voix auraient été écrites sur une partition préalable.

Non davantage une harmonie finale vers laquelle leurs dissonances devraient tendre.

Mais une polyphonie des failles, toujours ad-venante, dans laquelle chaque voix modifie le champ où les autres peuvent être entendues et se trouve elle-même déplacée par leur présence.

La communauté n'est donc jamais donnée. Elle advient. Et parce qu'elle advient, elle demeure ouverte. Ce qui était autrefois demandé au fond, assurer l'unité, rendre possible la différence, garantir la relation, maintenir ensemble ce qui risquait de se disperser — peut alors cesser d'être demandé à quelque fond que ce soit.

La faille autorise sans fonder. La polyphonie rassemble sans totaliser. Et la communauté advient sans être destinée. C'est peut-être à partir de cette triple

proposition que pourra véritablement commencer la question de l'espace libre du temps.

CONCLUSION

DU HORS-FOND À L'ESPACE LIBRE DU

TEMPS

La question du fond ne s'est pas imposée de l'extérieur à la réflexion sur la case vide. Elle en constituait peut-être, dès l'origine, l'une des conséquences les moins immédiatement visibles. Aussi longtemps que la case vide pouvait être comprise comme ce qui empêche une structure de se saturer et rend ainsi possibles ses transformations internes, il demeurait encore possible de lui attribuer une fonction conditionnante. Elle ne fondait aucune transformation particulière, ne prescrivait aucun déplacement, ne contenait aucune forme en attente de son actualisation ; mais son retrait même semblait assurer la possibilité du jeu. Vide de tout contenu propre, elle demeurait pourtant ce grâce à quoi les contenus

pouvaient changer de place et les structures se recomposer.

En ce sens, elle conservait encore quelque chose du fond.

Non plus le fond positif auquel il serait possible de reconduire les transformations afin d'en établir l'origine ou la raison, mais un fond retiré, perceptible seulement dans les possibilités que son retrait autorisait. La case demeurait vide ; pourtant son vide avait encore une fonction. Ce qui ne se montrait pas continuait à opérer dans ce qui pouvait se transformer.

C'est pourquoi la rencontre avec l'*Ab-grund* ne pouvait être évitée. Le hors-fond semblait proposer une manière de penser le fond sans le reconduire à la fonction métaphysique du fondement. Le *Grund* ne disparaissait pas au profit d'un autre principe qui aurait pris sa place ; il se retirait. Mais ce retrait même devait être interrogé. Car retirer le fond ne signifie pas nécessairement se défaire de la fonction qu'il exerçait. Quelque chose peut

continuer à gouverner depuis son absence. Quelque chose peut demeurer déterminant précisément parce qu'il s'est soustrait à toute détermination explicite.

Le hors-fond porte cette ambiguïté jusque dans son nom. Il n'est pensable comme hors-fond qu'en demeurant rapporté au fond dont il marque l'éloignement ou le retrait. L'*Ab-* n'efface pas le *Grund*. Il en modifie le régime de présence. Le fond n'est plus là comme assise disponible, principe assuré ou raison suffisante ; mais il demeure ce dont le retrait permet encore de comprendre ce qui advient. Son absence reste structurée par ce qui s'est absenté.

Le retrait peut dès lors devenir paradoxalement une manière de préserver ce qu'il retire.

C'est en ce sens qu'il est possible de parler d'un hors-fond idolique. L'idole n'est pas nécessairement ce qui se donne avec une visibilité excessive. Elle peut également être ce qui organise silencieusement le regard depuis son

retrait. Le fond retiré peut continuer à déterminer l'espace dont il s'est absenté. Il ne commande plus positivement ce qui doit advenir, mais il demeure la référence à partir de laquelle l'avènement est compris. Le fond n'est plus montré ; sa fonction demeure.

Une telle difficulté ne saurait être résolue en poussant plus loin encore le retrait, comme s'il suffisait de chercher derrière le hors-fond un hors-fond plus originaire. Ce geste ne ferait que reconduire indéfiniment la structure dont il prétend sortir. À chaque recul du fond, la pensée demanderait ce qui rend ce recul possible ; à chaque retrait, elle chercherait le lieu depuis lequel le retrait s'accomplit. Elle demeurerait ainsi prisonnière de la question qu'elle croit dépasser : qu'est-ce qui, en dernière instance, soutient ce qui est ? Il faut donc déplacer la question elle-même. C'est ici que l'expérience du vertige devient décisive.

Le vertige semble d'abord confirmer la nécessité du fond. Il surgit lorsque le sol cesse d'assurer la stabilité du corps, lorsque la profondeur devient sensible, lorsque la possibilité de la chute transforme l'espace. Il paraît ainsi reconduire la structure la plus traditionnelle : en haut celui qui se tient, en bas le fond vers lequel il pourrait tomber, entre les deux le vide qui rend possible la chute. Mais cette description suppose déjà ce qu'elle prétend expliquer. Elle suppose un fond stable, même inaccessible, à partir duquel le vide peut être mesuré. Elle pense encore le vertige depuis une géométrie du sol et de la profondeur.

Une autre expérience est pourtant possible. Le vertige peut naître non parce qu'il n'y aurait plus rien sous les pieds, mais parce que ce sur quoi ils prennent appui est lui-même mouvant. Ce qui vacille n'est plus seulement celui qui regarde vers le bas. C'est le rapport même entre l'appui, le mouvement et la possibilité de tenir. Le fond

cesse alors d'être une surface. Il peut être pensé comme un tissage de failles mouvantes.

La formule semble d'abord contradictoire. Un fond devrait précisément être ce qui ne bouge pas, ce sur quoi le mouvement peut prendre appui. Une faille devrait au contraire être ce qui interrompt la continuité du fond. Parler d'un fond constitué de failles revient donc à retirer au fond presque toutes les déterminations qui permettraient jusque-là de le reconnaître comme fond. C'est précisément ce qui est recherché.

Les failles ne sont pas des accidents survenus à un sol qui leur préexisterait. Elles ne fissurent pas une totalité antérieure dont il faudrait regretter l'intégrité. Leur tissage constitue ce à partir de quoi quelque chose peut se déplacer, se différencier, se rencontrer, se séparer, se transformer. Mais ce « à partir de quoi » ne doit surtout pas être compris comme le retour clandestin d'un principe originaire. Le tissage ne contient pas les formes

auxquelles il donnera lieu. Il ne les appelle pas. Il ne les destine pas. La faille autorise, mais elle ne fonde pas.

Cette distinction est essentielle. Fonder signifie toujours, d'une manière ou d'une autre, établir un rapport de dépendance entre ce qui advient et ce qui rend raison de son avènement. Même lorsque la fondation ne prend plus la forme d'une causalité mécanique, elle conserve la structure d'une antériorité : quelque chose doit être là, logiquement ou ontologiquement, pour que quelque chose d'autre puisse advenir. Autoriser signifie tout autre chose.

Ce qui autorise ouvre une possibilité sans déterminer ce qui en sera fait. Une porte ouverte ne produit pas celui qui la franchira, ne décide pas qu'elle sera franchie et ne détermine pas la direction que prendra celui qui l'a franchie. Elle rend seulement le passage possible. Encore cette comparaison demeure-t-elle insuffisante, car une porte existe avant le passage et attend en quelque sorte

qu'il ait lieu. La faille mouvante ne possède même pas cette antériorité.

Elle advient elle-même.

C'est pourquoi le tissage des failles ne peut être transformé en un nouveau transcendantal. Il ne saurait constituer l'ensemble préalable des conditions auxquelles tout avènement devrait se conformer. Si tel était le cas, le fondement aurait seulement changé de nom. On aurait remplacé le sol par la faille, l'identité par la différence, la stabilité par le mouvement, sans modifier la structure fondamentale de la pensée : derrière ce qui advient, quelque chose continuerait à rendre possible son avènement.

Or les failles sont mouvantes. Elles ne précèdent pas leur propre déplacement. Leur configuration se transforme dans le mouvement même où quelque chose advient. La condition des possibles n'est donc plus extérieure ni antérieure aux possibles qu'elle autorise. Elle est engagée

dans leur venue. Il faut alors risquer une proposition plus radicale : la faille est elle-même avènement.

Mais un avènement qui ne porte en lui aucun programme de ce qui doit venir. Rien n'y est destiné d'avance. Rien ne s'y trouve contenu sous la forme d'un possible attendant son actualisation. L'avènement ne réalise pas un possible qui l'aurait précédé ; il ouvre, dans sa venue même, le champ à partir duquel quelque chose pourra rétrospectivement être reconnu comme ayant été possible. Le possible cesse ainsi d'être nécessairement antérieur au réel.

Il arrive que quelque chose advienne et que son avènement transforme le champ même de ce qui était tenu pour possible. L'événement ne choisit alors pas simplement l'une des branches d'un arbre préalablement dessiné. Il modifie l'arbre. Il peut même faire apparaître des bifurcations dont rien ne permettait auparavant de disposer.

La case vide retrouve ici son sens le plus radical. Elle n'est plus seulement la place laissée disponible afin que les pièces puissent se déplacer. Elle est ce qui interdit de considérer l'échiquier lui-même comme définitivement constitué. La transformation n'affecte plus seulement les positions à l'intérieur du champ ; elle peut affecter le champ des positions possibles.

C'est pourquoi l'irruption du réel avait conduit au point d'effondrement du langage constituant. Le langage peut transformer ses représentations aussi longtemps que ce qui lui arrive demeure susceptible d'être reconduit à l'horizon de ses possibles. Mais lorsque quelque chose fait irruption qui déplace cet horizon lui-même, le langage ne peut plus simplement ajouter une représentation à celles dont il disposait. Il doit subir sa propre transformation.

Le langage n'est alors plus seulement ce dans quoi quelque chose est représenté. Il devient lui-même l'un des lieux traversés par l'avènement.

Ce qui advient au langage advient également à la pensée.

Elle ne se tient plus devant un champ de possibles qu'elle aurait pour tâche d'explorer ou de constituer. Elle est engagée dans le mouvement par lequel les possibilités elles-mêmes se déplacent. Ce qu'elle traverse la traverse.

Elle ne peut rencontrer quelque chose sans être affectée par cette rencontre ; et ce qu'elle rencontre n'est pas davantage laissé absolument intact par la relation qui s'établit.

La pensée cesse ainsi d'être constituante sans devenir passive.

Cette précision est essentielle. Renoncer à la fondation ne signifie pas abandonner l'avènement à une pure présence qu'il suffirait de recevoir. L'absence de fondement n'implique pas que quelque chose viendrait

simplement à nous tandis que nous demeurerions le lieu immobile de son apparition. Une telle passivité reconduirait autrement l'ancienne séparation entre ce qui vient et ce devant quoi cela vient. L'avènement est relationnel.

Les failles sont mouvantes parce que les rapports qui s'y nouent le sont eux-mêmes. Chaque singularité entre dans des configurations qu'elle contribue à modifier tout en étant modifiée par elles. Il n'existe aucun point extérieur depuis lequel l'ensemble de ces relations pourrait être totalisé. Il n'existe pas davantage de terme ultime auquel elles devraient conduire.

C'est précisément cette absence de destinement qui distingue la condition du fondement.

Un fondement ne se contente jamais d'autoriser. En fondant, il détermine au moins le registre dans lequel ce qu'il fonde devra pouvoir apparaître. La faille, au contraire, n'établit aucun tel registre. Elle ouvre sans

décider ce qui occupera l'ouverture. Plus exactement encore : elle ouvre sans que l'ouverture elle-même puisse être séparée de ce qui advient en elle.

L'avènement est ainsi non destiné.

Il ne faut pas entendre par là qu'aucun destinement ne puisse jamais apparaître. Des orientations se forment, des structures s'établissent, des formes durent, des histoires commencent, des décisions engagent des avenir. Le monde n'est pas une dispersion indifférenciée dans laquelle rien ne pourrait acquérir consistance.

Mais aucun de ces destinements ne peut prétendre constituer le destinement originaire de l'avènement lui-même. C'est ici que la fondation trouve une place nouvelle.

Elle n'a pas à être supprimée. Il serait absurde de nier que nous fondons sans cesse : une démonstration repose sur des prémisses ; une maison demande des assises ; une institution se donne des règles ; une parole établit

provisoirement des significations ; une existence prend des décisions dont elle assume les conséquences. Le problème n'a jamais été la fondation comme opération locale.

Le problème commence lorsque la fondation locale prétend devenir fondement originaire.

Il faut donc renverser le rapport traditionnel. Ce n'est plus la fondation qui rend l'avènement possible. C'est l'avènement qui rend la fondation possible. Ce renversement change tout.

Si l'avènement devait lui-même être fondé, il faudrait rechercher derrière lui ce qui en autorise la venue. Puis il faudrait demander ce qui fonde ce fond, et la pensée retrouverait immédiatement la régression dont le hors-fond cherchait à sortir. Mais si l'avènement n'a pas à être fondé, si son ouverture consiste précisément dans l'absence de destinement originaire, alors les fondations

peuvent apparaître en lui sans jamais acquérir le statut de fondement de l'avènement lui-même.

La fondation devient un possible. Elle appartient à ce qui peut advenir dans l'Ouvert. Elle ne produit pas l'Ouvert. C'est ici que le mouvement accompli rencontre une dernière question, et cette question ne peut plus être développée dans les limites présentes.

Si l'avènement est mouvance ; si les possibilités ne lui préexistent pas toutes sous la forme d'un champ déjà constitué ; si aucun fond ne destine originairement leur apparition ; si les fondations elles-mêmes ne sont que des configurations possibles dans ce qui advient, comment penser l'espace libre dans lequel cette venue peut avoir lieu ?

Le mot « espace » est dangereux. Il pourrait laisser croire qu'il faut de nouveau supposer un contenant préalable, une scène vide sur laquelle les événements viendraient ensuite se produire. Nous aurions alors simplement

déplacé le fond : après avoir renoncé au sol, nous aurions installé derrière l'avènement un espace chargé d'en assurer la possibilité.

Il faut donc que cet espace soit lui-même avènement.

Et c'est précisément ici que la question du temps devient incontournable.

Non plus le temps conçu comme succession des instants dans laquelle les événements prendraient place. Un tel temps serait encore un contenant. Non plus davantage un temps subordonné à une histoire originaire qui distribuerait les destinements selon lesquels l'Être se donnerait. Il faut demander si le temps peut être pensé comme l'ouverture mouvante dans laquelle présent, passé et avenir ne constituent pas trois régions juxtaposées, mais se tendent les uns vers les autres et ouvrent, par cette relation même, leur espace de jeu.

C'est à ce seuil que surgit la question de la porrection.

Elle ne peut être ici qu'indiquée.

Si chacune des dimensions temporelles se tend vers les autres, aucune ne possède seule son propre lieu. Le présent n'est pas enfermé dans le maintenant ; ce qui a été ne demeure pas simplement derrière lui ; ce qui vient n'attend pas devant lui comme une région encore vide. Leur rapport réciproque ouvre quelque chose qui n'est réductible à aucune d'elles : un espace libre de jeu.

La possibilité apparaît alors de penser l'Ouvert non plus à partir d'un fond, mais à partir de cette mouvance temporelle elle-même.

Le déplacement serait considérable. Ce qui avait d'abord été cherché sous la forme du fond, puis du fond retiré, puis du tissage de failles mouvantes, pourrait recevoir une détermination nouvelle : non pas un lieu qui rendrait l'avènement possible, mais l'espace libre que l'avènement temporel ouvre en advenant. Alors seulement l'absence de fond cesserait peut-être d'être pensée comme privation. Il ne manquerait rien.

Il n'y aurait pas derrière l'avènement un fond absent qu'il faudrait regretter, restaurer ou maintenir dans son retrait. Il y aurait le jeu mouvant à même lequel des possibles peuvent s'ouvrir, des destinements apparaître, des singularités se rencontrer, des fondations s'établir et disparaître.

La faille aurait alors cessé d'être ce qui sépare deux bords préexistants. Elle appartiendrait à la mouvance même par laquelle les bords se déterminent, se déplacent et deviennent susceptibles d'entrer en rapport.

Et l'*Ereignis* pourrait peut-être être interrogé à nouveaux frais : non plus comme ce qui, depuis un retrait plus originaire, donnerait l'Être et le temps, mais comme avènement mouvant, sans destinement qui lui soit antérieur, sans fond depuis lequel sa venue serait prescrite. Mais ce « peut-être » doit être maintenu.

Car parvenir à ce seuil ne signifie nullement que *Temps et être* ait déjà été lu de cette manière, encore moins qu'il

suffirait d'y chercher la confirmation d'un chemin parcouru ailleurs. Ce serait lui imposer par avance la réponse à la question qu'il faut précisément lui adresser. Il faudra donc revenir au texte.

Il faudra interroger le *Es gibt* sans décider prématurément si le donner reconduit une donation ou s'il désigne déjà la venue à présence elle-même. Il faudra suivre le passage du *Schicken* au *Reichen*, du destinement à la porrection, et comprendre ce que signifie exactement l'espace libre ouvert par le rapport réciproque des dimensions temporelles. Il faudra examiner pourquoi l'Ereignis peut être dit *geschicklos*, sans destinement propre, et quelle fonction revient alors à l'*Enteignis*, à la désappropriation. Il faudra surtout déterminer si la pensée heideggérienne accomplit effectivement le déplacement hors de la fondation ou si certaines de ses déterminations conservent encore la trace de ce dont elles cherchent à se libérer.

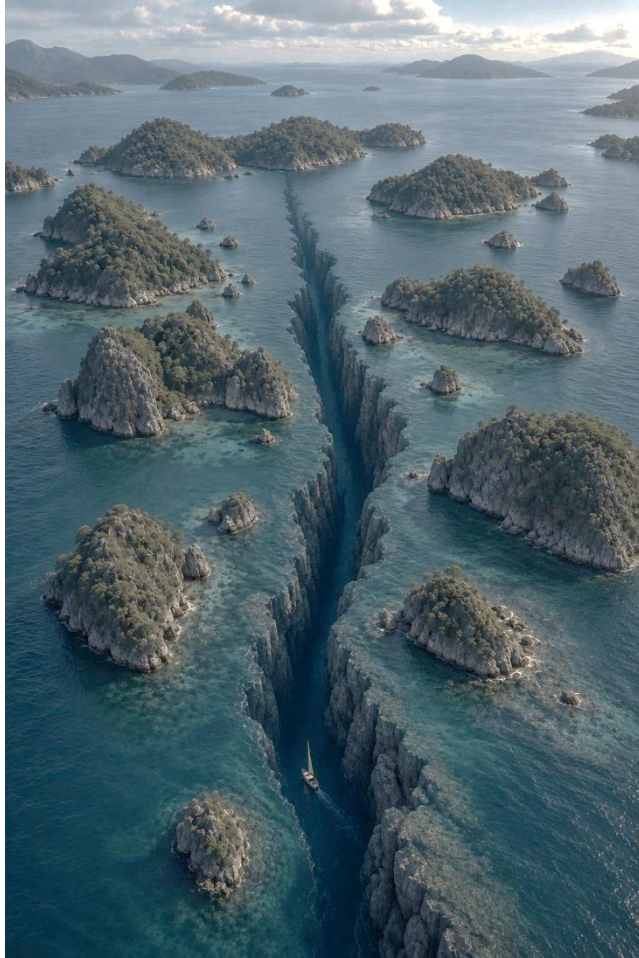
Ce travail ne peut être ajouté ici comme un ultime commentaire. Il exige son propre chemin.

Le parcours présent peut donc s'achever sans se clore. La case vide a conduit à la faille ; la faille à la question du fond ; le fond à son retrait ; le retrait à la découverte de la persistance possible de la fonction fondatrice jusque dans le hors-fond ; le vertige a permis de déplacer cette alternative en faisant apparaître un tissage de failles mouvantes ; celles-ci ont conduit à penser une condition qui autorise sans fonder ; et cette condition, parce qu'elle est elle-même mouvante, a finalement cessé de pouvoir être séparée de l'avènement. Il reste désormais à penser l'espace libre de cet avènement. Non son fond. Non son origine. Non ce qui le destine.

Mais le jeu temporel dans lequel des destins deviennent possibles sans qu'aucun d'eux puisse se retourner en destin de l'avènement lui-même.

La question qui demeure n'est donc plus : sur quoi repose ce qui advient ? Elle devient : comment penser l'ad-venir lorsque rien ne le destine originellement ? C'est sur cette question que ce livre peut s'interrompre. Non parce que le chemin s'achève, mais parce qu'il vient d'en ouvrir un autre. L'espace libre du temps.

DE LA FAILLE



La notion de faille occupe dans les développements qui suivent une place suffisamment importante pour qu'une précision préalable soit nécessaire. Elle ne fera pourtant pas ici l'objet d'une étude autonome ni d'une reconstruction exhaustive de sa genèse. Cette absence ne constitue ni une omission ni l'indication d'un concept laissé dans l'indétermination. Elle tient au statut particulier de la faille dans le cheminement dont elle est issue.

La faille a été développée ailleurs, dans un texte distinct qui relève principalement de l'écriture poétique. Ce choix n'est pas seulement éditorial. Il tient à la chose elle-même. Avant de pouvoir devenir une notion susceptible d'entrer dans une argumentation philosophique, la faille a été éprouvée comme image, expérience, écart, blessure, passage, interruption et ouverture. La poésie n'y intervient donc pas comme illustration anticipée d'un concept qui aurait déjà été constitué ailleurs. Elle

constitue le lieu dans lequel la faille a pu déployer ses différentes résonances sans être immédiatement ramenée à une définition univoque.

Il serait dès lors contradictoire de reproduire ici, sous une forme conceptuellement ordonnée, ce que cette écriture a précisément cherché à laisser ouvert.

Le présent ouvrage ne reprend donc de la faille que les déterminations nécessaires à son propre cheminement.

Il ne s'agit pas d'en proposer une théorie générale, encore moins d'en fixer définitivement le sens. La faille intervient ici à l'endroit précis où la question du fond rencontre sa propre limite. Après avoir interrogé le retrait du fond dans le hors-fond, il devient nécessaire de demander si la pensée doit encore conserver la structure qui oppose un fond à son absence, un sol à sa disparition, une assise à son retrait. La faille permet ce déplacement. Elle ne doit pas être comprise comme une cassure affectant secondairement une totalité qui aurait d'abord

été intacte. Une telle compréhension supposerait encore un fond préalable : il y aurait d'abord continuité, puis accident, rupture ou fracture. La faille dont il est ici question n'arrive pas à un monde préalablement constitué pour en interrompre l'unité. Elle appartient à la manière même dont les rapports, les singularités et les formes peuvent advenir.

C'est pourquoi elle ne désigne pas davantage un manque qu'il faudrait combler.

Le manque reste déterminé par ce qui manque. Il conserve la forme absente comme mesure de l'absence : la brèche appelle encore le mur, la fracture la continuité, la perte ce qui a été perdu. La faille, telle qu'elle est sollicitée ici, ne se laisse pas reconduire à cette logique. Elle n'est pas le négatif d'une totalité possible. Elle est l'écart sans lequel aucune différenciation ne pourrait advenir.

Cette détermination suffit au présent ouvrage, parce qu'elle permet de comprendre pourquoi la faille peut intervenir dans la question du fond sans devenir elle-même un nouveau fond.

Une faille ne fonde rien.

Elle ne possède aucune puissance cachée dont les formes procéderaient. Elle ne contient pas ce qui doit advenir. Elle ne constitue ni une origine, ni une réserve de possibles préformés, ni le principe d'une différenciation dont elle porterait secrètement la loi. Elle introduit seulement l'impossibilité de la coïncidence absolue et, par là, l'ouverture dans laquelle quelque chose peut différer, se déplacer, rencontrer autre chose et devenir autrement. En ce sens seulement, la faille est condition des possibles.

Le mot « condition » doit cependant être manié avec prudence. Il pourrait suggérer une structure préalable, comparable à un cadre transcendantal qui précéderait

tout ce qui vient s'y inscrire. Ce n'est pas ainsi que la faille doit être entendue. Elle ne se tient pas avant ce qu'elle rend possible. Elle ne constitue pas une grille immobile sur laquelle viendraient ensuite se distribuer les événements. Les failles sont mouvantes.

Cette mouvance empêche précisément de les transformer en fondement. Le maillage qu'elles forment n'est jamais donné comme une structure préalable. Il se modifie avec les relations qui s'y nouent, les singularités qui y apparaissent, les événements qui le traversent. Une faille peut se déplacer, s'élargir, se croiser avec une autre ; une configuration peut en faire apparaître de nouvelles tandis que certaines cessent d'exercer la fonction qu'elles occupaient auparavant. Le maillage n'est pas le plan du devenir : il devient avec ce qui advient.

La formule qui sera employée dans les pages suivantes — tissage ou maillage mouvant des failles — doit être comprise dans ce sens strict. Elle ne remplace pas le fond

stable par un fond mobile. Ce serait seulement déplacer le problème et attribuer au mouvement la fonction auparavant dévolue à la stabilité. Elle tente au contraire de penser une condition qui ne puisse jamais s'ériger en fondement. La faille autorise mais ne fonde pas. Tout ce qui importe ici tient peut-être dans cette proposition.

Elle autorise parce que l'écart empêche la clôture. Elle ne fonde pas parce qu'aucun rapport nécessaire ne permet de déduire de cet écart ce qui en adviendra. Entre la faille et ce qu'elle rend possible, il n'existe aucune relation de production, aucune causalité originaire, aucune destination inscrite à l'avance. La faille ne dit pas : quelque chose doit arriver. Elle signifie seulement : rien n'oblige ce qui est à épuiser ce qui peut advenir.

C'est pourquoi son rapport à la case vide est étroit sans qu'il y ait identité entre elles. La case vide a permis de penser la non-saturation d'une structure et, plus radicalement, le point où la pensée constituante

rencontre l'impossibilité de refermer la représentation sur le réel. La faille déplace cette découverte sur le terrain ontologique : elle empêche que cette non-clôture soit reconduite à un fond qui en constituerait secrètement la raison.

De même, son rapport au hors-fond doit être précisément délimité. Le hors-fond demeure encore déterminé par le fond dont il est le retrait. La faille ne retire rien. Elle ne suppose pas qu'un fond ait d'abord été là et se soit ensuite dérobé. Elle permet ainsi d'abandonner progressivement la question : « qu'y a-t-il lorsque le fond se retire ? » pour lui substituer une question différente : « qu'advient-il lorsque rien n'exige plus qu'il y ait un fond ? »

Cette question est celle que le présent ouvrage doit poursuivre.

Mais elle ne requiert pas que soit reproduit ici tout le chemin poétique par lequel la faille a été rencontrée. Ce

chemin possède son autonomie. Il ne constitue ni un appendice littéraire de l'analyse philosophique ni une version imagée de propositions qui trouveraient seulement ici leur forme véritable. Il explore la faille selon un autre mode de pensée. La différence est importante.

Une pensée conceptuelle doit distinguer. Elle demande ce qui sépare la faille du manque, du vide, de l'abîme, du hors-fond ou du fondement. Elle doit empêcher que ces termes deviennent interchangeables et veiller aux conséquences de leur emploi. Sans ce travail, la faille risquerait de devenir une métaphore universelle capable de tout désigner et, par conséquent, de ne plus rien déterminer. La parole poétique n'a pas la même tâche.

Elle peut demeurer dans les voisinages que le concept doit séparer. Elle peut laisser une blessure devenir passage, une cassure devenir lumière, un silence devenir écoute, sans devoir décider immédiatement sous quelle

catégorie chacun de ces déplacements doit être rangé.

Elle ne démontre pas ce qu'est la faille. Elle laisse se manifester ce qui arrive lorsqu'une parole accepte de demeurer auprès d'elle. Les deux approches ne sont donc ni concurrentes ni hiérarchisées.

Le texte poétique ne fournit pas le matériau encore confus que la philosophie aurait ensuite pour mission d'élever au concept. Inversement, le présent ouvrage ne donne pas la vérité théorique dont la poésie constituerait l'expression sensible. Il s'agit de deux parcours qui rencontrent un même foyer sans pouvoir s'y substituer l'un à l'autre.

Cette distinction est d'autant plus nécessaire que la réflexion sur la case vide a elle-même conduit au point d'effondrement du langage constituant. Si le langage poétique apparaît à proximité de cet effondrement, il serait paradoxal de lui demander ensuite de se laisser intégralement retraduire dans le langage conceptuel. Ce

serait annuler, dans le geste même qui prétendrait l'expliquer, ce qu'il a permis de découvrir. La faille doit donc conserver quelque chose de cette irréductibilité.

Le présent ouvrage en détermine suffisamment la fonction pour poursuivre son argument : elle est écart plutôt que manque ; elle n'est pas fracture secondaire d'une totalité première ; elle autorise la différenciation sans en être le principe ; son maillage est mouvant ; elle constitue une condition des possibles qui ne peut devenir leur fondement ; et, parce qu'elle est elle-même mouvance, elle conduit finalement à penser l'ouverture non comme structure préalable, mais comme avènement.

Au-delà de ces déterminations, il faut accepter que la faille ne soit pas épuisée ici.

Le texte poétique qui lui est consacré demeure ainsi à côté du présent ouvrage, non comme sa pièce manquante, mais comme son complément autonome. Il

ne faut pas l'avoir lu pour suivre l'argument développé ici ; mais sa lecture permet d'éprouver autrement ce que le concept, par nécessité, doit déterminer.

Cette coexistence n'est peut-être pas étrangère à ce que la faille elle-même oblige à penser.

Aucun des deux textes ne constitue le fond de l'autre. Aucun ne possède la totalité de ce que l'autre devrait venir compléter. Ils se rencontrent, s'écartent, se répondent et poursuivent séparément leur chemin. Entre eux demeure précisément ce dont ils parlent : une faille.