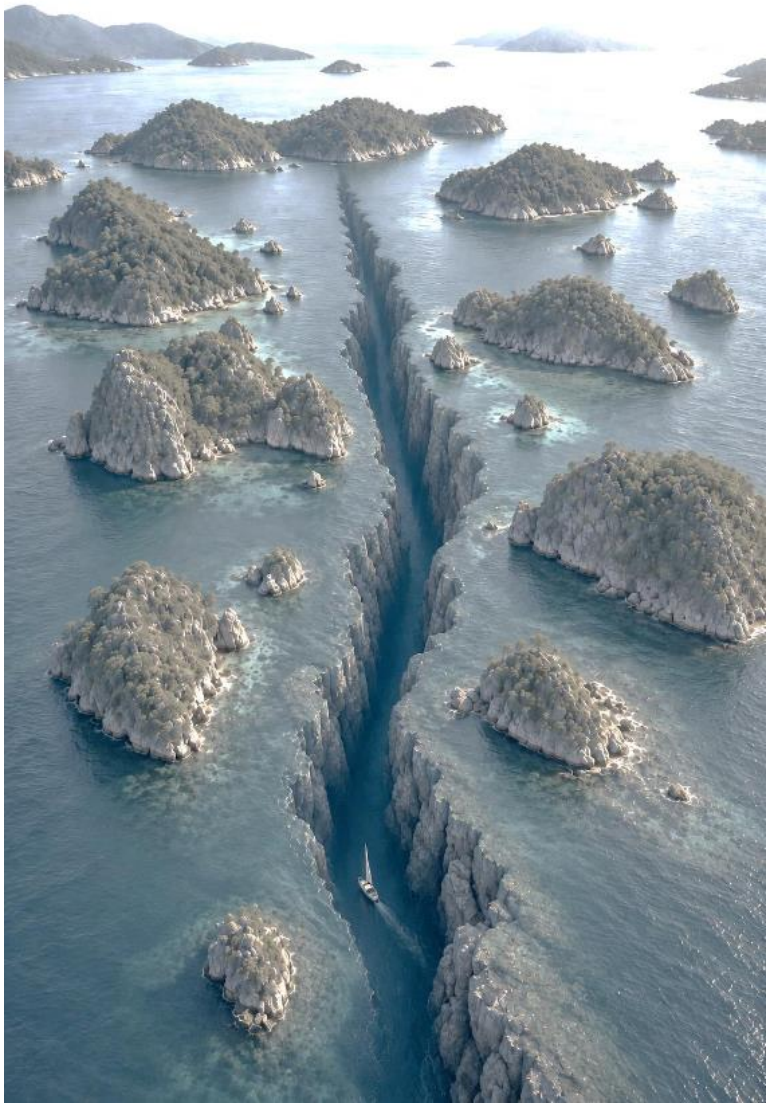
Denis CLARINVAL

LA PENSEE-ARCHPEL

AJOUTS



LIMINAIRE

LA CONTINUITÉ DE LA PENSÉE ET LA PORRECTION : PRÉSENCE DU PASSÉ, RETIRANCE ET AVÈNEMENT

La question de la continuité de la pensée se présente d'abord sous une forme apparemment simple : comment une pensée peut-elle demeurer reconnaissable à travers ses transformations ? Comment comprendre qu'un individu puisse poursuivre une réflexion commencée plusieurs années auparavant, retrouver certaines de ses intuitions fondamentales, les approfondir, les modifier, parfois même les contredire, sans que cette transformation entraîne une rupture dans la continuité de sa pensée ? La difficulté apparaît dès lors que l'on renonce à identifier cette continuité à la simple conservation de contenus intellectuels. Penser aujourd'hui ce que l'on pensait hier ne suffit pas à garantir la continuité d'une pensée. Une telle identité pourrait même témoigner d'une immobilité plutôt que d'une véritable activité de penser. Inversement, ne plus penser aujourd'hui ce que l'on pensait hier ne signifie nullement que la pensée d'hier aurait disparu ou qu'une pensée entièrement nouvelle serait venue prendre sa place.

Cette interrogation a trouvé son point de départ dans une comparaison entre la mémoire humaine et les dispositifs de mémoire associés à l'intelligence artificielle. Dans les deux cas, une continuité paraît possible alors même que l'ensemble des échanges, des lectures ou des expériences antérieures n'est pas simultanément présent. Une réflexion philosophique peut se poursuivre à travers plusieurs conversations, comme une pensée humaine peut retrouver, au détour d'une lecture, une formulation ancienne dont elle ne conservait aucune représentation consciente immédiate. Une phrase de Heidegger peut faire surgir une expression de Trakl, une proposition de Derrida ou un vers de Hölderlin. Ces rapprochements ne résultent pas nécessairement d'une recherche volontaire dans les souvenirs. Ils adviennent parfois spontanément, comme si des pensées éloignées dans leur formulation explicite continuaient de participer les unes aux autres.

La comparaison possède toutefois ses limites. Dans un système informatique, la continuité repose notamment sur la conservation et la mobilisation de certaines informations. La mémoire humaine ne saurait être réduite à un mécanisme analogue de stockage et de récupération. Mais cette comparaison permet de dégager une difficulté philosophique plus fondamentale : la continuité de la pensée peut-elle être expliquée par la conservation de ce qui a été pensé ? Et, plus précisément, qu'est-ce qui permet à une pensée de demeurer présente alors même qu'elle n'est plus actuellement formulée, représentée ou remémorée ?

Une première réponse consisterait à considérer que la pensée actuelle reprend, transforme ou réinterprète la pensée antérieure. La continuité serait alors assurée par une succession de reprises au cours desquelles certains éléments seraient conservés tandis que d'autres seraient abandonnés. Une telle conception permet assurément de rendre compte de nombreux phénomènes intellectuels. Une hypothèse ancienne peut être corrigée, un concept peut recevoir une détermination nouvelle, une intuition peut être approfondie à la lumière d'une expérience ultérieure. Cependant, cette explication demeure tributaire d'une représentation linéaire du temps. Elle suppose que la pensée d'hier appartient à un passé constitué, que la pensée d'aujourd'hui lui succède et qu'une pensée future viendra éventuellement transformer cette dernière. La continuité apparaît alors comme une relation entre des moments distincts, ordonnés selon leur succession.

ENTRETIEN

Tu décris ta pensée comme un archipel dont les îlots ne sont ni isolés ni réunis dans une totalité systématique. Mais qu'est-ce qui permet à ces îlots de coappartenir sans qu'un principe unificateur vienne les rassembler ? Ta réflexion sur l'espace libre du temps apporte-t-elle une réponse à cette question ?

L'image de l'archipel permet d'abord de se soustraire à deux conceptions opposées de la pensée. La première la considère comme un système dont chaque élément trouverait sa place à l'intérieur d'une totalité organisée. La seconde y voit une multiplicité de réflexions indépendantes, sans continuité véritable. Or la pensée ne se laisse réduire ni à l'une ni à l'autre. Elle se déploie en une pluralité de lieux qui ne constituent pas les parties d'un ensemble préalablement constitué, mais qui ne sont pas davantage étrangers les uns aux autres.

Chaque îlot possède sa singularité. Il peut prendre la forme d'un ouvrage, d'un poème, d'une méditation ou d'une interrogation qui semble s'éloigner des préoccupations antérieures. Mais cette singularité n'implique pas son isolement. Un îlot n'est pas un fragment détaché d'un continent disparu. Il est un lieu où la pensée advient, sans que son avènement puisse être séparé de celui des autres îlots.

La difficulté consiste à penser cette coappartenance sans lui donner un fondement commun. Il ne s'agit pas de rechercher sous la diversité des ouvrages une doctrine qui en constituerait l'unité cachée. Une telle démarche ferait de l'archipel un système dont les différentes parties n'auraient pas encore été réunies. La coappartenance ne résulte pas davantage d'une relation établie après coup entre des pensées déjà constituées.

C'est ici que la réflexion sur l'espace libre du temps devient essentielle. Elle permet de comprendre que la différence n'implique pas la séparation et que l'unité n'exige pas l'identité. Les îlots se distinguent dans leur avènement même. Ils ne sont pas d'abord séparés pour être ensuite réunis. Leur coappartenance ne repose donc pas sur un principe supérieur qui les rassemblerait, mais se déploie dans l'immanence de l'avènement.

L'archipel ne constitue pas une totalité à achever. Il demeure ouvert, non parce qu'il lui manquerait certains éléments, mais parce qu'aucun de ses lieux ne peut être définitivement

clos. Chaque îlot participe à la présence des autres sans perdre sa singularité. C'est en ce sens que l'espace libre du temps permet d'approfondir la pensée-archipel : il ne lui fournit pas un fondement, mais rend intelligible la possibilité d'une continuité qui ne suppose ni succession ni totalisation.

Dans L'Espace libre du temps, tu remets en question notre manière habituelle de penser le temps et l'espace. Pourquoi ne peut-on plus les considérer comme deux dimensions distinctes à l'intérieur desquelles les événements viendraient se produire ?

La conception habituelle du temps et de l'espace repose sur une séparation qui paraît aller de soi. Le temps serait ce dans quoi les événements se succèdent, tandis que l'espace serait ce dans quoi les choses prennent place. L'un permettrait de déterminer le moment d'un événement, l'autre sa localisation. Cette distinction possède une efficacité incontestable dans l'expérience quotidienne et dans les sciences, mais elle devient problématique lorsqu'on prétend lui donner une portée ontologique originaire.

Car considérer le temps et l'espace comme des contenants suppose qu'ils préexistent à ce qui advient. Le temps serait déjà là avant tout événement, et l'espace demeurerait disponible avant que quelque chose vienne l'occuper. L'avènement serait alors secondaire par rapport aux conditions dans lesquelles il se produirait.

Or rien ne permet d'affirmer que le temps et l'espace possèdent une telle réalité indépendante. Hors de l'avènement, ils deviennent des abstractions. Ils peuvent être conçus, mesurés ou représentés, mais leur intelligibilité demeure inséparable de ce qui advient.

Cela ne signifie pas que le temps et l'espace seraient identiques. Leur différence demeure essentielle. Mais cette différence ne saurait être comprise comme la séparation de deux réalités préexistantes. Ils se donnent dans leur coappartenance, sans que cette coappartenance constitue une relation entre deux termes préalablement constitués.

L'avoir-lieu permet d'approcher cette difficulté. Il ne désigne pas simplement le fait qu'un événement se produise quelque part et à un certain moment. Il nomme l'advenue elle-même, dans laquelle la distinction du temps et de l'espace peut se déployer sans que l'un ou l'autre soit présupposé comme contenant.

Il ne s'agit donc pas de supprimer le temps au profit de l'espace, ni de ramener l'espace à une détermination temporelle. Il s'agit de penser leur unité différenciante dans l'immanence de l'avènement. Le temps et l'espace ne sont ni confondus ni séparés. Leur coappartenance ne leur est pas extérieure. Elle appartient à leur déploiement même.

Tu accordes une place essentielle à la notion d'avènement. Mais si l'avènement n'est ni un fondement ni l'accomplissement d'une destination, comment faut-il comprendre ce qui advient ?

L'avènement ne doit pas être compris comme un principe premier à partir duquel tout ce qui existe pourrait être expliqué. Il ne constitue pas une origine fondatrice, une substance ou une puissance qui produirait les événements. Lui attribuer une telle fonction reviendrait à réintroduire un fondement ontologique sous un nom nouveau.

L'avènement ne fonde pas ce qui advient. Il ne le précède pas davantage comme une possibilité qui attendrait son accomplissement. Il désigne l'advenue sans qu'il soit nécessaire de supposer un principe extérieur qui la rende possible.

Cette conception implique également de renoncer à toute destination originaire. Ce qui advient n'est pas destiné à accomplir une fin qui lui aurait été assignée. Il n'existe pas de terme ultime vers lequel l'avènement se dirigerait, ni de totalité future qui viendrait donner rétrospectivement son sens à ce qui a eu lieu.

Cela n'exclut pas le destinement. Celui-ci peut être compris comme le déploiement des possibles, sans qu'une destination soit préalablement déterminée. L'image d'un voyage dont les voies se dessinent sans qu'un point d'arrivée définitif soit fixé permet d'en approcher le sens. Le cheminement possède une singularité, mais celle-ci ne dépend pas d'une fin qui en commanderait le déroulement.

L'avènement ne doit pas davantage être assimilé à une donation supposant un donateur. Dire qu'il y a quelque chose n'exige pas de rechercher une instance qui donnerait ce qui advient. Le « il y a » ne renvoie pas nécessairement à un principe caché derrière l'advenue.

L'enjeu est de penser ce qui advient sans lui assigner une origine extérieure, un fondement ou une destination. L'avènement ne constitue donc pas une réponse définitive à la question de

l'être. Il ouvre plutôt la possibilité de ne plus soumettre ce qui advient à l'exigence d'un fondement.

Tu parles de l'espace libre du temps. Mais pourquoi le qualifier de libre ? De quoi cet espace est-il libre, si l'on ne doit précisément pas le comprendre comme un espace préexistant au temps ou comme un horizon dans lequel les choses viendraient prendre place ?

La liberté dont il est ici question ne doit pas être entendue comme l'absence de contraintes à l'intérieur d'un espace déjà constitué. Elle ne désigne pas davantage une étendue indéterminée, disponible pour accueillir ce qui pourrait s'y produire. Une telle interprétation reconduirait précisément la représentation de l'espace comme contenant.

L'espace libre du temps ne se situe pas hors du temps. Il ne constitue pas non plus une région dans laquelle le temps viendrait se déployer. L'expression cherche au contraire à penser ce qui échappe à leur séparation habituelle.

Le temps, lorsqu'il est réduit à la succession, paraît imposer à ce qui advient une distribution entre ce qui n'est plus, ce qui est actuellement présent et ce qui n'est pas encore. Le passé serait définitivement révolu, le présent se réduirait à un instant fugitif et le futur demeurerait extérieur à toute présence.

Or cette représentation repose sur une séparation qui ne saurait être considérée comme originaire. L'espace libre du temps ouvre la possibilité de penser la présence sans la soumettre à cette distribution préalable.

La liberté ne signifie donc pas que le temps serait aboli. Elle désigne plutôt l'affranchissement à l'égard d'une conception du temps qui enferme chacune de ses dimensions dans une région distincte. Le passé, le présent et le futur ne cessent pas de se distinguer, mais leur distinction n'implique plus leur séparation.

L'espace libre du temps ne doit cependant pas devenir une nouvelle réalité qui rendrait possible cette coappartenance. Il ne constitue ni un fondement ni un horizon transcendant. Il nomme

une ouverture qui appartient à l'avènement même et qui ne saurait être séparée de ce qui y advient.

Tu introduis la notion de porrection pour penser autrement la distinction du passé, du présent et du futur. Que signifie exactement cette notion, et pourquoi exclut-elle aussi bien leur séparation que leur simple succession ?

La porrection désigne la coappartenance du passé, du présent et du futur, sans que ces trois dimensions soient considérées comme des réalités préalablement constituées. Elle ne consiste pas à établir des relations entre elles. Elle signifie que chacune se déploie dans la présence des deux autres.

Dire que le passé, le présent et le futur se porrigent revient à reconnaître que chacun se nourrit des deux autres. Le passé ne demeure pas enfermé dans une région définitivement révolue. Le présent ne constitue pas un instant isolé entre ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore. Le futur ne se réduit pas à une possibilité extérieure à toute présence.

Il faut cependant éviter de comprendre cette coappartenance comme une fusion. La porrection n'abolit pas la distinction des dimensions temporelles. Elle interdit seulement de faire de leur distinction une séparation.

Le passé, le présent et le futur ne sont pas trois termes qui entreraient ensuite dans une relation réciproque. Ils ne se distinguent que dans leur porrection même. Leur différence appartient à cette coappartenance, sans qu'elle puisse être isolée de celle-ci.

L'image selon laquelle le futur mord dans la présence du passé permet d'approcher ce mouvement sans le réduire à une succession. Ce qui peut advenir n'est pas simplement situé après ce qui a eu lieu. Il participe à la présence de ce qui a eu lieu, tandis que cette présence nourrit ce qui advient.

La porrection ne signifie pas que les événements cesseraient d'être irréversibles. Elle ne supprime ni leur datation ni leur accomplissement. Elle remet en question l'idée que la succession des événements suffirait à rendre compte de la présence temporelle.

Ainsi, la porrection ne doit pas être comprise comme une structure extérieure à l'avènement. Elle se déploie dans son immanence. Elle permet de penser une distinction sans séparation, une unité sans identité et une coappartenance qui ne repose pas sur une relation entre des termes préexistants.

Tu affirmes que le passé n'est jamais mort, qu'il demeure présent jusque dans sa retirance. Comment cette présence du passé peut-elle être pensée sans faire de la mémoire un simple réservoir de souvenirs ?

La conception habituelle de la mémoire suppose souvent que le passé a disparu et qu'il ne peut redevenir présent qu'à travers le souvenir. Ce qui a eu lieu serait désormais absent, mais certaines de ses représentations auraient été conservées et pourraient être rappelées. La mémoire assurerait ainsi une forme de continuité entre le passé révolu et le présent.

Cette explication rend compte de certaines opérations de remémoration, mais elle ne suffit pas à penser la présence du passé. Elle suppose en effet que le passé est d'abord absent et qu'une opération de la conscience doit le rendre à nouveau présent.

Or la retirance permet d'envisager autrement cette difficulté. Ce qui se retire ne cesse pas nécessairement d'être présent. La retirance ne constitue pas le contraire de la présence, mais l'une de ses modalités.

Le passé peut ainsi demeurer présent sans être explicitement remémoré. Une pensée ancienne peut continuer de nourrir une réflexion alors même qu'elle n'est plus formulée. Une expérience peut participer à la présence actuelle sans devenir l'objet d'un souvenir identifiable.

Il ne s'agit pas de supposer que tous les événements passés seraient simultanément accessibles à la conscience. La présence ne doit pas être confondue avec la manifestation explicite. Ce qui demeure dans la retirance ne se livre pas nécessairement comme un contenu disponible.

Le passé n'est donc pas un réservoir dans lequel la conscience viendrait puiser. Il participe à la présence même de ce qui advient.

La porrection permet de comprendre cette participation sans la ramener à une relation entre un passé absent et un présent qui le rappellerait. Ce qui a été ne se trouve pas simplement

derrière ce qui advient. Il demeure présent, jusque dans son retrait, tandis que ce qui advient traverse cette présence.

Affirmer que le passé n'est jamais mort ne revient donc pas à nier l'irréversibilité des événements. Cela signifie que leur avoir-eu-lieu ne les condamne pas à une absence définitive.

Tu insistes sur le fait que ce qui a eu lieu est irréversible, mais que sa présence et sa portée ne sont jamais définitivement closes. Comment comprendre cette distinction sans supposer que le passé pourrait être modifié par l'avenir ?

Il convient de distinguer rigoureusement l'événement dans son accomplissement et sa présence. Ce qui a eu lieu ne peut être annulé. Un événement passé ne saurait être matériellement transformé par ce qui advient. Rien ne peut faire qu'une parole prononcée n'ait pas été prononcée ou qu'une expérience vécue n'ait pas eu lieu.

Mais cette irréversibilité ne signifie pas que la présence de l'événement soit définitivement close. Sa portée et son intelligibilité peuvent se transformer sans que l'événement lui-même soit modifié.

Une pensée formulée plusieurs années auparavant peut acquérir une signification nouvelle à la lumière d'une réflexion ultérieure. Il ne s'agit pas de réécrire l'événement de sa formulation. Il s'agit de reconnaître que sa présence ne se réduit pas à ce qui en était alors compris.

Cette distinction pourrait être interprétée comme une simple transformation des représentations subjectives. L'événement demeurerait identique, tandis que les interprétations qui lui sont attribuées se succéderaient. Mais une telle conception ne suffit pas à rendre compte de la porrection, car elle suppose encore un passé constitué auquel viendraient s'ajouter des significations nouvelles.

La porrection invite à penser que ce qui advient traverse la présence de ce qui a eu lieu, sans modifier son accomplissement irréversible. La présence du passé n'est pas un objet figé auquel le présent attribuerait une signification extérieure.

Le futur mord dans la présence du passé, non parce qu'il pourrait en changer les événements, mais parce que cette présence ne saurait être définitivement séparée de ce qui peut encore advenir.

L'événement est irréversible, mais son avoir-eu-lieu ne s'épuise pas dans son accomplissement. Il demeure présent sans que cette présence soit définitivement achevée.

Mallarmé écrit : « Rien n'aura eu lieu que le lieu. » Quelle portée donnes-tu à cette formule ? Pourquoi le lieu te paraît-il plus essentiel que l'événement lui-même ?

La formule de Mallarmé permet de déplacer l'attention de l'événement vers son avoir-lieu. Ce qui importe n'est plus seulement ce qui s'est produit, mais le lieu qui demeure, sans être désormais identique à ce qu'il était.

L'événement a eu lieu. Son accomplissement est irréversible. Mais il ne subsiste pas nécessairement sous la forme d'un contenu que l'on pourrait conserver ou restituer. Ce qui demeure est le lieu, dont la présence est inséparable de ce qui a eu lieu.

Il ne faut cependant pas comprendre ce lieu comme un espace préexistant qui aurait accueilli l'événement et en conserverait ensuite les traces. Une telle conception ferait du lieu un contenant et de l'événement un contenu. Or le lieu est lui-même engagé dans l'avènement.

Dire que le lieu demeure ne signifie donc pas qu'il conserverait une identité immuable à travers les événements. Il demeure en n'étant plus le même. Ce qui a eu lieu participe désormais à sa présence, sans que cette participation puisse être ramenée à une modification matérielle déterminée.

Le lieu ne se réduit pas davantage à l'histoire des événements qui s'y sont produits. Une histoire peut être racontée, reconstruite, documentée. Mais le lieu possède une présence qui ne se laisse pas épuiser par le récit.

La formule de Mallarmé permet ainsi d'approcher une distinction essentielle entre l'événement et la présence de son avoir-lieu. L'événement ne peut être défait, mais le lieu ne demeure jamais définitivement fixé par lui.

La porrection intervient ici dans la mesure où le lieu ne peut être isolé de ce qui a eu lieu ni de ce qui peut encore advenir. Sa présence se déploie sans que le passé, le présent et le futur constituent des régions séparées.

Le lieu n'est donc pas ce qui resterait après la disparition de l'événement, comme un vestige. Il est la présence même de l'avoir-lieu, sans que cette présence se réduise à l'événement accompli.

Si passé, présent et futur ne se distinguent que dans leur porrection même, peut-on encore parler d'une évolution de la pensée ? Ne faudrait-il pas plutôt comprendre chaque pensée nouvelle comme traversée par la présence de toutes celles qui l'ont précédée ?

Parler d'évolution de la pensée demeure possible, à condition de ne pas faire de cette évolution une succession de moments séparés qui se remplaceraient les uns les autres. Une pensée peut se transformer, abandonner certaines propositions, en élaborer de nouvelles et découvrir des possibilités qui lui étaient auparavant inconnues. Mais ces transformations ne signifient pas nécessairement que les pensées anciennes auraient cessé de participer à ce qui advient.

La conception habituelle de l'évolution intellectuelle suppose souvent une progression. Une pensée initiale serait dépassée par une pensée ultérieure, qui serait elle-même remplacée par une formulation plus élaborée. Cette représentation peut conduire à considérer les œuvres anciennes comme des étapes devenues secondaires, dont l'intérêt résiderait principalement dans leur contribution à un résultat final.

La pensée-archipel récuse cette hiérarchie. Aucun îlot ne constitue une simple étape vers un autre. Aucun ne possède une position centrale qui lui permettrait de déterminer rétrospectivement la signification de tous les autres.

La porrection permet de comprendre pourquoi les îlots ne se succèdent pas comme des moments définitivement révolus. Chacun demeure présent dans sa singularité, tandis que les autres participent à sa présence.

Une pensée nouvelle peut ainsi modifier la portée d'une pensée ancienne sans en modifier l'événement. Elle peut faire apparaître des possibilités qui n'avaient pas été explicitement

reconnues. Mais elle ne constitue pas nécessairement son accomplissement ou son dépassement.

L'évolution de la pensée ne doit donc pas être confondue avec un progrès destiné à atteindre une formulation définitive. Elle désigne plutôt la possibilité de transformations qui ne rompent pas la continuité de la présence.

Chaque pensée advient avec la présence, parfois retirée, de ce qui a été pensé et l'ouverture de ce qui peut encore être pensé. Cette coappartenance n'est pas une relation entre des contenus séparés. Elle appartient à leur avènement même.

Une pensée peut-elle demeurer fidèle à elle-même tout en se transformant profondément ? La continuité ne résiderait-elle pas précisément dans cette transformation, plutôt que dans la permanence de ses contenus ?

La fidélité d'une pensée à elle-même ne saurait être identifiée à la répétition de ses propositions. Une pensée qui se contenterait de reproduire indéfiniment ses formulations anciennes pourrait conserver une identité doctrinale sans pour autant poursuivre véritablement son déploiement.

Inversement, une pensée qui se transforme profondément ne perd pas nécessairement sa continuité. Elle peut reconnaître les limites de certaines de ses propositions, les abandonner ou les contredire, sans que ce qui a été pensé disparaisse purement et simplement.

La difficulté provient de ce que la continuité est généralement recherchée dans la permanence d'un contenu ou d'un principe. On suppose qu'une pensée demeure elle-même parce qu'elle conserve un noyau invariant à travers ses transformations. Mais cette conception risque de faire de la continuité une identité qui se maintiendrait sous les différences.

La porrection permet de déplacer cette question. La continuité ne réside pas dans un élément qui demeurerait inchangé, mais dans la coappartenance de ce qui a été pensé, de ce qui se pense et de ce qui peut encore être pensé.

Il ne s'agit pas d'affirmer que toute transformation serait nécessairement cohérente ou que toute contradiction serait résolue par le seul fait d'appartenir à une même pensée. Les contradictions demeurent des difficultés qui doivent être reconnues et examinées.

Mais une proposition abandonnée peut continuer de nourrir la pensée qui l'abandonne. Elle peut demeurer présente dans les questions qu'elle a ouvertes, dans les difficultés qu'elle a révélées ou dans les possibilités qu'elle a rendues accessibles.

La fidélité ne consiste donc pas nécessairement à maintenir les réponses anciennes. Elle peut se manifester dans la persistance d'une interrogation, sans que cette persistance constitue elle-même un principe fixe ou une destination.

La pensée demeure présente à elle-même sans jamais se posséder intégralement. Ce qui a été pensé ne se réduit pas à un ensemble de contenus disponibles. Une part de cette présence demeure dans la retirance et participe néanmoins à ce qui advient.

La continuité ne serait donc ni l'identité de la pensée ni la succession de ses différences. Elle se comprendrait comme une présence qui ne cesse de se différencier sans que ses dimensions puissent être originairement séparées.

Si aucun îlot de la pensée ne constitue un aboutissement, si aucun ne possède une position centrale et si aucun ne peut être définitivement achevé, faut-il en conclure que la pensée demeure essentiellement ouverte, sans destination et sans possibilité de clôture ?

L'ouverture de la pensée ne doit pas être comprise comme une imperfection qui l'empêcherait d'atteindre son accomplissement. Elle ne résulte pas d'un manque qu'une formulation future pourrait combler. Elle appartient à la manière même dont la pensée advient.

Un ouvrage peut être terminé, un poème peut recevoir sa forme définitive et une réflexion peut parvenir à une conclusion. Mais cet achèvement formel ne signifie pas que la présence de ce qui a été pensé serait définitivement close.

Une œuvre achevée demeure susceptible d'être traversée par des pensées nouvelles. Sa portée peut se transformer sans que son texte soit modifié. Elle ne constitue donc pas un moment définitivement dépassé par les œuvres ultérieures.

L'archipel permet de penser cette pluralité sans lui assigner un centre. Aucun îlot ne possède le privilège de contenir la vérité de tous les autres. Aucun ne constitue l'accomplissement vers lequel les autres auraient été destinés.

Cela ne signifie pas que la pensée se déploierait dans une indétermination absolue. Chaque îlot possède sa singularité, chaque ouvrage ses exigences et chaque interrogation ses déterminations propres. L'absence de destination n'abolit pas la rigueur de la pensée.

Il convient ici de distinguer la destination du destinement. La destination suppose un terme préalablement assigné, tandis que le destinement peut être compris comme le déploiement singulier des possibles, sans qu'un accomplissement final soit garanti.

La pensée peut ainsi suivre des chemins déterminés sans être destinée à atteindre une totalité. Elle peut rencontrer des nécessités internes, reconnaître des exigences conceptuelles et poursuivre des interrogations persistantes, sans que ces déterminations constituent les étapes d'un programme préétabli.

L'ouverture ne doit donc pas devenir un nouvel idéal auquel la pensée serait tenue de se conformer. Elle ne constitue pas une valeur extérieure qui viendrait gouverner son déploiement. Elle appartient à l'avènement même, dans lequel aucune présence ne saurait être définitivement séparée de ce qui peut encore advenir.

Peut-on finalement dire que la pensée-archipel et l'espace libre du temps ne constituent pas deux conceptions distinctes, mais deux manières d'approcher une même expérience de l'avènement : l'une à partir de la pluralité des lieux de la pensée, l'autre à partir de la coappartenance du temps et de l'espace ?

La pensée-archipel et l'espace libre du temps peuvent effectivement être envisagés comme deux approches qui se rejoignent sans se confondre. La première prend pour point de départ la pluralité des lieux où la pensée advient. La seconde interroge la coappartenance du temps et de l'espace, en refusant de les considérer comme des dimensions préexistantes à ce qui advient.

La pensée-archipel permet de se soustraire à l'exigence du système. Elle ne cherche pas à réunir les œuvres dans une totalité organisée autour d'un principe central. Elle reconnaît la singularité de chaque îlot, sans transformer cette singularité en isolement.

L'espace libre du temps permet d'approfondir cette conception en mettant en question la séparation des dimensions temporelles et spatiales. Il devient alors possible de comprendre

pourquoi les îlots ne doivent pas être envisagés comme des étapes successives dont les plus récentes viendraient remplacer les précédentes.

La porrection permet de penser leur coappartenance sans les réunir dans une identité supérieure. Les îlots se distinguent sans être séparés. Chacun demeure présent, jusque dans la retirance, tandis que ce qui advient traverse la présence de ce qui a eu lieu.

Il ne faudrait cependant pas conclure que l'espace libre du temps fournirait le fondement philosophique de la pensée-archipel. Une telle interprétation réintroduirait une hiérarchie entre les deux approches. L'une deviendrait une illustration de l'autre, et leur pluralité serait finalement ramenée à une doctrine unique.

Il convient plutôt de reconnaître que chacune ouvre une possibilité de pensée qui ne saurait être épuisée par l'autre. L'archipel rend sensible la pluralité des lieux, tandis que l'espace libre du temps permet d'interroger leur coappartenance sans succession originaire.

Leur rencontre ne produit donc pas une synthèse définitive. Elle constitue elle-même un nouvel îlot de la pensée, dont la présence transforme celle des autres sans les abolir.

La continuité apparaît alors sous un jour différent. Elle ne réside ni dans la permanence d'un système ni dans la succession des ouvrages. Elle ne dépend pas davantage d'une identité doctrinale qui traverserait toutes les transformations.

Elle tient à ce que chaque pensée advient avec la présence de ce qui a été pensé et l'ouverture de ce qui peut encore être pensé, sans que ces dimensions puissent être séparées.

Ainsi, la pensée-archipel ne désigne pas une collection d'œuvres reliées par une histoire intellectuelle commune. Elle désigne une pluralité de lieux qui demeurent présents les uns aux autres sans constituer une totalité.

L'espace libre du temps permet de comprendre cette présence sans la soumettre à la succession, tandis que la porrection en exprime la coappartenance différenciante.

Il ne s'agit finalement ni de réunir les îlots dans un continent ni de les laisser dispersés dans une extériorité réciproque. Il s'agit de reconnaître que leur singularité n'implique aucune séparation originaire.

La pensée ne se poursuit donc pas en abandonnant derrière elle les lieux qu'elle a traversés. Ces lieux demeurent présents, mais ils ne sont jamais définitivement les mêmes. Ce qui advient ne les remplace pas ; il traverse leur présence, comme ils participent à la sienne.

La pensée-archipel demeure ainsi ouverte, non parce qu'elle attendrait son achèvement, mais parce qu'aucun de ses lieux ne saurait épuiser l'avènement dans lequel il se déploie.

Et c'est peut-être en ce sens que la continuité de la pensée peut être comprise comme une forme de porrection : non pas une liaison entre des pensées séparées, mais leur coappartenance dans une présence qui ne cesse de se différencier, sans fondement préalable et sans destination définitive.

Dans L'Espace libre du temps, tu remets en question notre manière habituelle de penser le temps et l'espace. Pourquoi ne peut-on plus les considérer comme deux dimensions distinctes à l'intérieur desquelles les événements viendraient se produire ?

La difficulté tient d'abord à ce que nous avons pris l'habitude de considérer le temps et l'espace comme deux réalités préalablement constituées. Le temps serait ce dans quoi les événements se succèdent, tandis que l'espace serait ce dans quoi les choses prennent place. Nous pourrions ainsi déterminer le moment où quelque chose advient et le lieu où cela se produit, comme si le temps et l'espace étaient déjà disponibles avant tout avènement. Une telle représentation est parfaitement opératoire dans la vie quotidienne et dans les sciences. Mais son efficacité ne suffit pas à lui conférer une légitimité ontologique originaire.

Car il faut se demander ce que pourraient être le temps et l'espace indépendamment de tout avènement. Un temps dans lequel rien n'advient, un espace dans lequel rien n'a lieu, peuvent assurément être conçus abstraitement. Mais cette possibilité conceptuelle ne démontre nullement qu'ils possèdent une réalité propre, antérieure à ce qui advient. Elle repose au contraire sur une opération par laquelle nous séparons ce qui, dans l'avènement, ne se donne jamais isolément.

La question ne consiste donc pas à rechercher comment le temps et l'espace pourraient être réunis après avoir été distingués. Elle consiste à interroger la légitimité de leur séparation initiale. Leur différence est incontestable, mais cette différence n'implique pas qu'ils constituent deux réalités indépendantes. Le temps et l'espace se donnent dans leur coappartenance, et celle-ci ne doit pas être comprise comme une relation entre deux termes préexistants.

C'est ici que la notion d'avoir-lieu devient essentielle. Elle ne désigne pas simplement un événement qui surviendrait à un moment déterminé dans un espace disponible. L'avoir-lieu nomme l'advenue elle-même, sans présupposer un contenant temporel ou spatial. Ce qui advient ne vient pas occuper une place dans un espace déjà constitué, pas davantage qu'il ne vient remplir un instant d'un temps préexistant. Le temps et l'espace se donnent dans l'immanence de l'avènement.

Il faut cependant éviter une autre difficulté. Affirmer leur coappartenance ne signifie pas qu'ils se confondraient dans une unité indifférenciée. L'unité n'est pas l'identité, pas davantage que la différence n'est la séparation. Le temps ne devient pas de l'espace et l'espace ne devient pas du temps. Leur distinction se déploie dans une unité différenciante qui ne saurait être ramenée à une relation entre deux réalités autonomes.

Cette conception conduit également à remettre en question la représentation du présent comme un instant situé entre un passé révolu et un futur encore inexistant. Si le temps était essentiellement succession, chaque instant devrait disparaître pour laisser place au suivant. Le présent serait ainsi condamné à une disparition incessante, tandis que le passé ne subsisterait que dans le souvenir et le futur dans l'anticipation. Mais cette représentation repose déjà sur la séparation des dimensions temporelles.

La porrection permet précisément de dépasser cette difficulté. Le passé, le présent et le futur ne se succèdent pas comme trois régions indépendantes. Ils se distinguent dans leur coappartenance même, chacun participant de la présence des deux autres. Il ne s'agit pas de nier la succession observable des événements, mais de refuser d'en faire la détermination originaire du temps.

Dès lors, l'espace ne peut plus être considéré comme une étendue immobile dans laquelle se déroulerait une succession temporelle. Le lieu lui-même appartient à l'avènement. Il ne demeure pas identique à travers les événements qui s'y produisent, comme un contenant indifférent à son contenu. Ce qui a lieu participe à la présence du lieu, sans que cette présence puisse être réduite à la somme des événements qui s'y sont accomplis.

L'espace libre du temps ne désigne donc pas un espace affranchi du temps, comme si l'on pouvait soustraire l'un à l'autre. Il ouvre la possibilité de penser leur coappartenance en dehors de la séparation qui commande habituellement leur représentation. La liberté dont il est

question ne consiste pas à abolir leurs différences, mais à ne plus les soumettre à des déterminations qui leur seraient antérieures.

Il importe enfin de préciser que l'avènement ne doit pas devenir le fondement commun du temps et de l'espace. Ce serait simplement substituer à deux réalités préexistantes une troisième réalité chargée de les produire ou de les réunir. L'avènement n'est ni un principe fondateur ni une instance qui donnerait le temps et l'espace. Il ne précède pas leur coappartenance. Celle-ci se déploie dans son immanence, sans qu'il soit nécessaire de rechercher une origine extérieure.

Ainsi, la question n'est plus de savoir comment les événements peuvent se produire dans le temps et dans l'espace, mais de comprendre que le temps et l'espace ne sauraient être pensés indépendamment de l'avoir-lieu. Leur distinction demeure, mais elle ne repose sur aucune séparation originaire. Ils ne constituent pas les conditions préalables de l'avènement : ils se donnent dans l'avènement même, selon une coappartenance qui ne cesse de se différencier sans jamais se défaire.

C'est précisément cette représentation qui a été mise en question par l'introduction de la notion de porrection.

La porrection ne désigne pas une opération par laquelle la pensée présente se tournerait vers son passé pour le reprendre, ni une projection par laquelle elle anticiperait son avenir. Elle interdit au contraire de considérer le passé, le présent et le futur comme trois dimensions temporelles préalablement constituées, séparées les unes des autres, puis mises en relation. Dire que le passé, le présent et le futur se porrigent signifie que chacun participe des deux autres, que chacun se nourrit des deux autres, sans qu'il soit nécessaire de supposer leur séparation préalable. Leur distinction ne disparaît pas pour autant. La porrection n'est pas une fusion des dimensions temporelles dans une identité indifférenciée. Elle est ce dans le déploiement de quoi leur distinction advient sans devenir séparation.

Cette précision est essentielle. Si le passé, le présent et le futur ne se distinguent que dans leur porrection même, il devient impossible de faire de la succession leur mode originaire de constitution. La succession peut être reconnue dans l'ordre des événements, dans leur datation et dans leur irréversibilité, mais elle ne saurait fournir à elle seule l'intelligibilité de la présence temporelle. Le passé ne se trouve pas simplement derrière le présent, pas davantage que le

futur ne se tiendrait devant lui comme une région encore vide. Le présent n'est pas un point mobile qui avancerait entre ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore. Une telle représentation suppose précisément la séparation que la porrection récuse.

L'expression selon laquelle « le futur mord dans la présence du passé » permet de rendre sensible cette coappartenance. Elle ne signifie pas que le futur agirait rétrospectivement sur des événements déjà accomplis, ni qu'il pourrait modifier ce qui a effectivement eu lieu. Elle signifie que la présence du passé n'est jamais définitivement close, précisément parce qu'elle n'est pas isolable de ce qui advient et de ce qui peut encore advenir. Le passé demeure présent, y compris lorsqu'il se tient dans la retirance. Il ne s'agit pas d'un passé qui aurait cessé d'être pour ne subsister que dans une représentation actuelle. Ce qui a été continue de participer à la présence, sans nécessairement se manifester comme souvenir.

La retirance acquiert ici une importance décisive. Elle ne doit pas être confondue avec l'absence pure et simple. Ce qui se retire ne se trouve pas pour autant aboli. La retirance désigne une modalité de présence qui ne se livre pas entièrement dans la manifestation actuelle. Une pensée ancienne peut ainsi demeurer présente sans être explicitement pensée. Elle peut nourrir une réflexion nouvelle sans que son contenu soit volontairement rappelé. Elle peut même contribuer à l'élaboration d'une pensée qui paraît s'en écarter, voire la contredire. La retirance n'est donc pas une réserve extérieure à la pensée actuelle, dans laquelle seraient entreposées des significations anciennes. Elle appartient au déploiement même de la présence.

C'est pourquoi l'affirmation selon laquelle le passé n'est jamais mort doit être entendue dans toute sa portée. Elle ne signifie pas que les événements passés continueraient de se produire, ni que les contenus de pensée conserveraient indéfiniment une identité immuable. Elle signifie que leur avoir-eu-lieu ne les condamne pas à une absence définitive. Le passé demeure présent, même dans la retirance, et cette présence participe à ce qui advient. La pensée d'aujourd'hui ne succède donc pas simplement à celle d'hier. Elle traverse cet hier dans sa présence. Ce qui a été pensé n'est pas seulement l'antécédent de ce qui se pense maintenant ; il participe à l'avènement même de cette pensée.

Il convient cependant de distinguer rigoureusement l'irréversibilité de l'événement et l'ouverture de sa présence. Un événement accompli ne saurait être matériellement transformé par ce qui advient ultérieurement. Ce qui a eu lieu a eu lieu, et rien ne peut faire que cela n'ait

pas eu lieu. Cette irréversibilité ne doit pas être contestée. En revanche, la présence de l'événement, sa portée et son intelligibilité ne sont jamais définitivement closes. Une expérience ancienne peut acquérir une signification nouvelle sans que l'expérience elle-même soit modifiée. Une parole prononcée demeure irrévocablement prononcée, mais sa portée peut se transformer. Une pensée formulée dans un contexte déterminé peut être traversée par des pensées qui n'étaient pas encore formulées et recevoir ainsi une intelligibilité qu'elle ne possédait pas auparavant.

La distinction ne se réduit pourtant pas à l'opposition entre un événement objectif, définitivement fixé, et des interprétations subjectives susceptibles de varier. Une telle opposition risquerait de reconduire l'idée d'un passé entièrement constitué, auquel la conscience présente attribuerait successivement des significations nouvelles. Or la porrection conduit à envisager plus radicalement la présence même de ce qui a eu lieu. Ce qui advient ne vient pas simplement ajouter une interprétation à un événement ancien. Cela traverse la présence de cet événement, tandis que cette présence participe elle-même à ce qui advient. L'événement demeure irréversible, mais son avoir-eu-lieu ne se laisse pas enfermer dans une signification définitivement achevée.

L'exemple d'une lecture philosophique permet de préciser cette différence. Une phrase de Trakl lue plusieurs décennies auparavant demeure matériellement la même. L'acte de lecture accompli à cette époque est également irréversible. Pourtant, une méditation ultérieure de Heidegger peut transformer la manière dont cette phrase est présente à la pensée. Une réflexion nouvelle sur le langage, la poésie ou l'habitation peut à son tour en modifier la portée. Il ne suffit pas de dire que plusieurs interprétations se succèdent. La pensée ancienne demeure présente dans la nouvelle, tandis que cette dernière fait apparaître dans la première des possibilités d'intelligibilité qui n'avaient pas été explicitement reconnues. Le passé n'est pas remplacé par le présent. Il est traversé par lui, comme le présent est lui-même nourri de ce passé.

La continuité de la pensée ne peut donc être identifiée à la permanence de ses contenus. Elle ne repose pas davantage sur leur succession ordonnée. Elle se comprend à partir de cette coappartenance porrective dans laquelle une pensée advient sans être séparée de ce qui a été pensé ni de ce qui peut encore être pensé. Une pensée peut ainsi se transformer profondément sans rompre sa continuité, puisque cette continuité ne réside pas dans la répétition de ses

formulations. Elle ne réside pas non plus dans la permanence d'un sujet qui conserverait en lui des contenus successifs. Elle tient à l'impossibilité de détacher absolument ce qui advient de la présence de ce qui a eu lieu.

Cette conception appelle toutefois une précaution supplémentaire. La porrection ne doit pas devenir un nouveau principe fondateur, une structure transcendante qui déterminerait de l'extérieur la possibilité de la pensée. Elle ne saurait être érigée en fondement ontologique. Elle doit être comprise dans l'immanence de l'avènement, sans supposer une réalité temporelle préexistante à ce dernier. Il ne s'agit pas de dire que la pensée se déploierait à l'intérieur d'un temps déjà constitué, dont la porrection décrirait la structure. Ce serait réintroduire un contenant temporel. La porrection nomme au contraire cette coappartenance différenciante qui se déploie dans l'avènement même. Elle n'est ni une relation entre des termes séparés ni une identité qui abolirait leurs différences.

La réflexion sur la continuité de la pensée a alors rencontré une autre question, celle du lieu. Cette rencontre s'est effectuée à partir d'une proposition inspirée de Mallarmé : « Rien n'aura eu lieu que le lieu. » La formule a permis de déplacer l'attention de l'événement vers ce qui demeure de son avoir-eu-lieu. L'événement, considéré dans son accomplissement factuel, importe moins que le lieu qu'il laisse, un lieu qui demeure présent mais qui n'est plus le même. Ce déplacement est décisif, car il permet d'éviter que la continuité soit exclusivement recherchée dans la conservation des événements ou de leurs représentations.

Le lieu ne doit cependant pas être compris comme un espace matériel préexistant, qui accueillerait les événements et en conserverait ensuite les traces. Une telle conception en ferait un réceptacle, un contenant demeurant identique à lui-même sous les transformations de son contenu. Or le lieu est lui-même engagé dans l'avènement. Ce qui a eu lieu ne vient pas simplement s'ajouter à lui. Il participe à sa présence, sans que cette participation puisse être ramenée à une modification matérielle identifiable. Le lieu demeure, mais il ne demeure jamais comme une identité immobile. Sa présence est irréversiblement transformée par ce qui a eu lieu, sans que cette transformation puisse être définitivement arrêtée.

Il faut ici prendre garde à l'expression selon laquelle l'événement « laisse derrière lui » un lieu. Entendue littéralement, elle pourrait suggérer que l'événement survient d'abord et que le lieu transformé apparaît ensuite. Une telle succession ne correspondrait pas à la porrection. Il

convient plutôt de comprendre que l'événement et le lieu ne sont pas deux réalités indépendantes dont l'une produirait ultérieurement une modification de l'autre. L'avoir-lieu appartient à l'avènement lui-même. Le lieu ne vient pas après l'événement ; il demeure dans une présence qui ne se laisse pas réduire à ce qui s'est produit.

Cette conception du lieu a trouvé une illustration particulièrement suggestive dans l'expression courante selon laquelle certaines maisons ont une âme. L'expression ne signifie pas simplement qu'elles possèdent une histoire. L'histoire d'une maison peut être racontée, documentée, ordonnée selon une chronologie. On peut connaître ses habitants successifs, les naissances et les décès qui s'y sont produits, les joies et les souffrances qui l'ont traversée. Mais l'âme d'une maison ne se confond pas avec cette histoire. Elle ne se réduit pas davantage au souvenir que ses habitants en conservent. Elle désigne quelque chose qui appartient à la présence même du lieu et qui peut être éprouvé indépendamment de toute connaissance de son passé.

Dire que les murs d'une maison sont irréversiblement imprégnés de ce qui a eu lieu ne revient pas nécessairement à soutenir qu'ils conserveraient matériellement une substance invisible ou une énergie mystérieuse. Il s'agit d'une proposition philosophique portant sur la présence du lieu, non de l'affirmation empirique d'un phénomène physique démontré. Mais cette précaution ne doit pas conduire à réduire l'imprégnation à une simple métaphore décorative. Elle exprime l'impossibilité de considérer le lieu comme absolument indifférent à ce qui y a eu lieu. Les événements ne s'y trouvent pas nécessairement conservés sous la forme de traces observables. Pourtant, le lieu ne revient jamais à une prétendue innocence antérieure à leur avènement.

L'irréversibilité de cette imprégnation n'implique pas que l'âme du lieu serait fixée une fois pour toutes. Une maison peut accueillir de nouveaux habitants, de nouvelles expériences, de nouvelles absences. Elle peut être transformée, restaurée, abandonnée ou réhabitée. Mais elle ne recommence pas simplement à zéro. Ce qui advient participe à la présence de ce qui a eu lieu, tandis que ce qui a eu lieu demeure présent dans ce qui advient. La porrection permet ainsi de penser la singularité du lieu sans la figer dans une identité immuable. L'âme d'une maison ne serait pas une propriété définitivement acquise, mais la singularité d'une présence qui ne cesse de se différencier.

L'exemple de la chambre de Nietzsche à Sils-Maria a permis d'approfondir cette réflexion. Le visiteur peut y découvrir la pièce telle qu'elle était occupée par le philosophe. Nietzsche n'y est plus, et pourtant sa présence paraît habiter les moindres détails. Les objets, les dimensions de la chambre, son dépouillement et son environnement participent à cette impression singulière. La chambre n'est plus celle que Nietzsche habitait, même si sa disposition matérielle a été conservée. Elle est devenue un lieu où l'absence du philosophe participe à sa présence.

Cet exemple comporte néanmoins une difficulté importante. La notoriété de Nietzsche et la connaissance de son œuvre orientent nécessairement l'expérience du visiteur. Celui-ci sait qu'il pénètre dans un lieu associé à une existence intellectuelle exceptionnelle. Il serait donc possible d'expliquer une partie de son émotion par les souvenirs, les représentations et les attentes qu'il apporte avec lui. Mais le phénomène auquel renvoie l'âme d'un lieu est beaucoup plus général. Il n'est nullement réservé aux demeures de personnages célèbres, aux monuments historiques ou aux lieux chargés d'une signification culturelle reconnue.

Une maison inconnue, dont on ignore entièrement l'histoire et les anciens occupants, peut donner le sentiment d'une présence singulière. On peut éprouver qu'elle possède une âme sans pouvoir rattacher cette impression à aucun souvenir identifiable. Il ne s'agit pas nécessairement de la présence d'une personne déterminée. Il s'agit de quelque chose qui semble appartenir au lieu lui-même et qui excède la simple description de ses caractéristiques matérielles. Cette expérience ne démontre pas que le lieu posséderait une intériorité indépendante de toute rencontre humaine. Elle invite néanmoins à mettre en question l'idée selon laquelle un lieu serait d'abord un espace neutre, auquel une conscience viendrait secondairement attribuer des significations.

La distinction entre l'histoire, le souvenir et l'âme du lieu devient alors particulièrement importante. L'histoire peut être racontée. Le souvenir peut être rappelé. Mais l'âme ne se laisse réduire ni au récit ni à la remémoration. Elle désigne une présence qui peut demeurer silencieuse, sans se convertir en représentation. La retirance trouve ici une expression concrète : ce qui ne se manifeste plus comme événement ou comme présence identifiable peut néanmoins participer à la présence singulière du lieu.

Une autre expression populaire est venue confirmer l'intérêt de cette approche : « Si les murs pouvaient parler. » Elle suppose implicitement que les murs auraient quelque chose à raconter,

qu'ils conserveraient silencieusement quelque chose de ce qui a eu lieu. L'expression semble d'abord attribuer aux murs la qualité de témoins. Ils auraient assisté aux événements, entendu les paroles, accueilli les existences et conservé leurs secrets. Mais cette interprétation demeure encore liée à la possibilité d'un récit. Si les murs parlaient, ils pourraient restituer une histoire.

Or la notion d'âme du lieu conduit à dépasser cette conception testimoniale. Les murs n'ont pas nécessairement quelque chose à raconter. Ils peuvent être expressifs sans rien représenter et sans dévoiler aucun événement déterminé. Leur silence n'est pas simplement l'impossibilité de communiquer un savoir qu'ils posséderaient. Il peut être compris comme une modalité de cette présence qui ne se livre pas entièrement. Ce qui demeure dans le lieu ne se laisse pas nécessairement traduire en paroles, en souvenirs ou en connaissances. Le lieu peut être présent dans une singularité irréductible à tout récit.

Il serait néanmoins insuffisant de faire des murs de simples témoins extérieurs aux événements. Un témoin observe quelque chose qui se produit devant lui. Mais si le lieu est engagé dans l'avènement, il ne peut être séparé de ce qui y a eu lieu comme un observateur serait séparé de ce qu'il observe. Les murs ne sont pas seulement les supports matériels d'une histoire qui leur serait extérieure. La présence du lieu elle-même est en question. C'est pourquoi l'expression « si les murs pouvaient parler » peut être entendue comme l'indice d'une intuition plus profonde que son sens ordinaire : le lieu n'est pas indifférent à ce qui a eu lieu, même lorsque rien de cet avoir-eu-lieu ne peut être explicitement raconté.

Le rapprochement entre l'âme d'une maison et la continuité de la pensée permet désormais de revenir à la question initiale sous un éclairage différent. Dans les deux cas, il s'agit de comprendre une présence qui ne se réduit pas à la conservation de contenus. Une pensée ancienne n'est pas présente uniquement parce qu'elle pourrait être rappelée. De même, le passé d'une maison ne demeure pas uniquement parce qu'il pourrait être raconté. La continuité ne dépend donc pas exclusivement de la mémoire entendue comme faculté de restitution. Elle engage une présence dans laquelle ce qui a eu lieu continue de participer à ce qui advient.

Il serait tentant d'en conclure que la pensée possède elle aussi un lieu, et que sa continuité réside dans la permanence transformante de ce lieu plutôt que dans la conservation de ses formulations. Une telle proposition doit cependant être maniée avec précaution. Il ne s'agit pas d'imaginer un espace intérieur dans lequel les pensées seraient déposées, ni de substituer un

contenant spatial au contenant temporel précédemment récusé. Le lieu de la pensée ne saurait être une réserve où s'accumuleraient les expériences intellectuelles. Il ne pourrait être pensé que dans l'immanence de leur avoir-lieu, sans séparation préalable entre la pensée, sa présence et son avènement.

La porrection permet alors de comprendre pourquoi la continuité de la pensée n'exige aucune identité définitive de ses contenus. Ce qui a été pensé peut demeurer présent sans être répété. Une proposition ancienne peut être abandonnée sans être simplement effacée. Une difficulté rencontrée plusieurs années auparavant peut continuer de nourrir une recherche dont les orientations ont profondément changé. Une pensée nouvelle peut faire apparaître dans une réflexion ancienne des possibilités qui n'avaient pas été reconnues. Il ne s'agit pas d'une simple accumulation de connaissances ni d'un progrès nécessaire vers une vérité finale. La pensée ne possède pas de destination qui viendrait rétrospectivement justifier l'ensemble de son parcours.

La continuité ne doit donc pas être confondue avec une destinée intellectuelle. Rien ne garantit qu'une pensée accomplira un jour toutes ses possibilités, ni qu'elle parviendra à une formulation définitive de ce qu'elle cherche. Elle peut connaître des ruptures apparentes, des hésitations, des contradictions, des déplacements considérables. Mais ces transformations ne suffisent pas à abolir la présence de ce qui a été pensé. Elles peuvent au contraire en manifester autrement la portée. Ce qui advient n'est pas nécessairement l'accomplissement de ce qui a eu lieu. Il en traverse la présence sans être destiné par lui.

La question de la contradiction devient, dans cette perspective, particulièrement intéressante. Ne plus penser aujourd'hui ce que l'on pensait hier ne signifie pas nécessairement que la continuité aurait été rompue. La contradiction peut elle-même appartenir au déploiement d'une pensée, pour autant qu'elle ne soit pas envisagée comme la simple substitution d'un contenu à un autre. Une proposition rejetée peut continuer de participer à la pensée qui la rejette. Elle peut demeurer présente dans la difficulté qu'elle a soulevée, dans les questions qu'elle a rendues possibles ou dans les limites qu'elle a permis de reconnaître. Son retrait de l'affirmation explicite n'implique pas son abolition dans la présence de la pensée.

Il convient toutefois de ne pas transformer cette proposition en une garantie universelle de cohérence. La porrection ne signifie pas que toute contradiction serait automatiquement

résolue, ni que toutes les transformations intellectuelles formeraient nécessairement une unité harmonieuse. Elle ne dispense pas la pensée d'examiner ses propositions, de reconnaître ses erreurs et de distinguer les positions incompatibles. Elle déplace simplement la question de la continuité. Celle-ci ne dépend plus de l'absence de contradiction entre des contenus successifs. Elle se comprend à partir de la présence non séparée de ce qui a été pensé, de ce qui se pense et de ce qui peut encore être pensé.

Cette perspective permet également de reconsidérer le phénomène de la réminiscence intellectuelle. Lorsqu'une phrase ancienne surgit au cours d'une lecture nouvelle, on peut certes décrire les mécanismes psychologiques ou associatifs qui rendent possible ce rapprochement. Mais une telle description ne suffit pas à épuiser sa portée philosophique. La pensée ancienne n'était pas nécessairement absente avant de devenir consciente. Elle pouvait déjà participer à l'orientation de la réflexion, sans être explicitement représentée. Son apparition ne constitue donc pas obligatoirement un retour depuis une absence totale. Elle peut être comprise comme une manifestation nouvelle de ce qui demeurait présent dans la retirance.

Il ne faudrait pas pour autant confondre cette analyse avec une théorie empirique du fonctionnement de la mémoire. La porrection ne prétend pas remplacer les explications neurologiques ou cognitives. Elle concerne un autre niveau d'interrogation : non pas seulement les mécanismes par lesquels un souvenir devient accessible, mais la manière dont la pensée peut être comprise dans sa continuité sans que celle-ci soit réduite à une succession de contenus conservés et récupérés. Elle interroge le sens même de la présence du passé dans l'activité de penser.

La comparaison initiale avec la mémoire artificielle trouve ainsi sa limite et son intérêt. Un dispositif informatique peut conserver des informations et les rendre disponibles pour de nouveaux échanges. Cette disponibilité peut produire une continuité conversationnelle remarquable. Mais la continuité philosophique ici envisagée ne saurait être identifiée à la persistance d'un ensemble de données. La question n'est plus seulement de savoir ce qui est conservé, mais comment ce qui a été pensé demeure présent dans ce qui advient. La porrection ne constitue donc pas une explication technique de la mémoire ; elle ouvre une interrogation sur la temporalité même de la pensée.

Au terme de cette réflexion, plusieurs distinctions apparaissent indissociables. La continuité n'est pas l'identité. La différence n'est pas la séparation. La retirance n'est pas l'absence. L'irréversibilité de l'événement n'est pas la clôture de sa présence. Le lieu n'est pas le contenant des événements. La mémoire n'épuise pas la présence du passé. Enfin, la porrection n'est pas une relation entre des dimensions temporelles préexistantes, pas davantage qu'elle ne constitue un fondement extérieur à l'avènement.

Ces distinctions permettent de comprendre pourquoi la pensée ne peut être ramenée à une série de propositions qui se succéderaient dans le temps. Ce qui se pense aujourd'hui ne vient pas simplement après ce qui fut pensé hier. L'aujourd'hui traverse cet hier dans sa présence, tandis que cet hier participe à ce qui se pense aujourd'hui. Et ce qui peut encore advenir n'est pas extérieur à cette coappartenance. Le futur mord dans la présence du passé, non pour modifier l'événement accompli, mais parce que sa présence, sa portée et son intelligibilité ne sont jamais définitivement closes.

La continuité de la pensée apparaît ainsi comme une continuité sans immobilité, sans succession fondatrice et sans destination. Elle n'est ni la répétition de l'identique ni l'enchaînement de différences séparées. Elle ne réside pas dans une conscience qui posséderait intégralement son passé, mais dans une présence qui ne se livre jamais entièrement et qui ne cesse de se différencier dans l'avènement.

L'analogie avec l'âme des maisons permet d'en saisir une dernière dimension. Une maison peut demeurer présente dans une singularité que son histoire ne suffit pas à expliquer. Ses murs peuvent être irréversiblement imprégnés de ce qui a eu lieu sans que cette imprégnation soit réductible à un récit ou à un souvenir. De même, une pensée peut demeurer habitée par ce qui a été pensé sans en conserver explicitement les formulations. Dans les deux cas, la continuité n'est pas celle d'un contenu immobile, mais celle d'une présence qui ne revient jamais à une neutralité antérieure à ce qui a eu lieu.

La formule de Mallarmé, « Rien n'aura eu lieu que le lieu », reçoit alors une résonance particulière. Elle ne signifie pas que les événements seraient sans importance ou qu'ils pourraient être annulés. Elle invite à penser ce qui demeure de leur avoir-lieu sans réduire ce demeurer à la conservation de l'événement lui-même. Le lieu demeure, mais il n'est plus le

même. Il ne conserve pas simplement ce qui a eu lieu : sa présence est désormais inséparable de cet avoir-eu-lieu, sans être définitivement déterminée par lui.

Il en va peut-être ainsi de la pensée. Ce qui importe, au-delà des propositions formulées et des événements intellectuels qui jalonnent une existence, n'est pas seulement ce qui peut être conservé, répété ou raconté. C'est cette présence de la pensée qui demeure irréversiblement marquée par ce qui a été pensé, tout en demeurant ouverte à ce qui peut encore advenir.

La continuité de la pensée ne serait donc pas ce qui résiste au devenir. Elle ne serait pas davantage ce qui relie les moments séparés de ce devenir. Elle désignerait plutôt l'impossibilité même de cette séparation originaire, telle qu'elle se manifeste dans la porrection du passé, du présent et du futur.

Ainsi comprise, la pensée ne continue pas parce qu'elle conserve son passé ; elle continue parce que son passé, dans sa retirance même, n'a jamais cessé de participer à sa présence. Et cette présence, traversée par ce qui a eu lieu autant que par ce qui peut advenir, ne saurait jamais être définitivement achevée.

Tu accordes une place essentielle à la notion d'avènement. Mais si l'avènement n'est ni un fondement ni l'accomplissement d'une destination, comment faut-il comprendre ce qui advient ?

La notion d'avènement présente une difficulté particulière, précisément parce qu'elle semble inviter à rechercher ce qui rend possible l'advenue de quelque chose. Dès lors que l'on affirme que le temps et l'espace ne préexistent pas à ce qui advient, la tentation est grande de faire de l'avènement une réalité plus originaire, une sorte de principe premier à partir duquel le temps, l'espace et les événements pourraient être compris. Mais une telle interprétation reconduirait immédiatement ce dont la pensée de l'avènement cherche à se dégager : l'exigence d'un fondement.

L'avènement ne fonde rien. Il ne constitue ni une substance, ni une puissance productrice, ni une condition transcendante qui précéderait ce qui advient. Il ne saurait davantage être assimilé à une origine à partir de laquelle les choses recevraient leur existence. Le comprendre ainsi reviendrait à établir une distinction entre l'avènement lui-même et ce qui advient, comme si le

premier possédait une réalité indépendante et antérieure au second. Or cette séparation ne peut être maintenue. L'avènement ne se tient pas derrière ce qui advient. Il ne constitue pas une instance cachée dont les événements seraient les manifestations.

Il convient donc de renoncer à considérer l'avènement comme une réponse à la question traditionnelle du fondement. Celle-ci demande pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien, puis recherche un principe susceptible de rendre raison de ce qui existe. Mais l'avènement n'apporte pas une nouvelle réponse à cette interrogation. Il met en question la nécessité même de rechercher, derrière ce qui advient, une réalité qui en garantirait la possibilité. Il ne s'agit pas de substituer un fondement à un autre, mais de reconnaître que l'advenue ne requiert pas nécessairement un principe fondateur.

Cette difficulté apparaît également dans la manière de comprendre le « il y a ». L'expression semble désigner la présence de quelque chose sans qu'il soit nécessaire de déterminer immédiatement ce qui la produit. Pourtant, une certaine tradition philosophique demeure tentée d'interpréter cette présence comme une donation. S'il y a quelque chose, quelque chose serait donné, et cette donation inviterait à rechercher ce qui donne. Même lorsque le donateur demeure indéterminé, la structure de la donation risque de reconduire l'exigence d'une origine.

La pensée de l'avènement cherche précisément à se soustraire à cette exigence. Le « il y a » ne suppose aucun donateur. Il ne renvoie pas à une instance qui distribuerait l'être ou qui accorderait aux choses la possibilité d'apparaître. Ce qui advient ne reçoit pas son avènement d'une puissance extérieure. L'advenue ne doit pas être comprise comme l'effet d'une donation préalable.

Cela ne signifie nullement que les événements seraient dépourvus de causes ou que les déterminations propres aux phénomènes pourraient être ignorées. Un événement peut parfaitement être expliqué à partir de conditions physiques, historiques ou humaines. Mais ces explications concernent les déterminations de l'événement. Elles ne justifient pas que l'on érige l'avènement lui-même en principe causal ou en fondement ontologique. La question de l'avènement ne se confond pas avec celle de la causalité.

Une seconde difficulté concerne la destination. La pensée occidentale a fréquemment compris le devenir à partir de son accomplissement. Ce qui advient serait orienté vers une fin, et cette fin permettrait de reconnaître rétrospectivement le sens de ce qui l'a précédée. Le devenir

apparaîtrait ainsi comme un mouvement dont la destination serait inscrite, explicitement ou implicitement, dans son origine.

Or l'avènement n'est pas destiné. Rien ne permet de supposer que ce qui advient doive accomplir une fin préalablement déterminée. Il n'existe pas de destination originaire qui commanderait le déploiement des possibles. L'avènement ne constitue pas le commencement d'un processus dont l'achèvement serait déjà prescrit.

Cette absence de destination ne signifie cependant pas que tout cheminement serait impossible. Elle ne condamne pas davantage ce qui advient à une indétermination absolue. C'est ici qu'intervient la distinction entre destination et destinement.

La destination désigne un terme vers lequel un mouvement serait orienté et dans lequel il trouverait son accomplissement. Le destinement, en revanche, peut être compris comme le déploiement singulier des possibles sans qu'une fin ultime soit assignée à ce déploiement. Il y a cheminement, mais ce cheminement ne reçoit pas son sens d'un point d'arrivée qui en constituerait la vérité.

L'image d'un voyage en train permet d'approcher cette distinction. Le voyageur emprunte des voies qui s'ouvrent selon les possibilités rencontrées. Chaque bifurcation engage un cheminement singulier. Certaines voies deviennent accessibles, d'autres cessent de l'être. Le trajet possède donc une détermination effective. Mais rien n'impose qu'il soit orienté vers une gare terminale où se trouverait enfin accomplie la signification du voyage. Le destinement ne suppose pas la destination.

Il faut toutefois éviter que cette image ne reconduise subrepticement une conception linéaire du temps. Les voies du voyage ne doivent pas être comprises comme la représentation ontologique d'une succession de moments séparés. L'image permet seulement de distinguer l'ouverture des possibles de leur orientation vers une fin préétablie. Elle ne saurait épuiser la pensée de l'avènement.

L'absence de destination possède une conséquence essentielle : ce qui advient ne peut être considéré comme la réalisation progressive d'un programme déjà inscrit dans ce qui a eu lieu. Le futur n'est pas l'accomplissement nécessaire du passé. Mais il ne lui est pas davantage extérieur. La porrection permet précisément de penser leur coappartenance sans introduire une finalité qui déterminerait leur déploiement.

Le passé, le présent et le futur ne constituent pas les étapes d'un devenir orienté vers son achèvement. Ils se distinguent dans leur porrection même, chacun participant de la présence des deux autres. Ce qui peut advenir traverse la présence de ce qui a eu lieu, sans que cette présence détermine à l'avance une destination. Le passé n'est donc ni une origine qui commanderait nécessairement l'avenir ni une réalité définitivement révolue. Il demeure présent dans sa retirance, tandis que sa portée et son intelligibilité ne cessent de pouvoir se transformer.

Il importe ici de distinguer l'ouverture de l'avènement d'une simple disponibilité indéfinie. Dire que l'avènement n'est pas destiné ne signifie pas que tout serait possible à chaque instant, ni que les déterminations effectives pourraient être abolies. Ce qui a eu lieu demeure irréversible. Les possibilités ne se déploient pas indépendamment de ce qui advient et de ce qui a eu lieu. Mais aucune de ces déterminations ne permet de conclure à l'existence d'une fin originaire qui commanderait la totalité du devenir.

L'avènement ne se comprend donc ni à partir d'un fondement qui le précéderait ni à partir d'une destination qui l'attendrait. Il ne se situe pas entre une origine et une fin. Une telle représentation supposerait déjà un temps constitué dans lequel l'avènement viendrait prendre place. Or le temps lui-même ne saurait être considéré comme un contenant préalable.

C'est pourquoi la pensée de l'avènement demeure inséparable de celle de l'avoir-lieu. Ce qui advient n'advient pas dans un temps et un espace qui seraient déjà là. L'avoir-lieu ne désigne pas la localisation d'un événement à l'intérieur de coordonnées préexistantes. Il nomme l'advenue dans laquelle le temps et l'espace se donnent selon leur coappartenance.

Cette coappartenance ne constitue pas davantage un fondement. Elle ne doit pas être comprise comme une structure originaire qui produirait le temps et l'espace. Elle appartient à l'immanence de l'avènement, sans qu'il soit possible d'en faire une réalité indépendante.

La même précaution vaut pour la porrection. Celle-ci ne saurait être érigée en principe supérieur qui assurerait de l'extérieur l'unité des dimensions temporelles. Elle ne relie pas le passé, le présent et le futur après leur constitution. Elle désigne leur coappartenance différenciante dans l'avènement même.

Ainsi, l'avènement ne doit pas être conçu comme une totalité qui comprendrait en elle tous les événements, tous les lieux et toutes les possibilités. Une telle totalité constituerait encore une

forme de fondement, puisqu'elle ferait de l'avènement une réalité englobante à laquelle tout devrait être rapporté. Or rien ne permet de lui attribuer cette fonction.

Il ne saurait non plus être assimilé à un événement primordial dont les autres événements procéderaient. Il n'existe pas un premier avènement qui aurait inauguré le temps et l'espace. Une telle hypothèse supposerait déjà la possibilité de distinguer un avant et un après, et reconduirait ainsi la représentation temporelle qu'il s'agit précisément d'interroger.

L'avènement ne commence donc pas au sens où commencerait un événement situé dans une succession. Il ne s'achève pas davantage dans une destination. Il ne possède ni origine fondatrice ni accomplissement final.

Cette conception permet de revenir à la pensée-archipel. Si chaque îlot constitue un lieu où la pensée advient, aucun ne doit être considéré comme l'accomplissement d'un programme intellectuel préalablement déterminé. Les ouvrages ne sont pas les étapes d'une progression destinée à produire un système. Ils ne procèdent pas davantage d'un principe unique qui en contiendrait virtuellement toutes les possibilités.

Chaque îlot advient dans sa singularité, sans être séparé des autres. Les îlots précédemment apparus ne deviennent pas pour autant des moments définitivement dépassés. Ils demeurent présents, parfois dans la retirance, tandis que les nouveaux îlots participent à leur présence et peuvent en transformer la portée.

La continuité de l'archipel ne repose donc ni sur une origine commune ni sur une destination partagée. Elle ne dépend pas d'une totalité qui rassemblerait les ouvrages dans une unité supérieure. Elle se déploie dans leur coappartenance, sans que celle-ci devienne à son tour un principe fondateur.

L'avènement permet ainsi de penser la singularité sans l'isolement, la continuité sans l'identité et le devenir sans la destination. Mais il ne faut pas entendre cette formulation comme l'énoncé d'une nouvelle doctrine générale qui expliquerait définitivement ce qui existe. Ce serait transformer l'avènement en système et lui attribuer précisément la fonction fondatrice qui lui est refusée.

Il convient plutôt de reconnaître que la pensée de l'avènement ouvre une interrogation qui ne saurait être définitivement close. Elle ne cherche pas ce qui se tiendrait derrière ce qui advient,

pas davantage que ce vers quoi tout devrait finalement se diriger. Elle se tient dans l'immanence de l'advenue, sans lui assigner une origine extérieure ni une fin préétablie.

Ce qui advient n'a pas à recevoir son sens d'un fondement qui le précéderait ou d'une destination qui l'attendrait. Il advient sans que son avènement soit fondé, sans que son devenir soit destiné et sans que son avoir-lieu puisse être séparé de la coappartenance du temps et de l'espace.

L'avènement ne constitue donc ni la réponse ultime à la question de l'être ni le principe d'une nouvelle ontologie. Il marque plutôt la possibilité de penser ce qui advient sans reconduire l'exigence d'un fondement, sans soumettre le devenir à une destination et sans transformer le temps et l'espace en conditions préalables de l'advenue.

C'est en ce sens que l'avènement peut être dit non fondant et non destiné. Non parce qu'il serait privé d'un fondement ou d'une fin qui lui feraient défaut, mais parce que ni le fondement ni la destination ne constituent des exigences auxquelles il devrait satisfaire.

Tu parles de l'espace libre du temps. Mais pourquoi le qualifier de libre ? De quoi cet espace est-il libre, si l'on ne doit précisément pas le comprendre comme un espace préexistant au temps ou comme un horizon dans lequel les choses viendraient prendre place ?

L'expression « espace libre du temps » présente d'emblée une difficulté, car elle semble associer deux termes que la pensée habituelle considère comme distincts. L'espace désignerait une étendue dans laquelle les choses prennent place, tandis que le temps constituerait la dimension selon laquelle les événements se succèdent. Parler d'un espace libre du temps pourrait alors laisser entendre qu'il existerait un espace soustrait au devenir temporel, une région indépendante du temps, ou encore une ouverture dans laquelle le temps viendrait se déployer. Mais aucune de ces interprétations ne permet d'approcher ce qui est ici en question.

L'espace libre du temps n'est pas un espace affranchi du temps. Il ne constitue pas davantage un horizon qui accueillerait les dimensions temporelles. Il ne faut pas comprendre le génitif comme l'indication d'une possession, comme si le temps disposait d'un espace qui lui appartiendrait. L'expression cherche plutôt à faire apparaître une difficulté que la séparation

habituelle du temps et de l'espace dissimule : leur coappartenance ne peut être pensée à partir de deux réalités préalablement constituées.

La liberté dont il est question ne doit donc pas être interprétée comme une propriété que posséderait un espace particulier. Elle ne signifie pas qu'une étendue serait devenue libre après avoir été soumise à certaines déterminations. Elle ne désigne pas non plus une disponibilité indéfinie dans laquelle toutes les possibilités pourraient se réaliser. Une telle conception supposerait encore un espace déjà constitué, auquel viendrait s'ajouter la liberté comme une qualité supplémentaire.

Il convient plutôt de mettre en question ce qui, dans la représentation habituelle du temps, semble imposer à la présence une distribution entre trois régions séparées. Le passé serait ce qui n'est plus, le présent ce qui est actuellement, et le futur ce qui n'est pas encore. Cette distribution paraît évidente parce qu'elle correspond à notre manière ordinaire de dater les événements et de mesurer leur succession. Mais elle ne permet pas de comprendre pourquoi ce qui a eu lieu peut demeurer présent sans être actuellement manifeste, ni pourquoi ce qui peut advenir participe déjà à la présence de ce qui a été.

Le présent, lorsqu'il est réduit à l'instant, apparaît comme une limite presque insaisissable entre deux absences. À peine surgit-il qu'il appartient déjà au passé. Le temps se trouve alors pensé comme une succession de présents qui disparaissent les uns après les autres. Cette représentation conduit à une difficulté fondamentale : si le présent est toujours en train de disparaître, comment pourrait-il constituer le lieu véritable de la présence ?

La difficulté ne peut être résolue en élargissant simplement le présent. On pourrait imaginer une durée plus ou moins étendue, comprenant des éléments du passé immédiat et des anticipations de l'avenir. Mais cette solution conserverait la séparation initiale des dimensions temporelles. Elle se contenterait de les rapprocher ou de les réunir dans une conscience qui les embrasserait simultanément.

Or la porrection conduit à une tout autre compréhension. Le passé, le présent et le futur ne sont pas trois régions séparées dont il faudrait ensuite assurer la communication. Ils ne se distinguent que dans leur porrection même. Leur distinction n'est pas supprimée, mais elle ne repose sur aucune séparation originaire.

Dire que le passé, le présent et le futur se porrigent signifie que chacun se nourrit des deux autres. Le passé demeure présent dans sa retirance, le présent ne peut être isolé de ce qui a eu lieu, et le futur ne constitue pas une région extérieure à cette présence. L'expression selon laquelle le futur mord dans la présence du passé permet de rendre sensible cette coappartenance sans la réduire à une relation de succession.

Il ne s'agit pas d'affirmer que les événements futurs pourraient modifier matériellement les événements passés. Ce qui a eu lieu demeure irréversible. Mais la présence de ce qui a eu lieu, sa portée et son intelligibilité ne sont jamais définitivement closes. Ce qui advient peut transformer la manière dont un événement passé demeure présent, sans que cet événement soit lui-même modifié.

C'est dans cette perspective que la liberté de l'espace libre du temps peut être approchée. Elle ne consiste pas à se libérer du temps, mais à ne plus soumettre la présence à la séparation préalable de ses dimensions. Elle ne désigne pas une opération par laquelle une liberté viendrait abolir les limites temporelles. Elle exprime plutôt l'impossibilité de réduire la présence à un instant enfermé entre un passé absent et un futur inexistant.

Cependant, il serait encore insuffisant de comprendre l'espace libre du temps comme une autre manière de désigner la porrection. Les deux expressions ne sont pas interchangeables. La porrection permet d'approcher la coappartenance différenciante du passé, du présent et du futur. L'espace libre du temps engage également la question du lieu et, plus fondamentalement, celle de la coappartenance du temps et de l'espace dans l'avènement.

Car la séparation des dimensions temporelles trouve son équivalent dans la conception de l'espace comme étendue. Les choses seraient situées les unes à côté des autres, dans des lieux distincts, tandis que les événements se produiraient successivement dans le temps. Le temps assurerait l'ordre de leur succession, et l'espace celui de leur coexistence. Cette répartition suppose que le temps et l'espace possèdent chacun une réalité autonome.

Or l'avoir-lieu ne saurait être compris à partir d'une telle séparation. Ce qui advient ne vient pas simplement occuper une position dans l'espace à un moment déterminé du temps. L'avoir-lieu désigne l'advenue elle-même, dans laquelle le temps et l'espace se donnent selon leur coappartenance.

Il ne s'agit pas de faire de l'espace une manifestation du temps, ni du temps une dimension de l'espace. Il ne s'agit pas davantage de les fusionner dans une réalité supérieure qui abolirait leurs différences. Leur coappartenance est différenciante : l'unité n'est pas l'identité, la différence n'est pas la séparation, et la coappartenance ne doit pas être confondue avec une relation entre deux termes préexistants.

La notion de lieu devient alors essentielle. Un lieu n'est pas simplement une portion d'espace délimitée par des coordonnées. Il ne se réduit pas à l'emplacement où quelque chose se produit. Il ne peut davantage être considéré comme un contenant demeurant indifférent aux événements qui s'y accomplissent.

Le lieu appartient à l'avènement. Ce qui a eu lieu ne vient pas simplement s'y déposer comme une trace dans un espace préalablement disponible. L'avoir-eu-lieu participe à la présence même du lieu, sans que cette présence puisse être réduite à l'événement accompli.

La formule de Mallarmé, « Rien n'aura eu lieu que le lieu », permet d'approcher cette difficulté. L'événement est irréversible, mais le lieu demeure, sans être désormais identique à ce qu'il était. Ce qui a eu lieu n'y subsiste pas nécessairement comme un contenu conservé. Il participe à une présence qui ne saurait être définitivement close.

L'exemple d'une maison habitée permet de rendre cette distinction plus sensible. Une maison peut conserver matériellement ses murs, ses fenêtres et ses portes, tout en n'étant plus le même lieu. Les existences qui l'ont traversée ne s'y trouvent pas simplement enregistrées comme des événements passés. Elles participent à cette présence singulière que le langage ordinaire désigne parfois comme l'âme d'une maison.

Il ne s'agit pas de supposer que les murs conserveraient une substance invisible dont l'existence pourrait être matériellement démontrée. Mais il serait également réducteur de ramener cette présence à la seule mémoire de ceux qui ont connu la maison. Certains lieux semblent posséder une singularité qui excède leur histoire connue et qui peut être éprouvée sans qu'aucun souvenir personnel y soit attaché.

Cette expérience invite à reconnaître que le lieu n'est pas un espace neutre auquel des significations viendraient secondairement s'ajouter. Sa présence ne se laisse pas séparer de ce qui y a eu lieu, même lorsque cet avoir-eu-lieu demeure dans la retirance.

Il faut cependant éviter de comprendre cette présence comme une accumulation. Le lieu ne recueille pas successivement des événements dont il conserverait toutes les significations. Une telle conception ferait de lui un réservoir de passé. Or le lieu demeure dans une présence qui ne cesse de se différencier. Ce qui advient traverse ce qui a eu lieu, tandis que ce qui a eu lieu participe à ce qui advient.

L'espace libre du temps ne désigne donc pas une étendue où le passé, le présent et le futur seraient simultanément rassemblés. Une telle simultanéité ne ferait que remplacer la succession par une coexistence spatiale. Elle supposerait encore que les dimensions temporelles puissent être isolées avant d'être réunies.

La porrection interdit précisément cette séparation. Elle ne signifie pas que tout serait simultanément présent, comme si les événements passés, présents et futurs se trouvaient disposés dans une totalité intemporelle. Elle signifie que leur distinction advient dans leur coappartenance même, sans qu'il soit nécessaire de supposer des régions temporelles indépendantes.

La liberté de l'espace libre du temps ne saurait dès lors être assimilée à une absence de détermination. Ce qui advient possède sa singularité. Les événements sont irréversibles, les lieux ne sont pas interchangeables, et les possibilités ne se déploient pas dans une indifférence absolue. Mais aucune de ces déterminations ne justifie que l'on transforme le temps et l'espace en contenants préalables.

Cette liberté ne signifie pas davantage que l'avènement serait livré à une volonté capable de disposer souverainement des possibles. Elle ne relève pas d'une liberté subjective qui choisirait entre plusieurs futurs déjà disponibles. Elle ne constitue pas non plus une puissance originaire qui ouvrirait les possibilités avant qu'elles ne se réalisent.

L'espace libre du temps ne possède aucune liberté qui lui appartiendrait comme une propriété. Le qualifier de libre revient à mettre en question les séparations qui conduisent à considérer le temps, l'espace et la présence comme des réalités indépendantes.

Une dernière précaution demeure toutefois nécessaire. Il ne faudrait pas transformer cette liberté en un principe supérieur qui garantirait la coappartenance du temps et de l'espace. Si l'espace libre du temps devenait une condition originaire à partir de laquelle le temps, l'espace

et les événements recevraient leur possibilité, il constituerait un nouveau fondement ontologique.

Or l'avènement n'est pas fondant. Il ne précède pas ce qui advient comme une puissance ou une structure qui en déterminerait la possibilité. L'espace libre du temps ne doit donc pas être considéré comme une région originaire, un horizon transcendant ou une réalité englobante. Il ne se tient pas derrière l'avoir-lieu.

Il appartient à l'immanence de l'avènement, sans pouvoir en être séparé. Il ne désigne pas un espace dans lequel l'avènement se produirait, mais permet de penser l'avoir-lieu sans présupposer la séparation du temps et de l'espace.

Cette compréhension possède également une portée pour la pensée elle-même. Une pensée ne se déploie pas simplement dans une succession d'instants où des propositions nouvelles remplaceraient les anciennes. Elle ne se conserve pas davantage dans un espace intérieur où seraient déposés les souvenirs et les connaissances.

Ce qui a été pensé demeure présent, parfois dans la retirance, sans que cette présence exige une remémoration explicite. Une pensée nouvelle peut transformer la portée d'une pensée ancienne sans modifier l'événement de sa formulation. Elle ne vient pas simplement après elle. Elle traverse sa présence, tandis que celle-ci participe à ce qui advient.

La pensée-archipel permet d'en reconnaître une manifestation particulière. Chaque îlot possède sa singularité, mais aucun ne devient un fragment définitivement révolu. Les ouvrages ne constituent pas les étapes d'un système en voie d'achèvement. Ils demeurent présents les uns aux autres, sans que leur coappartenance exige un principe unificateur.

L'espace libre du temps permet ainsi d'approcher la continuité de la pensée sans la réduire à la succession de ses contenus. Cette continuité ne résulte pas d'une identité qui se maintiendrait à travers les transformations. Elle appartient à la présence différenciante de ce qui a été pensé, de ce qui se pense et de ce qui peut encore être pensé.

En définitive, qualifier cet espace de libre ne revient ni à l'opposer au temps ni à lui attribuer une indépendance ontologique. Il s'agit de penser une liberté qui ne procède d'aucune libération préalable, puisqu'elle ne suppose pas une séparation originaire dont il faudrait ensuite s'affranchir.

L’espace libre du temps ne se situe ni avant ni au-delà de l’avènement. Il ne constitue pas une condition de l’avoir-lieu. Il permet de nommer cette ouverture dans laquelle le temps et l’espace ne sont ni confondus ni séparés, mais se donnent selon leur coappartenance dans l’immanence de ce qui advient.

La liberté ne serait donc pas celle d’un espace soustrait au temps, mais celle d’une présence qui ne se laisse enfermer ni dans la succession temporelle ni dans l’étendue spatiale. Elle n’abolit aucune différence. Elle interdit seulement que la différence soit originairement comprise comme séparation.

C’est en ce sens que l’espace libre du temps peut être pensé sans devenir un nouveau fondement : non comme une réalité qui rendrait l’avènement possible, mais comme une manière d’approcher l’avoir-lieu dans lequel temps et espace se donnent sans préexistence, sans séparation et sans destination.

Tu introduis la notion de porrection pour penser autrement la distinction du passé, du présent et du futur. Que signifie exactement cette notion, et pourquoi exclut-elle aussi bien leur séparation que leur simple succession ?

La notion de porrection naît d'une difficulté fondamentale : comment penser le temps sans présupposer que le passé, le présent et le futur constituent trois dimensions distinctes, disposées selon un ordre de succession ? La représentation habituelle du temps semble aller de soi. Le passé désignerait ce qui n'est plus, le présent ce qui est actuellement, et le futur ce qui n'est pas encore. Le temps serait ainsi constitué d'une succession d'instants dont chacun apparaîtrait pour disparaître aussitôt, laissant place à celui qui lui succède. Mais cette représentation, si familière soit-elle, soulève une difficulté essentielle : elle suppose d'emblée la séparation des dimensions temporelles, alors que c'est précisément cette séparation qui demande à être interrogée.

Dans cette conception, le passé et le futur se trouvent définis négativement par rapport au présent. Le passé n'est plus présent, le futur ne l'est pas encore, et le présent lui-même ne possède qu'une existence fugitive puisqu'il est constamment appelé à devenir passé. La présence se trouve ainsi réduite à une limite insaisissable entre deux absences. Le temps

apparaît comme un mouvement incessant de disparition, dans lequel rien ne saurait véritablement demeurer.

La difficulté ne tient pas seulement au caractère fugitif de l'instant. Elle concerne plus fondamentalement la possibilité même de penser la continuité du temps. Si les instants se succèdent en se remplaçant, qu'est-ce qui permet d'affirmer qu'ils appartiennent à un même déploiement temporel ? Il faudrait alors supposer une relation entre les instants, une continuité qui les réunirait malgré leur séparation. Mais cette continuité deviendrait elle-même problématique, puisqu'elle devrait relier ce qui, par définition, ne se trouve plus ensemble.

On pourrait tenter de résoudre cette difficulté en faisant intervenir la conscience. Le passé serait retenu dans la mémoire, tandis que le futur serait anticipé. Le présent ne serait plus alors un instant strictement ponctuel, mais une présence élargie dans laquelle se rencontreraient la rétention de ce qui vient de passer et l'attente de ce qui doit venir. Une telle approche permet de dépasser certaines insuffisances de la conception ponctuelle du présent. Elle demeure néanmoins tributaire d'une difficulté : les dimensions temporelles sont encore comprises à partir de leur distinction préalable, et leur continuité doit être assurée par une opération qui les rassemble.

La porrection invite à déplacer radicalement la question. Elle ne cherche pas à comprendre comment le passé, le présent et le futur pourraient être réunis après avoir été séparés. Elle met en question leur séparation originaire. Il ne s'agit plus de rechercher une continuité entre trois dimensions temporelles constituées, mais de reconnaître que leur distinction ne se déploie que dans leur coappartenance même.

Dire que le passé, le présent et le futur se porrigent signifie que chacun se nourrit des deux autres. Aucun ne possède une réalité temporelle indépendante qui pourrait être isolée de cette coappartenance. Le passé ne constitue pas une région définitivement révolue, le présent ne se réduit pas à un instant autonome, et le futur ne désigne pas une région extérieure à toute présence. Chacun se distingue dans la présence des deux autres, sans que cette distinction implique une séparation.

Cette précision est décisive, car la porrection ne doit pas être confondue avec une fusion des dimensions temporelles. Il ne s'agit pas d'affirmer que le passé, le présent et le futur seraient identiques ou qu'ils se dissoudraient dans une présence indifférenciée. Leur différence demeure

essentielle. Mais cette différence n'est pas celle de trois réalités indépendantes qui entreraient ensuite en relation. Elle appartient à leur coappartenance même.

L'unité n'est donc pas l'identité, pas davantage que la différence n'est la séparation. La porrection ne constitue pas une relation entre des termes préexistants. Elle désigne une unité différenciante dans laquelle les dimensions temporelles se distinguent sans jamais pouvoir être originairement séparées.

Il faut dès lors se garder de représenter la porrection comme un mouvement réciproque entre le passé, le présent et le futur. Une telle représentation pourrait laisser entendre que chacune de ces dimensions exercerait une influence sur les deux autres, comme si elles possédaient d'abord une existence autonome. Or la réciprocité dont il est ici question ne doit pas être comprise comme un échange entre des réalités séparées. Elle exprime l'impossibilité de penser chacune des dimensions temporelles indépendamment des deux autres.

L'expression selon laquelle le futur mord dans la présence du passé permet d'approcher cette difficulté. Elle signifie que le futur n'est pas simplement ce qui viendra après le présent, tandis que le passé demeurerait derrière lui. Ce qui peut advenir participe à la présence de ce qui a eu lieu, sans que cette participation suppose une action exercée rétrospectivement sur les événements accomplis.

Il convient en effet de distinguer rigoureusement l'événement et sa présence. Ce qui a eu lieu demeure irréversible. Un événement passé ne peut être annulé, pas davantage qu'il ne peut être matériellement transformé par ce qui advient. Mais son irréversibilité n'implique nullement que sa présence, sa portée et son intelligibilité soient définitivement closes.

Une parole prononcée ne peut être retirée de l'événement de sa prononciation. Elle a eu lieu. Pourtant, cette parole peut acquérir une portée nouvelle dans une situation qui n'existait pas lorsqu'elle fut prononcée. Ce qui advient ne modifie pas l'événement, mais participe à sa présence. Inversement, cette parole ancienne peut continuer de nourrir ce qui advient, sans qu'il soit nécessaire qu'elle soit explicitement rappelée.

La porrection permet de comprendre cette participation sans la ramener à une succession d'interprétations. Il ne s'agit pas simplement d'affirmer qu'un événement reçoit des significations nouvelles au fil du temps. Une telle formulation demeurerait liée à la

représentation d'un passé définitivement constitué, auquel des présents successifs viendraient attribuer des interprétations différentes.

La difficulté est plus profonde. Ce qui advient traverse la présence de ce qui a eu lieu, tandis que ce qui a eu lieu participe à la présence de ce qui advient. Il ne s'agit pas d'un événement ancien auquel serait ajoutée une signification nouvelle, mais d'une présence dont la portée ne saurait être définitivement achevée.

C'est ici que la notion de retirance devient essentielle. Le passé n'est pas simplement absent parce que les événements qui le constituent ont cessé de se produire. Ce qui a eu lieu peut demeurer présent sans se manifester actuellement. La retirance ne désigne pas une disparition pure et simple, mais une modalité de présence.

Il serait donc insuffisant d'affirmer que le passé subsiste dans la mémoire. La mémoire peut rappeler certains événements, certaines paroles ou certaines pensées, mais cette remémoration ne constitue pas nécessairement la condition de leur présence. Ce qui a été peut continuer de participer à ce qui advient sans devenir l'objet d'un souvenir explicite.

Une pensée ancienne peut ainsi demeurer présente dans une réflexion nouvelle, alors même qu'elle n'est plus consciemment formulée. Une lecture effectuée plusieurs décennies auparavant peut nourrir une méditation actuelle sans qu'il soit possible d'identifier immédiatement ce qui, dans cette lecture, participe à la pensée. Il arrive qu'une phrase surgisse spontanément, qu'un rapprochement inattendu s'établisse entre deux auteurs, ou qu'une intuition ancienne acquière soudain une portée qui n'avait jamais été reconnue.

Ces phénomènes peuvent assurément recevoir des explications psychologiques ou cognitives. Mais leur intérêt philosophique réside dans ce qu'ils permettent d'interroger : la présence du passé ne se réduit pas nécessairement à sa représentation actuelle.

Le passé demeure présent jusque dans sa retirance. Il ne se tient pas derrière le présent comme une réalité définitivement disparue. Il participe à ce qui advient, sans que cette participation exige sa manifestation explicite.

Cette conception permet de comprendre pourquoi la continuité de la pensée ne saurait être ramenée à la conservation de ses contenus. Une pensée peut se transformer profondément, abandonner certaines propositions, en élaborer de nouvelles et même contredire ce qu'elle

affirmait auparavant. Ces transformations ne signifient pas nécessairement que la pensée ancienne aurait été abolie.

Ce qui a été pensé demeure présent, parfois précisément dans ce qui paraît s'en écarter. Une proposition rejetée peut continuer de nourrir la réflexion qui la rejette. Une difficulté ancienne peut demeurer active sans être explicitement reconnue. Une intuition peut traverser plusieurs ouvrages en recevant des formulations différentes, sans qu'aucune de ces formulations constitue son accomplissement définitif.

La pensée d'aujourd'hui ne succède donc pas simplement à celle d'hier. Elle traverse cet hier dans sa présence. Ce qui a été pensé ne se trouve pas relégué dans une région révolue dont la pensée actuelle devrait extraire certains contenus. Il demeure présent dans la porrection, tandis que ce qui peut encore être pensé participe également à cette présence.

Il ne faudrait cependant pas comprendre cette continuité comme la manifestation d'une identité cachée qui se maintiendrait sous les transformations. La porrection n'assure pas la permanence d'un noyau doctrinal immuable. Elle ne garantit pas davantage la cohérence de toutes les propositions qui appartiennent à un même cheminement intellectuel.

La contradiction demeure possible, et elle ne saurait être abolie par le seul fait que les pensées contradictoires participeraient d'une même continuité. Mais la contradiction ne signifie pas nécessairement la rupture de cette continuité. Elle peut appartenir au déploiement d'une pensée qui ne cesse de se différencier sans que ses formulations anciennes soient simplement effacées.

La porrection permet ainsi de penser une continuité qui ne repose ni sur l'identité des contenus ni sur leur succession. Cette continuité n'est pas une relation qui relierait les pensées anciennes aux pensées nouvelles. Elle appartient à leur coappartenance dans l'avènement.

La question se pose alors de savoir comment comprendre cette coappartenance sans transformer la porrection en un nouveau fondement. Car la tentation pourrait être grande d'en faire une structure originaire du temps, une condition qui rendrait possible la distinction du passé, du présent et du futur. Une telle interprétation reconduirait cependant l'exigence d'un principe préalable.

La porrection ne doit pas être érigée en réalité indépendante qui déterminerait le déploiement temporel. Elle ne précède pas le passé, le présent et le futur pour les réunir. Elle ne constitue pas davantage un horizon dans lequel ils viendraient prendre place.

Elle se déploie dans l'immanence de l'avènement, sans pouvoir en être séparée. Elle ne possède aucune fonction fondatrice. Elle ne produit pas les dimensions temporelles comme une cause produirait ses effets. Elle désigne leur coappartenance différenciante, sans que cette coappartenance puisse être détachée de leur déploiement même.

Cette précaution permet également d'éviter une confusion avec l'éternité. Si le passé, le présent et le futur ne se succèdent pas originairement, on pourrait être tenté de conclure qu'ils seraient simultanément présents dans une totalité intemporelle. Mais une telle conception ne ferait que remplacer la succession par une coexistence absolue.

La porrection n'est pas la simultanéité de tous les événements. Elle ne signifie pas que ce qui a eu lieu, ce qui advient et ce qui peut advenir seraient donnés ensemble dans une présence totale. Une telle totalité abolirait précisément la différence qu'il s'agit de préserver.

Le passé demeure passé, le futur demeure futur, et le présent demeure présent, mais aucun ne se constitue indépendamment des deux autres. Leur distinction ne suppose ni leur séparation ni leur rassemblement dans une identité supérieure.

La porrection ne doit pas davantage être comprise comme une circularité temporelle. Le passé ne revient pas périodiquement sous la forme du présent, pas davantage que le futur ne serait destiné à répéter ce qui a eu lieu. Elle ne décrit aucun mouvement cyclique dans lequel les dimensions temporelles échangeraient leurs positions.

Elle ne relève ni de la succession linéaire ni du retour circulaire. Ces deux représentations supposent un ordre temporel déjà constitué, alors que la porrection interroge précisément la manière dont les dimensions temporelles se distinguent dans leur coappartenance.

La réflexion sur le lieu permet d'approfondir encore cette difficulté. Un lieu n'est pas simplement un emplacement dans lequel les événements se produiraient successivement. Il ne constitue pas un contenant demeurant identique à travers ce qui advient.

Ce qui a eu lieu participe à la présence du lieu, sans que cette présence puisse être réduite à la conservation de l'événement. Le lieu demeure, mais il n'est plus le même. Il ne cesse de se différencier sans que ce qui a eu lieu puisse être simplement aboli.

La formule de Mallarmé, « Rien n'aura eu lieu que le lieu », acquiert ici une portée particulière. L'événement demeure irréversible, mais ce qui importe est le lieu dans sa présence transformée. Ce lieu n'est pas le vestige d'un événement disparu. Il demeure présent, et cette présence ne saurait être séparée de ce qui a eu lieu.

L'expérience ordinaire selon laquelle certaines maisons possèdent une âme permet d'en rendre sensible la portée. Une maison peut être habitée d'une présence singulière qui ne se réduit ni à son histoire connue ni au souvenir de ses anciens occupants. Ses murs peuvent paraître irréversiblement imprégnés de ce qui a eu lieu, sans qu'il soit nécessaire de supposer qu'ils conserveraient matériellement une substance invisible.

L'expression « si les murs pouvaient parler » témoigne de cette intuition. Elle suppose que les murs auraient quelque chose à raconter. Mais ce qui demeure dans le lieu ne se laisse pas nécessairement convertir en récit. Les murs peuvent être expressifs sans rien représenter. Leur silence peut appartenir à la présence même de ce qui s'est retiré.

La porrection permet de comprendre pourquoi cette présence ne se réduit pas à un passé conservé. Le lieu ne recueille pas successivement des événements dont il accumulerait les traces. Ce qui advient traverse la présence de ce qui a eu lieu, tandis que cette présence participe à ce qui advient. Le lieu demeure sans jamais être définitivement identique à lui-même.

Il faut toutefois éviter de considérer le lieu comme une réalité qui assurerait à son tour la continuité temporelle. Le lieu n'est pas un fondement plus originaire que le temps. Il appartient à l'avoir-lieu, dans lequel le temps et l'espace se donnent selon leur coappartenance.

La porrection ne concerne donc pas un temps isolé de l'espace. Elle s'inscrit dans une réflexion plus fondamentale sur l'avènement, où le temps et l'espace ne peuvent être considérés comme deux dimensions indépendantes. Leur différence demeure, mais leur coappartenance ne saurait être ramenée à une relation entre des réalités préexistantes.

C'est pourquoi la porrection ne doit pas être pensée comme une opération qui se déroulerait dans le temps. Elle ne constitue pas un processus temporel parmi d'autres. Elle ne possède ni commencement ni achèvement qui pourraient être situés dans une succession.

Elle ne désigne pas non plus un mouvement qui conduirait du passé vers le futur en traversant le présent. Une telle représentation reconduirait la séparation des dimensions temporelles et ferait du présent un passage entre deux régions distinctes.

La porrection signifie au contraire que passé, présent et futur ne se distinguent que dans leur coappartenance même. Il n'existe pas d'abord trois dimensions qu'il faudrait réunir. Leur distinction advient sans séparation.

Cette conception permet enfin de revenir à la pensée-archipel. Les îlots ne constituent pas les étapes successives d'un cheminement destiné à produire un système. Chaque ouvrage possède sa singularité, mais aucun ne devient un moment définitivement dépassé par les autres.

Les îlots demeurent présents les uns aux autres sans que cette présence exige leur rassemblement dans une totalité. Un ouvrage nouveau peut transformer la portée d'un ouvrage ancien sans en modifier le texte. Une réflexion peut ouvrir des possibilités qui demeuraient jusque-là dans la retirance. Une pensée ancienne peut continuer de nourrir ce qui advient, même lorsque ses formulations ne sont plus reprises.

La continuité de l'archipel ne réside donc ni dans la succession de ses îlots ni dans l'identité d'un principe qui les réunirait. Elle se déploie dans leur coappartenance, sans que celle-ci devienne un nouveau fondement.

Ainsi, la porrection ne constitue pas une théorie destinée à expliquer comment le temps relierait ses différentes dimensions. Elle met en question la nécessité même de supposer leur séparation. Elle permet de penser la présence sans la réduire à l'instant, le passé sans le condamner à l'absence et le futur sans l'enfermer dans une région extérieure à ce qui advient.

Elle ne supprime ni l'irréversibilité des événements ni la singularité des lieux. Elle ne confond pas les dimensions temporelles et ne les rassemble pas dans une totalité intemporelle. Elle reconnaît leur distinction dans une coappartenance qui ne saurait être comprise comme une relation entre des termes préexistants.

La porrection désigne donc cette unité différenciante dans laquelle le passé, le présent et le futur se nourrissent mutuellement, sans séparation originaire, sans succession fondatrice et sans destination préétablie.

La continuité de la pensée en constitue une manifestation particulièrement significative. Ce qui a été pensé ne disparaît pas simplement lorsque de nouvelles pensées adviennent. Il demeure présent, parfois dans la retirance, sans que cette présence exige sa conservation explicite dans la mémoire.

La pensée ne continue pas parce qu'elle reproduirait son passé ou parce qu'elle progresserait nécessairement vers un accomplissement futur. Elle continue parce que ce qui a été pensé, ce qui se pense et ce qui peut encore être pensé ne constituent pas trois réalités séparées.

La porrection permet ainsi de comprendre que la continuité n'est ni la permanence de l'identique ni la succession des différences. Elle est cette coappartenance dans laquelle la pensée ne cesse de se différencier sans que ce qui a eu lieu puisse être définitivement séparé de ce qui advient.

Le passé n'est jamais mort, non parce que les événements pourraient se reproduire ou être modifiés, mais parce que leur présence ne saurait être définitivement close. Le futur mord dans cette présence, tandis que celle-ci nourrit ce qui advient.

C'est en ce sens que la porrection ouvre une autre compréhension du temps : non plus comme une succession de présents voués à disparaître, mais comme une coappartenance différenciante dans laquelle passé, présent et futur ne se distinguent que sans jamais se séparer.

Tu affirmes que le passé n’est jamais mort, qu’il demeure présent jusque dans sa retirance. Comment cette présence du passé peut-elle être pensée sans faire de la mémoire un simple réservoir de souvenirs ?

Affirmer que le passé n’est jamais mort peut sembler paradoxal, puisque le passé désigne précisément, dans notre compréhension habituelle du temps, ce qui n’est plus. Un événement s’est produit, puis il a cessé de se produire. Une parole a été prononcée, puis elle s’est tue. Une existence s’est déployée, puis elle a pris fin. Dans chacun de ces cas, nous avons tendance à considérer que ce qui a eu lieu appartient désormais à une région révolue, séparée du présent

par l'irréversibilité du temps. Le passé ne pourrait alors retrouver une forme de présence qu'à travers la mémoire, les traces matérielles ou les récits qui en perpétuent le souvenir.

Cette représentation paraît d'autant plus évidente qu'elle correspond à une expérience incontestable : nous ne pouvons revenir sur les événements accomplis. Ce qui a eu lieu ne peut être défait. Mais cette irréversibilité suffit-elle à établir que le passé serait désormais absent ? Ne confondons-nous pas deux questions profondément différentes, celle de l'accomplissement irréversible de l'événement et celle de la présence de ce qui a eu lieu ?

C'est précisément cette distinction qui permet d'approcher la retirance. Le passé n'est pas mort parce que son accomplissement ne signifie pas nécessairement sa disparition de la présence. Ce qui a eu lieu ne se produit plus, mais il ne s'ensuit pas que son avoir-eu-lieu soit devenu une pure absence. L'événement est irréversible, tandis que sa présence ne saurait être définitivement close.

La difficulté tient au sens que nous accordons habituellement à la présence. Nous avons tendance à identifier celle-ci à ce qui se manifeste actuellement, à ce qui se trouve devant nous ou à ce qui peut être immédiatement saisi par la conscience. Dès lors, ce qui ne se manifeste plus paraît nécessairement absent. La présence devient synonyme d'actualité, tandis que le passé est renvoyé à ce qui a cessé d'être actuel.

Mais une telle conception réduit la présence à l'instant. Elle suppose que ce qui n'est plus actuellement manifeste ne saurait demeurer présent autrement que sous la forme d'une représentation. Le souvenir apparaît alors comme le moyen privilégié par lequel le passé pourrait être rappelé dans le présent.

La mémoire serait ainsi comparable à un réservoir dans lequel les événements anciens auraient été conservés. Certains souvenirs demeureraient accessibles, d'autres seraient devenus difficiles à retrouver, d'autres encore auraient disparu. Se souvenir consisterait à extraire de ce réservoir un contenu ancien pour le rendre à nouveau présent à la conscience.

Une telle conception possède une certaine pertinence lorsqu'il s'agit de décrire les opérations ordinaires de remémoration. Il est possible de rappeler un visage, une conversation, un paysage ou un événement. Mais elle devient insuffisante dès lors qu'on prétend faire de la mémoire la condition même de la présence du passé.

Car le passé ne se réduit pas à ce dont nous nous souvenons. Une expérience peut continuer de participer à ce que nous sommes sans que nous puissions la rappeler explicitement. Une pensée ancienne peut nourrir une réflexion nouvelle sans être consciemment évoquée. Une parole entendue autrefois peut demeurer présente dans notre manière de comprendre le monde, alors même que nous avons oublié les circonstances dans lesquelles elle fut prononcée.

Ces exemples ne doivent pas conduire à confondre la retirance avec l'inconscient psychologique. Il ne s'agit pas simplement d'affirmer que certains souvenirs demeureraient conservés dans des régions obscures de la conscience, en attendant qu'une circonstance favorable les rende accessibles. Une telle interprétation maintiendrait l'idée d'un contenu ancien qui subsisterait quelque part, à l'abri de la disparition.

La retirance ne désigne pas un lieu caché dans lequel le passé serait conservé. Elle n'est pas une réserve invisible de souvenirs. Elle nomme une modalité de présence qui ne se laisse pas réduire à la manifestation actuelle.

Ce qui se retire ne devient pas nécessairement absent. Il peut demeurer présent précisément dans son retrait, sans que cette présence exige une représentation ou une remémoration.

Il faut ici prendre garde à une difficulté de langage. Dire que le passé demeure présent dans la retirance pourrait laisser entendre qu'il existerait deux régions distinctes : celle de la présence manifeste et celle d'une présence cachée, située derrière elle. La retirance deviendrait alors une sorte d'arrière-monde dans lequel ce qui a disparu continuerait de subsister.

Or cette interprétation reconduirait la séparation qu'il s'agit précisément de dépasser. La retirance ne se tient pas derrière la présence. Elle n'est pas une autre présence, dissimulée sous la première. Elle appartient à la présence même, sans qu'il soit possible de l'en séparer.

C'est pourquoi la retirance ne doit pas être confondue avec une absence provisoire qui pourrait être supprimée par une manifestation ultérieure. Ce qui demeure dans la retirance n'attend pas nécessairement de réapparaître. Sa présence ne dépend pas de la possibilité d'être un jour entièrement dévoilé.

Cette conception devient plus intelligible lorsqu'on la rapporte à la porrection du passé, du présent et du futur. Si ces trois dimensions étaient originairement séparées, le passé ne pourrait participer au présent qu'à travers une opération qui franchirait la distance temporelle les

séparant. La mémoire, la transmission ou l'interprétation assureraient alors une communication entre deux régions indépendantes.

Mais la porrection interdit de présupposer cette séparation. Le passé, le présent et le futur ne constituent pas trois réalités temporelles qui entreraient ensuite en relation. Ils se distinguent dans leur coappartenance même, chacun se nourrissant des deux autres.

Le passé n'a donc pas à revenir dans le présent, puisqu'il ne lui est pas originairement extérieur. Il demeure présent, mais cette présence ne signifie pas qu'il serait actuellement manifeste. La retirance permet précisément de comprendre comment ce qui a eu lieu peut participer à ce qui advient sans se reproduire et sans devenir l'objet d'une représentation.

Cette distinction possède une portée considérable pour la compréhension de la pensée. Lorsqu'une réflexion se transforme, nous avons tendance à considérer que les pensées anciennes ont été dépassées par les nouvelles. Les propositions abandonnées appartiendraient désormais à l'histoire intellectuelle de celui qui les a formulées. Elles pourraient être rappelées, étudiées ou comparées, mais elles ne participeraient plus directement à la pensée actuelle.

Or cette conception repose sur une représentation successive de la pensée. Chaque formulation viendrait après la précédente, et la continuité ne serait assurée que par la mémoire ou par la permanence de certaines convictions.

L'expérience même de la pensée invite pourtant à une autre compréhension. Il arrive qu'une lecture ancienne surgisse spontanément au détour d'une réflexion, sans avoir été recherchée. Une phrase peut soudain entrer en résonance avec une interrogation qui ne semblait entretenir aucun rapport avec elle. Une intuition ancienne peut retrouver une fécondité inattendue, non parce qu'elle aurait été simplement conservée, mais parce que ce qui advient transforme la présence de ce qui a été pensé.

Une réflexion sur Heidegger peut ainsi faire surgir une parole de Hölderlin, un poème de Trakl ou une interrogation de Derrida, sans que la conscience ait préalablement entrepris de rechercher ces rapprochements. Il ne s'agit pas nécessairement d'une opération volontaire de la mémoire. La pensée se découvre traversée par des présences qui ne lui étaient pas explicitement données au moment où elle commençait à se déployer.

Une explication cognitive peut rendre compte de certains mécanismes associatifs impliqués dans de telles expériences. Mais la question philosophique ne se réduit pas à ces mécanismes. Elle concerne la manière dont une pensée ancienne peut continuer de participer à ce qui se pense sans être préalablement constituée en objet de remémoration.

Ce qui a été pensé demeure présent, parfois dans la retirance, tandis que ce qui se pense aujourd'hui traverse cette présence et en transforme la portée.

La continuité de la pensée ne réside donc pas dans la conservation intégrale de ses contenus. Elle ne suppose pas que toutes les pensées anciennes demeurent disponibles à la conscience, ni qu'un sujet puisse les rappeler à volonté. Elle tient à ce que ce qui a été pensé ne se trouve jamais simplement séparé de ce qui advient.

Cela ne signifie pas que toutes les pensées anciennes participeraient de manière égale ou identifiable à chaque pensée nouvelle. Une telle affirmation serait impossible à établir et conduirait à imaginer une totalité de contenus toujours présents. La porrection ne suppose aucune présence totale dans laquelle toutes les pensées seraient simultanément données.

Elle signifie que la distinction entre ce qui a été pensé et ce qui se pense ne peut être comprise comme une séparation originaire. Ce qui a été pensé peut demeurer présent sans être actuellement manifeste, et cette présence peut participer à des transformations dont la portée ne saurait être déterminée à l'avance.

La retirance permet ainsi de comprendre pourquoi une pensée peut demeurer fidèle à elle-même tout en se transformant profondément. Cette fidélité ne réside pas nécessairement dans la répétition de propositions anciennes. Elle ne repose pas davantage sur l'existence d'un principe invariant qui traverserait toutes les transformations.

Une pensée peut abandonner certaines de ses formulations sans que celles-ci deviennent de simples vestiges. Les difficultés qu'elles ont soulevées, les possibilités qu'elles ont ouvertes et les interrogations qu'elles ont rendues possibles peuvent continuer de participer à son déploiement.

Il arrive même qu'une pensée nouvelle paraisse contredire radicalement une pensée ancienne. Mais cette contradiction ne signifie pas nécessairement que toute continuité aurait disparu. La pensée ancienne peut demeurer présente dans ce qui la contredit, non comme une vérité

secrètement conservée, mais comme une interrogation dont la présence continue de nourrir ce qui advient.

La contradiction ne doit pas être supprimée pour préserver artificiellement une unité. Elle demeure une difficulté réelle. Mais elle ne condamne pas nécessairement la pensée à une succession de ruptures définitives.

La pensée d'aujourd'hui ne remplace pas simplement celle d'hier. Elle traverse cet hier dans sa présence. Et cet hier n'est pas une réalité morte dont il faudrait extraire les restes. Il participe à la présence actuelle, jusque dans sa retirance.

Cette compréhension conduit à reconsidérer également la place du futur. Si le passé demeure présent, ce n'est pas parce qu'il serait fixé une fois pour toutes dans une présence immuable. Ce qui peut advenir participe à sa présence, sans que l'événement passé puisse être matériellement modifié.

Le futur mord dans la présence du passé. Cette expression ne signifie pas qu'il exercerait une influence causale sur ce qui a eu lieu. Elle indique que la présence du passé ne saurait être définitivement close par l'accomplissement de l'événement.

Une œuvre ancienne peut ainsi recevoir une portée nouvelle à la lumière d'une œuvre ultérieure. Mais il serait insuffisant de considérer cette transformation comme une simple modification de son interprétation. La difficulté concerne plus profondément la présence même de l'œuvre dans le déploiement de la pensée.

L'œuvre ancienne demeure ce qu'elle est dans son accomplissement. Son texte ne change pas. Mais elle n'est plus exactement le même lieu de pensée, puisque ce qui advient participe désormais à sa présence.

Cette distinction entre l'événement et le lieu permet d'approfondir la notion de retirance. Ce qui a eu lieu ne subsiste pas nécessairement sous la forme d'un événement conservé. Il demeure dans la présence du lieu, sans que ce lieu puisse être compris comme un contenant dans lequel le passé serait déposé.

La formule de Mallarmé, « Rien n'aura eu lieu que le lieu », prend ici une signification particulière. L'événement est irréversible, mais le lieu demeure, sans être désormais identique

à ce qu'il était. Ce qui a eu lieu participe à sa présence, même lorsque l'événement lui-même ne peut plus être retrouvé ou raconté.

Il ne faudrait cependant pas comprendre cette présence comme une accumulation de traces. Le lieu n'est pas un réservoir d'événements, pas davantage que la mémoire ne constitue un réservoir de souvenirs. Sa présence ne se réduit pas à la somme de ce qui s'y est produit.

Une maison peut ainsi posséder ce que le langage ordinaire appelle une âme, indépendamment même de son histoire connue. Elle peut être éprouvée comme un lieu singulier, irréversiblement imprégné de ce qui a eu lieu, sans que cette imprégnation corresponde à une substance matérielle ou à un ensemble de souvenirs identifiables.

La singularité de cette présence ne dépend pas nécessairement de la connaissance des anciens habitants. Une maison inconnue peut susciter cette expérience aussi bien qu'une demeure chargée de souvenirs personnels ou historiques.

Il ne s'agit pas de prêter aux murs une mémoire comparable à celle de la conscience humaine. L'expression « si les murs pouvaient parler » laisse entendre qu'ils auraient une histoire à raconter. Mais l'âme d'une maison ne se réduit pas à cette histoire. Elle désigne une présence qui peut demeurer silencieuse, sans qu'aucun récit puisse en épuiser la singularité.

La retirance permet précisément d'approcher cette présence silencieuse. Ce qui a eu lieu ne doit pas nécessairement être dévoilé pour demeurer présent. Le lieu ne conserve pas simplement des événements révolus ; il demeure dans une présence qui ne cesse de se différencier.

Il faut néanmoins éviter de faire du lieu un fondement qui garantirait la persistance du passé. Le lieu n'est pas une réalité plus originaire que l'événement, dans laquelle celui-ci viendrait déposer une trace. Il appartient à l'avoir-lieu, sans pouvoir être séparé de l'avènement.

La présence du passé ne saurait donc être attribuée à une propriété particulière de la mémoire ou du lieu. Elle ne résulte pas d'un mécanisme de conservation qui empêcherait ce qui a eu lieu de disparaître. Elle doit être comprise à partir de la coappartenance des dimensions temporelles dans l'immanence de l'avènement.

Cette conception permet également de distinguer la retirance de l'oubli. L'oubli désigne ordinairement l'impossibilité de rappeler un contenu autrefois connu. Il concerne ainsi la

disponibilité d'un souvenir pour la conscience. La retirance, en revanche, ne dépend pas de cette disponibilité.

Ce qui est oublié peut continuer de participer à la présence sans qu'il soit possible de le rappeler. Mais il ne faudrait pas en conclure que tout ce qui est oublié demeurerait conservé quelque part sous une forme intacte. La retirance ne garantit aucune conservation intégrale du passé.

Elle ne constitue pas une mémoire absolue qui recueillerait tous les événements. Elle désigne la possibilité d'une présence qui ne se laisse pas réduire à la manifestation actuelle.

Cette distinction devient particulièrement importante lorsqu'il s'agit de la mort. La mort semble constituer l'exemple le plus radical de la séparation entre ce qui a été et ce qui est encore. Une existence s'achève, une voix se tait, un visage cesse d'apparaître. La représentation habituelle du temps conduit alors à considérer que cette existence appartient définitivement au passé, et que seule la mémoire des vivants pourrait lui assurer une forme de persistance.

Mais si la présence ne se réduit pas à l'actualité, la disparition d'une figure vivante ne permet pas, à elle seule, de conclure à l'abolition de toute présence. La mort délie la singularité de sa figure présente sans qu'il soit nécessaire de penser cette déliaison comme une disparition pure et simple de la singularité.

Il ne s'agit pas de prétendre démontrer une survie individuelle à partir de l'expérience du souvenir. Une telle démonstration dépasserait ce que cette réflexion permet d'établir. Il s'agit de reconnaître que l'identification de la présence à la manifestation actuelle conduit à considérer comme absent tout ce qui ne se donne plus sous sa figure antérieure.

Or la retirance permet précisément de ne pas confondre la disparition d'une figure et l'abolition de la présence. La singularité ne saurait être réduite à la forme sous laquelle elle était auparavant manifeste.

L'expérience d'un parfum qui demeure alors que la personne à laquelle il est associé n'est plus là peut rendre sensible cette difficulté. Ce parfum n'est pas simplement une représentation de l'absent. Il peut être éprouvé comme une présence qui ne se laisse pas ramener à la seule opération du souvenir. Cette expérience ne constitue pas une preuve ontologique, mais elle invite à interroger la manière dont nous opposons trop rapidement présence et absence.

La retirance ne supprime donc pas la mort, pas davantage qu'elle n'abolit l'irréversibilité des événements. Elle permet de mettre en question l'idée selon laquelle ce qui a cessé de se manifester aurait nécessairement cessé d'être présent.

Il faut cependant se garder de transformer cette pensée en une doctrine de la conservation universelle. Affirmer que le passé n'est jamais mort ne signifie pas que toutes les singularités seraient préservées dans une totalité intemporelle, ni qu'elles seraient destinées à retrouver un jour leur manifestation antérieure.

Une telle conception réintroduirait une destination et ferait de l'avènement une puissance chargée de garantir la permanence de ce qui a eu lieu. Or l'avènement n'est ni fondant ni destiné. Il ne constitue pas une instance qui conserverait les êtres ou qui assurerait leur accomplissement futur.

La retirance ne garantit rien. Elle ne promet aucune restitution. Elle ne désigne pas une attente de retour. Elle permet seulement de penser la présence sans la réduire à ce qui se manifeste actuellement.

Cette précaution est essentielle pour comprendre pourquoi la porrection ne saurait être confondue avec une éternité dans laquelle tout serait simultanément conservé. Le passé demeure passé, et ce qui a eu lieu demeure irréversible. Mais cette irréversibilité ne signifie pas que sa présence soit définitivement close.

Le passé, le présent et le futur se distinguent dans leur coappartenance même. Le passé demeure présent jusque dans sa retirance, tandis que ce qui peut advenir participe à cette présence sans pouvoir modifier l'événement accompli.

Il devient alors possible de comprendre autrement la continuité de la pensée. Celle-ci ne repose pas sur une mémoire capable de conserver toutes les formulations anciennes. Elle ne suppose pas davantage une identité doctrinale qui demeurerait inchangée à travers les transformations.

Elle tient à ce que la pensée ne se constitue jamais dans un présent isolé. Ce qui a été pensé participe à ce qui se pense, parfois sans être explicitement rappelé, tandis que ce qui peut encore être pensé participe à la présence de ce qui a été.

La pensée-archipel permet d'en reconnaître le déploiement. Les îlots ne sont pas des fragments abandonnés au fur et à mesure que de nouveaux ouvrages apparaissent. Chacun demeure

présent dans sa singularité, sans qu'il soit nécessaire de le réunir aux autres dans une totalité systématique.

Certains îlots peuvent sembler éloignés, d'autres peuvent paraître contradictoires, d'autres encore peuvent demeurer longtemps silencieux. Mais leur continuité ne dépend pas d'une proximité thématique ou d'une succession chronologique. Elle appartient à leur coappartenance dans l'avènement de la pensée.

Un îlot nouveau ne vient pas simplement s'ajouter aux précédents. Il peut transformer leur présence sans modifier leur accomplissement. Inversement, les îlots anciens peuvent nourrir ce qui advient sans qu'il soit nécessaire de les rappeler explicitement.

La retirance n'est donc pas ce qui sépare les pensées anciennes des pensées nouvelles. Elle permet de comprendre comment ce qui n'est plus actuellement manifeste peut néanmoins participer à la présence.

En définitive, affirmer que le passé n'est jamais mort ne revient ni à nier l'irréversibilité des événements ni à attribuer à la mémoire une puissance illimitée de conservation. Cela signifie que le passé ne peut être compris comme une région définitivement séparée de ce qui advient.

La mémoire peut rappeler ce qui a eu lieu, mais elle ne constitue pas la condition de sa présence. La retirance n'est pas une réserve de souvenirs cachés. Elle appartient à la présence même, sans qu'il soit possible de l'opposer simplement à la manifestation.

La porrection permet de penser cette présence sans supposer une relation entre un passé absent et un présent qui le rappellerait. Le passé, le présent et le futur ne se distinguent que dans leur coappartenance, chacun se nourrissant des deux autres.

Ce qui a eu lieu demeure irréversible, mais sa présence n'est jamais définitivement close. Ce qui advient traverse cette présence, tandis que celle-ci participe à ce qui advient.

La continuité de la pensée ne réside donc pas dans la conservation de son passé, mais dans l'impossibilité de séparer originairement ce qui a été pensé de ce qui se pense et de ce qui peut encore être pensé.

Le passé n'est jamais mort parce qu'il n'a jamais cessé de participer à la présence, jusque dans sa retirance. Et cette présence ne saurait être définitivement achevée, puisqu'elle demeure traversée par ce qui a eu lieu autant que par ce qui peut encore advenir.

Tu insistes sur le fait que ce qui a eu lieu est irréversible, mais que sa présence et sa portée ne sont jamais définitivement closes. Comment comprendre cette distinction sans supposer que le passé pourrait être modifié par l'avenir ?

La distinction entre l'irréversibilité de l'événement et l'ouverture de sa présence constitue une difficulté essentielle pour toute pensée qui cherche à dépasser la représentation successive du temps. Elle semble d'abord conduire à une contradiction. Si un événement appartient au passé, il a eu lieu et ne peut plus être modifié. Mais si sa présence demeure ouverte à ce qui peut advenir, ne faut-il pas reconnaître que l'avenir exerce une influence sur le passé ? Et si cette influence est réelle, comment préserver l'irréversibilité de ce qui a eu lieu ?

Cette difficulté provient en grande partie de notre manière habituelle de concevoir le passé. Nous avons tendance à l'identifier à l'ensemble des événements accomplis, considérés comme des faits définitivement constitués. Le passé serait ainsi une totalité close, à laquelle rien ne pourrait plus être ajouté ni retranché. Le présent lui succéderait, tandis que le futur demeurerait encore indéterminé. Ce qui a eu lieu serait fixé une fois pour toutes, et seule notre connaissance de ce passé pourrait éventuellement se transformer.

Une telle conception possède une légitimité incontestable lorsqu'il s'agit de reconnaître l'irréversibilité des événements. Une parole prononcée ne peut être déprononcée. Un geste accompli ne peut être soustrait à son accomplissement. Un événement historique ne peut être annulé par une décision ultérieure. Ce qui a eu lieu a eu lieu, et rien ne saurait faire qu'il n'ait pas eu lieu.

Mais cette irréversibilité de l'événement ne signifie pas nécessairement que sa présence soit définitivement achevée. C'est précisément cette distinction qu'il convient d'approfondir.

L'événement et sa présence ne doivent pas être confondus. L'événement désigne ce qui s'est accompli dans sa singularité irréversible. Sa présence, en revanche, ne saurait être réduite à cet

accomplissement, pas davantage qu'elle ne se confond avec le souvenir ou la représentation que nous pouvons en conserver.

Il serait cependant erroné d'en conclure que l'événement et sa présence constitueraient deux réalités séparées. Une telle distinction ferait de la présence une sorte de prolongement secondaire de l'événement, comme si celui-ci était d'abord achevé et qu'une autre réalité venait ensuite en recueillir les conséquences.

La présence de ce qui a eu lieu n'est pas un supplément ajouté à l'événement. Elle ne constitue pas davantage une propriété que l'événement posséderait après son accomplissement. Elle appartient à son avoir-eu-lieu, sans que cet avoir-eu-lieu puisse être réduit à un fait désormais enfermé dans le passé.

La difficulté apparaît clairement lorsqu'on considère la signification d'une parole. Une parole peut être prononcée à un moment déterminé, dans des circonstances précises. Son événement est irréversible. Mais la présence de cette parole ne se réduit pas nécessairement à ce qu'elle signifiait pour celui qui l'a prononcée ou pour ceux qui l'ont entendue.

Des années plus tard, cette parole peut acquérir une portée qui n'avait pas été reconnue au moment de son énonciation. Une expérience ultérieure peut en révéler une possibilité jusque-là inaperçue. Une réflexion nouvelle peut transformer la manière dont elle participe à la pensée.

Il ne s'agit pas de prétendre que la parole aurait matériellement changé. Ses mots demeurent les mêmes, et les circonstances de son énonciation ne peuvent être modifiées. Mais sa présence ne se laisse pas enfermer dans les limites de son événement.

On pourrait objecter que cette transformation ne concerne que l'interprétation. La parole serait demeurée identique, tandis que les significations qui lui sont attribuées auraient varié. Le passé serait ainsi parfaitement immuable, et seul le présent de ceux qui l'interprètent serait susceptible de changement.

Cette objection repose toutefois sur une séparation qu'il convient d'interroger. Elle suppose que l'événement passé possède une présence définitivement constituée, indépendante de ce qui advient, et que les interprétations nouvelles viennent simplement se superposer à cette présence.

Or la porrection invite à penser autrement cette difficulté. Le passé, le présent et le futur ne constituent pas trois régions temporelles séparées. Ils se distinguent dans leur coappartenance même, chacun se nourrissant des deux autres.

Dès lors, ce qui advient ne vient pas simplement après ce qui a eu lieu. Il participe à la présence de ce qui a eu lieu, tandis que cette présence nourrit ce qui advient. Cette participation ne signifie pas que le futur pourrait modifier les événements accomplis. Elle signifie que leur présence ne saurait être définitivement séparée de ce qui peut encore advenir.

L'expression selon laquelle le futur mord dans la présence du passé permet d'approcher cette difficulté. Elle ne désigne pas une action rétroactive par laquelle l'avenir transformerait ce qui s'est produit. Elle indique que le passé ne constitue pas une réalité close, entièrement soustraite à la présence de ce qui peut advenir.

Il faut ici prendre garde à une ambiguïté. Parler d'une transformation de la présence du passé pourrait laisser entendre qu'une présence initialement constituée serait ensuite modifiée par des événements ultérieurs. Une telle formulation reconduirait une succession : d'abord l'événement, ensuite sa présence, enfin la transformation de cette présence.

Mais la porrection interdit précisément de considérer cette succession comme originaire. Le passé ne devient pas présent à la suite d'une opération accomplie par le présent ou le futur. Il demeure présent dans sa retirance, sans que cette présence puisse être isolée de ce qui advient.

La transformation ne doit donc pas être comprise comme une modification apportée de l'extérieur à une réalité passée. Elle appartient à une présence dont les dimensions temporelles ne peuvent être originairement séparées.

Cette conception ne supprime nullement l'irréversibilité. Elle permet au contraire d'en préciser la portée. L'irréversibilité concerne l'accomplissement de l'événement. Elle ne signifie pas que cet accomplissement contiendrait définitivement toutes les possibilités de sa présence.

Ce qui a eu lieu ne peut être défait, mais son avoir-eu-lieu ne saurait être réduit à une signification définitivement arrêtée.

La distinction devient particulièrement sensible lorsqu'on considère une œuvre. Un poème, une fois écrit, possède une forme déterminée. Ses mots, leur disposition et leur rythme constituent

un accomplissement singulier. L'œuvre peut être achevée sans que son texte soit appelé à changer.

Mais cet achèvement ne signifie pas que la présence de l'œuvre soit définitivement close. Une lecture ultérieure peut en faire apparaître des possibilités qui n'avaient pas été reconnues. Une autre œuvre peut entrer en résonance avec elle et en transformer la portée. Une pensée nouvelle peut révéler une interrogation qui demeurait jusque-là dans la retirance.

Il serait insuffisant de dire que l'œuvre reçoit simplement de nouvelles interprétations. Car ces interprétations ne sont pas nécessairement des significations extérieures qui viendraient s'ajouter à un contenu demeuré intact. Elles peuvent appartenir au déploiement de la présence de l'œuvre, sans que son accomplissement matériel soit modifié.

Cela ne signifie pas que toute interprétation serait également légitime. L'ouverture de la présence n'abolit ni la singularité de l'œuvre ni les déterminations de son texte. Une interprétation peut méconnaître ce qui a été écrit, lui attribuer des propositions qu'il ne contient pas ou en déformer les exigences.

La porrection ne saurait servir à justifier une indétermination absolue du sens. Elle ne supprime pas la nécessité de distinguer ce que l'œuvre permet effectivement de penser de ce qu'on lui impose arbitrairement.

Mais la rigueur de cette distinction ne conduit pas à considérer que la présence de l'œuvre serait épuisée par les intentions de son auteur ou par les interprétations contemporaines de sa rédaction.

L'œuvre demeure ouverte, non parce qu'elle serait inachevée dans sa forme, mais parce que son avoir-eu-lieu ne se laisse pas réduire à son accomplissement.

Cette distinction possède également une portée historique. Un événement peut être établi avec une grande précision documentaire. Sa date, ses circonstances et ses acteurs peuvent être connus. Mais son importance historique peut se transformer à mesure que d'autres événements adviennent.

Un fait autrefois considéré comme secondaire peut acquérir une portée décisive. Inversement, un événement qui semblait annoncer un accomplissement déterminé peut apparaître sous un jour différent lorsque cet accomplissement ne se produit pas.

Il ne s'agit pas de modifier le passé pour l'adapter aux exigences du présent. L'événement demeure ce qu'il fut dans son accomplissement. Mais sa présence historique ne se réduit pas à la place qui lui était attribuée au moment où il s'est produit.

Cette distinction exige une vigilance particulière, car elle ne doit pas autoriser la confusion entre l'ouverture de la présence et la falsification des faits. La porrection ne permet pas de nier ce qui a eu lieu. Elle ne transforme pas l'irréversibilité en une simple convention narrative.

Au contraire, l'événement demeure irréversible précisément parce que son accomplissement ne dépend pas des interprétations qui peuvent en être proposées.

Mais cette irréversibilité ne suffit pas à faire de sa présence une totalité close.

La question devient alors celle du lieu. La formule de Mallarmé, « Rien n'aura eu lieu que le lieu », permet de déplacer l'interrogation de l'événement vers son avoir-lieu.

Ce qui a eu lieu est irréversible. Mais ce qui demeure n'est pas simplement l'événement sous la forme d'un souvenir ou d'une trace. C'est le lieu, sans que celui-ci soit désormais identique à ce qu'il était.

Le lieu ne doit pas être compris comme un contenant matériel qui aurait accueilli l'événement et en conserverait ensuite les marques. Il appartient lui-même à l'avènement. Ce qui a eu lieu participe à sa présence, sans que cette présence puisse être réduite à la somme des événements accomplis.

Une maison offre une illustration particulièrement sensible de cette difficulté. Des existences s'y sont déployées, des paroles y ont été prononcées, des joies et des souffrances y ont eu lieu. Les événements qui les constituent sont irréversibles. Ils ne peuvent être reproduits dans leur singularité.

Pourtant, la maison peut demeurer habitée d'une présence qui ne se réduit ni à leur souvenir ni à leur histoire. Elle n'est plus le même lieu, sans que l'on puisse nécessairement identifier les événements responsables de cette transformation.

Il serait insuffisant d'affirmer que les murs conserveraient les traces matérielles de ce qui s'est produit. Certaines traces peuvent disparaître, tandis que la singularité du lieu demeure

éprouvée. Inversement, des traces matérielles peuvent subsister sans suffire à rendre compte de cette présence.

L'âme d'une maison ne se confond donc pas avec la conservation de son histoire. Elle désigne cette présence singulière qui ne saurait être séparée de ce qui a eu lieu, mais qui ne se laisse pas davantage enfermer dans le récit des événements accomplis.

La retirance permet d'approcher cette difficulté. Ce qui a eu lieu peut demeurer présent sans être actuellement manifeste. Il ne se conserve pas nécessairement comme un contenu disponible à la mémoire. Il participe à la présence du lieu, parfois dans un silence qui ne saurait être entièrement converti en récit.

Mais cette présence n'est pas définitivement fixée. Ce qui advient peut encore transformer le lieu, sans abolir ce qui a eu lieu. L'imprégnation est irréversible, mais elle ne constitue pas une détermination qui enfermerait le lieu dans une identité définitive.

Le lieu demeure en n'étant jamais simplement le même.

Cette conception permet de comprendre pourquoi la présence du passé ne doit pas être confondue avec la permanence d'une substance. Il n'existe pas un noyau immuable qui traverserait les événements en conservant intacte son identité. La présence ne se maintient pas en dépit des transformations. Elle se déploie dans leur coappartenance, sans que cette coappartenance constitue une relation entre des réalités séparées.

L'irréversibilité ne signifie donc pas immobilité. Elle ne condamne pas ce qui a eu lieu à demeurer enfermé dans une signification définitive.

Il faut cependant éviter une autre difficulté. Si le futur participe à la présence du passé, pourrait-on en conclure que le passé serait orienté vers ce futur et qu'il trouverait finalement en lui son accomplissement ?

Une telle interprétation réintroduirait la destination. Les événements passés apparaîtraient comme les étapes d'un devenir dont la signification véritable ne serait révélée qu'à son terme. Le futur deviendrait ainsi le lieu d'une vérité définitive du passé.

Or la porrection ne suppose aucune destination. Le futur ne constitue pas l'accomplissement nécessaire de ce qui a eu lieu. Il ne possède aucun privilège qui lui permettrait de révéler définitivement la vérité du passé.

Ce qui advient peut transformer la présence de ce qui a eu lieu, mais cette transformation ne constitue pas un progrès nécessaire vers une intelligibilité totale. Elle peut ouvrir de nouvelles interrogations, faire apparaître des contradictions ou rendre problématique ce qui semblait auparavant évident.

La présence du passé demeure ouverte précisément parce qu'aucun futur ne saurait en constituer l'achèvement définitif.

Cette absence de destination permet de distinguer la porrection d'une conception téléologique de l'histoire. Le devenir ne se dirige pas vers une totalité qui donnerait rétrospectivement leur sens à tous les événements. Aucun accomplissement final ne vient réunir le passé, le présent et le futur dans une vérité achevée.

Leur coappartenance ne suppose ni origine fondatrice ni destination ultime.

Il serait également erroné de comprendre cette ouverture comme une indétermination qui rendrait le passé entièrement disponible. Le passé ne peut être réécrit à volonté. Son irréversibilité demeure une exigence essentielle, précisément parce qu'elle interdit de confondre la transformation de sa présence avec la modification de son accomplissement.

La liberté de la présence ne signifie pas la liberté de modifier les faits.

Cette distinction permet de revenir à la continuité de la pensée. Une pensée ancienne possède l'irréversibilité de son événement. Elle a été formulée, écrite ou exprimée dans des circonstances déterminées. Son accomplissement ne peut être modifié par les pensées qui lui succèdent.

Mais sa présence ne se réduit pas à cet accomplissement. Une pensée nouvelle peut en révéler une possibilité jusque-là inaperçue. Elle peut en déplacer la portée, en reconnaître les limites ou faire apparaître une interrogation qui n'avait pas été explicitement formulée.

La pensée ancienne ne devient pas pour autant une simple étape dépassée. Elle demeure présente, parfois dans la retirance, tandis que ce qui advient participe à sa présence.

La pensée-archipel permet d'approcher cette continuité sans la soumettre à une progression linéaire. Chaque îlot constitue un lieu singulier de pensée. Aucun ne doit être considéré comme une étape provisoire destinée à être remplacée par un autre.

Un ouvrage nouveau peut transformer la présence d'un ouvrage ancien sans en modifier le texte. Une interrogation ultérieure peut faire apparaître des possibilités qui demeuraient jusque-là silencieuses. Inversement, une pensée ancienne peut continuer de nourrir ce qui advient sans être explicitement rappelée.

Les îlots ne se succèdent donc pas comme des moments définitivement révolus. Ils demeurent présents les uns aux autres, sans que leur coappartenance exige un principe unificateur.

Il ne s'agit pas de prétendre que chaque ouvrage contiendrait déjà virtuellement tous ceux qui pourraient suivre. Une telle conception ferait du passé une origine dans laquelle le futur serait préfiguré. Elle réintroduirait une destination et transformerait la pensée en déploiement d'un programme initial.

La porrection interdit précisément cette interprétation. Ce qui peut advenir n'est pas contenu à l'avance dans ce qui a eu lieu. Mais il ne lui est pas davantage originairement extérieur.

Le futur mord dans la présence du passé sans que le passé détermine à l'avance ce futur.

La continuité de la pensée ne repose donc ni sur une causalité linéaire ni sur une identité doctrinale. Elle se déploie dans une coappartenance qui ne cesse de se différencier, sans que les pensées anciennes soient abolies ni que les pensées nouvelles constituent leur accomplissement nécessaire.

Cette conception permet également de comprendre pourquoi la pensée ne peut jamais être définitivement achevée. Un ouvrage peut recevoir sa forme finale. Une réflexion peut parvenir à une conclusion. Mais cet achèvement ne signifie pas que la présence de ce qui a été pensé serait désormais close.

Ce qui advient peut encore traverser cette présence et en transformer la portée. Il ne s'agit pas d'une insuffisance de l'œuvre, comme si elle devait attendre des développements futurs pour devenir complète. Il s'agit de reconnaître que son avoir-eu-lieu ne saurait être réduit à son accomplissement.

La pensée demeure ouverte sans être destinée à un achèvement qui lui ferait défaut.

Il importe enfin de préciser que cette ouverture ne constitue pas une propriété conférée aux événements par une instance supérieure. L'avènement ne garantit pas la persistance du passé. Il ne possède aucune puissance chargée d'en conserver la présence ou d'en assurer les transformations.

L'avènement n'est pas fondant. Il ne constitue pas une totalité qui comprendrait tous les événements et toutes leurs significations possibles. La porrection ne doit pas davantage devenir un principe qui expliquerait de l'extérieur la continuité du temps.

La coappartenance du passé, du présent et du futur appartient à l'immanence de l'avènement, sans que cette coappartenance puisse être séparée de ce qui advient.

Dès lors, l'irréversibilité de l'événement et l'ouverture de sa présence ne constituent pas deux propriétés contradictoires qu'il faudrait réconcilier. Elles concernent deux déterminations qu'il convient de distinguer sans les séparer.

Ce qui a eu lieu ne peut être défait. Mais son avoir-eu-lieu ne saurait être enfermé dans une présence définitivement constituée.

L'avenir ne modifie pas le passé comme on modifierait un objet déjà achevé. Il participe à la présence de ce qui a eu lieu, tandis que cette présence nourrit ce qui advient.

Cette participation ne suppose ni action rétroactive ni destination préétablie. Elle ne signifie pas que les événements seraient réversibles, mais que leur présence ne se réduit pas à leur accomplissement irréversible.

Ainsi, le passé demeure passé sans devenir une pure absence. Le futur demeure futur sans être extérieur à toute présence. Le présent ne constitue pas un instant isolé qui séparerait ce qui n'est plus de ce qui n'est pas encore.

Le passé, le présent et le futur se distinguent dans leur porrection même, chacun se nourrissant des deux autres.

L'événement est irréversible, mais sa présence n'est jamais définitivement close. Ce qui a eu lieu demeure présent jusque dans sa retirance, tandis que ce qui peut advenir participe à cette présence sans pouvoir modifier l'événement accompli.

C’est précisément cette distinction qui permet de penser la continuité sans la réduire à la permanence de l’identique, et le devenir sans le soumettre à une succession de ruptures définitives.

Le passé n’est pas modifié par l’avenir. Mais il n’est jamais définitivement soustrait à ce qui peut encore advenir. Sa présence demeure ouverte, non parce qu’il lui manquerait un accomplissement futur, mais parce que l’avoir-eu-lieu ne saurait être enfermé dans les limites d’un événement désormais révolu.

La porrection permet ainsi de reconnaître que l’irréversibilité n’est pas la clôture et que la présence n’est pas l’actualité. Ce qui a eu lieu ne peut être défait, mais il ne cesse pas pour autant de participer à ce qui advient.

Mallarmé écrit : « Rien n’aura eu lieu que le lieu. » Quelle portée donnes-tu à cette formule ? Pourquoi le lieu te paraît-il plus essentiel que l’événement lui-même ?

La formule de Mallarmé présente une singularité remarquable, car elle semble d’abord affirmer une évidence tout en la rendant profondément énigmatique. Qu’un événement ait lieu paraît aller de soi. Tout événement se produit quelque part, en un lieu déterminé, à un moment que l’on peut éventuellement identifier. Mais affirmer que rien n’aura eu lieu que le lieu ne revient pas simplement à constater que les événements possèdent une localisation. La formule semble au contraire déplacer l’attention de l’événement vers le lieu lui-même, comme si ce qui importait véritablement n’était pas tant ce qui s’est produit que l’avoir-lieu de ce qui s’est produit.

Il convient toutefois de distinguer la portée que cette formule peut recevoir dans une réflexion sur l’avènement de son inscription dans le poème de Mallarmé. Dans Un coup de dés jamais n’abolira le hasard, elle appartient à une configuration poétique dont la complexité ne saurait être réduite à une proposition ontologique. L’interprétation qui en est ici proposée ne prétend donc pas restituer exhaustivement la pensée de Mallarmé. Elle reconnaît dans cette formule une possibilité de méditation qui rejoint la question de l’avoir-lieu.

La difficulté tient d’abord à la manière dont nous comprenons habituellement le lieu. Celui-ci est généralement considéré comme une portion d’espace, un emplacement identifiable dans

lequel quelque chose peut se produire. L'événement surviendrait dans ce lieu, y laisserait éventuellement des traces, puis appartiendrait au passé. Le lieu, quant à lui, demeurerait disponible pour d'autres événements. Il constituerait ainsi une réalité relativement stable, indépendante de ce qui s'y accomplit.

Une telle conception suppose que le lieu précède l'événement. Il serait déjà constitué avant que quelque chose vienne y prendre place. L'événement n'en modifierait éventuellement que certaines propriétés, sans remettre en question son identité fondamentale.

Or c'est précisément cette représentation qui devient problématique lorsqu'on cherche à penser l'avoir-lieu dans l'immanence de l'avènement. Le lieu ne saurait être considéré comme un contenant préalable, pas davantage que le temps ne peut être compris comme une dimension déjà constituée dans laquelle les événements viendraient se succéder.

Ce qui advient n'advient pas simplement dans un lieu. L'avoir-lieu ne désigne pas la rencontre d'un événement et d'un emplacement qui lui serait extérieur. Il nomme une advenue dans laquelle le lieu lui-même ne peut être séparé de ce qui advient.

Cela ne signifie pas que l'événement produirait le lieu comme une cause produit son effet. Une telle interprétation substituerait à la préexistence du lieu une relation causale entre deux réalités distinctes. Or l'avoir-lieu ne saurait être compris comme une relation entre un événement et un espace qui, avant cette relation, posséderaient chacun leur existence indépendante.

Le lieu appartient à l'avènement, sans pouvoir être isolé de lui. Il ne constitue ni sa condition préalable ni son résultat secondaire.

C'est pourquoi la formule de Mallarmé permet d'approcher une distinction essentielle entre l'événement et la présence de son avoir-lieu.

L'événement est irréversible. Ce qui a eu lieu ne peut être défait. Une parole prononcée ne peut être retirée de son accomplissement. Une rencontre ne peut être annulée dans le fait qu'elle a eu lieu. Une existence qui s'est déployée ne peut être soustraite à ce déploiement. L'irréversibilité appartient à la singularité de l'événement.

Mais cette irréversibilité ne signifie pas que sa présence serait définitivement close. Ce qui a eu lieu ne demeure pas nécessairement sous la forme d'un événement conservé dans la mémoire

ou inscrit dans des traces matérielles. Il participe à la présence du lieu, sans que cette présence puisse être réduite à la conservation de ce qui s'est produit.

Le lieu demeure, mais il n'est plus le même.

Cette proposition demande à être entendue avec précision. Dire que le lieu n'est plus le même ne signifie pas simplement que certaines de ses propriétés auraient changé. Une maison peut conserver ses murs, ses fenêtres, ses portes et jusqu'à la disposition de ses pièces, tout en n'étant plus le même lieu. Inversement, un lieu peut avoir subi d'importantes transformations matérielles sans que celles-ci suffisent à rendre compte de la singularité de sa présence.

La différence ne concerne donc pas seulement l'état physique du lieu. Elle concerne son avoir-lieu, qui ne saurait être séparé de ce qui a eu lieu.

Il serait cependant erroné d'en conclure que le lieu conserverait les événements comme un réservoir conserve des contenus. Une telle conception ferait de lui une mémoire matérielle dans laquelle le passé serait accumulé. Chaque événement viendrait y déposer une trace, et la présence du lieu résulterait de la somme de ces traces.

Or le lieu ne se réduit pas à son histoire. Il ne constitue pas davantage une archive dont il suffirait de retrouver les documents pour restituer intégralement la présence.

Une histoire peut être racontée. Elle peut être reconstruite à partir de témoignages, de documents ou de vestiges. Mais le lieu ne se laisse pas épuiser par ce récit. Sa présence excède ce que l'on peut connaître des événements qui s'y sont accomplis.

C'est ici que l'expérience ordinaire de certaines maisons devient particulièrement éclairante. Il arrive qu'une maison semble posséder une âme, alors même que son histoire demeure inconnue. Cette impression ne dépend pas nécessairement d'un souvenir personnel ni de la connaissance de ceux qui l'ont habitée. Elle peut surgir devant une demeure anonyme, dans laquelle rien ne permet d'identifier un événement remarquable.

Il serait facile de ramener cette expérience à une projection subjective. La maison ne posséderait aucune présence singulière ; celui qui la découvre lui attribuerait simplement des émotions ou des significations personnelles. Une telle explication peut rendre compte de certains aspects de l'expérience, mais elle suppose déjà que le lieu serait une réalité neutre à laquelle la conscience viendrait ajouter une signification.

Or c’est précisément cette neutralité préalable qui demande à être interrogée.

La maison n’est pas simplement un objet matériel auquel une histoire serait attachée. Elle est un lieu dont la singularité ne se laisse pas nécessairement réduire à ses propriétés physiques, à ses usages ou aux souvenirs qu’elle suscite.

Dire qu’elle possède une âme ne revient pas à lui attribuer une substance spirituelle qui habiterait ses murs. Il ne s’agit pas davantage de prétendre qu’une réalité invisible pourrait être matériellement démontrée. L’expression permet plutôt de nommer cette présence singulière qui excède la description de l’objet et qui ne se laisse pas convertir intégralement en récit.

Cette présence peut être silencieuse. Elle ne révèle pas nécessairement les événements qui ont eu lieu. Elle ne livre pas les secrets des existences qui ont traversé la maison. Elle peut demeurer irréductiblement étrangère à toute connaissance historique, tout en étant éprouvée comme une présence.

L’expression populaire « si les murs pouvaient parler » témoigne de cette intuition. Elle suppose que les murs auraient quelque chose à raconter, comme s’ils avaient été les témoins des événements accomplis. Mais cette formule demeure encore liée à une conception narrative du passé. Elle imagine que la présence du lieu pourrait être restituée sous la forme d’une histoire.

Or l’âme d’une maison ne réside pas nécessairement dans ce que ses murs pourraient raconter. Elle peut précisément se manifester dans leur silence, dans cette présence qui ne se laisse pas ramener à des événements identifiables.

La retirance permet d’approcher cette difficulté. Ce qui a eu lieu ne demeure pas nécessairement présent sous la forme d’un souvenir ou d’une trace. Il peut participer à la présence du lieu sans être actuellement manifeste.

La retirance ne désigne pas une absence qui attendrait d’être supprimée par une révélation. Elle ne constitue pas une région cachée dans laquelle les événements seraient conservés. Elle appartient à la présence même, sans que celle-ci puisse être réduite à ce qui se manifeste.

Le lieu peut ainsi demeurer imprégné de ce qui a eu lieu, sans que cette imprégnation soit assimilable à la conservation d’un contenu.

Cette notion d'imprégnation doit toutefois être maniée avec prudence. Elle pourrait laisser entendre que le lieu recevrait successivement les marques des événements, comme une matière absorbe les substances avec lesquelles elle entre en contact. Mais une telle représentation reconduirait l'idée d'un contenant qui préexisterait à ce qu'il reçoit.

L'imprégnation ne doit donc pas être comprise comme une opération par laquelle un événement viendrait modifier de l'extérieur un lieu déjà constitué. Elle exprime l'impossibilité de séparer le lieu de son avoir-lieu.

Ce qui a eu lieu demeure irréversible, mais le lieu ne demeure jamais définitivement identique à lui-même. Sa présence ne saurait être close par l'accomplissement des événements.

C'est ici que la porrection du passé, du présent et du futur acquiert toute son importance.

Si le temps était essentiellement succession, le lieu pourrait être considéré comme une réalité qui traverse des événements successifs. Il posséderait une histoire constituée par l'accumulation de ce qui s'y est produit. Le passé serait derrière lui, le présent correspondrait à son état actuel, et le futur désignerait les transformations qui pourraient encore l'affecter.

Mais cette représentation suppose la séparation préalable des dimensions temporelles. Le passé, le présent et le futur y apparaissent comme des régions indépendantes dont le lieu assurerait la continuité.

Or la porrection interdit de comprendre leur distinction comme une séparation originaire. Le passé, le présent et le futur se distinguent dans leur coappartenance même, chacun se nourrissant des deux autres.

Le lieu ne traverse donc pas simplement le temps comme un objet qui conserverait son identité à travers des changements successifs. Sa présence se déploie dans cette coappartenance différenciante, sans que l'on puisse isoler ce qui a eu lieu de ce qui advient et de ce qui peut encore advenir.

Le passé demeure présent dans sa retirance, tandis que le futur participe à cette présence sans pouvoir modifier les événements accomplis.

L'expression selon laquelle le futur mord dans la présence du passé permet de comprendre pourquoi le lieu n'est jamais définitivement achevé. Ce qui peut advenir n'est pas simplement

extérieur à ce qui a eu lieu. Il participe à sa présence, sans que cette participation constitue une action rétroactive sur le passé.

Une maison peut ainsi connaître de nouvelles existences, de nouvelles rencontres, de nouvelles séparations. Ces événements ne viennent pas simplement s'ajouter à une histoire antérieure. Ils participent à la présence du lieu, tandis que ce qui a eu lieu demeure présent sans être nécessairement rappelé.

Il ne s'agit pas d'affirmer que les événements futurs seraient déjà contenus dans le lieu. Une telle conception ferait de celui-ci une origine dans laquelle les possibilités seraient préfigurées. Elle réintroduirait une destination, comme si le lieu devait accomplir une signification qui lui aurait été assignée.

Or l'avènement n'est pas destiné. Le lieu ne possède aucun devenir prédéterminé. Sa présence demeure ouverte sans être orientée vers un accomplissement final.

Cette ouverture ne signifie pas davantage que tout pourrait être effacé ou recommencé. Ce qui a eu lieu demeure irréversible. Mais cette irréversibilité n'enferme pas le lieu dans une identité définitive.

Le lieu demeure sans jamais être simplement le même.

La formule de Mallarmé permet alors de comprendre pourquoi le lieu peut paraître plus essentiel que l'événement. Il ne s'agit pas d'établir une hiérarchie ontologique dans laquelle le lieu posséderait une réalité supérieure à celle de l'événement. Une telle hiérarchie serait incompatible avec la pensée de l'avoir-lieu.

Le lieu n'est pas plus originaire que l'événement. Il ne constitue pas un fondement qui lui donnerait la possibilité d'advenir. Mais il permet d'approcher ce qui, dans l'événement, ne s'épuise pas dans son accomplissement.

L'événement a eu lieu. Son accomplissement est irréversible. Pourtant, son avoir-eu-lieu ne se réduit pas à ce qui s'est produit. Il participe à une présence qui demeure ouverte.

Dire que seul le lieu demeure ne signifie donc pas que l'événement serait devenu insignifiant. Cela signifie que l'événement ne saurait être compris indépendamment de son avoir-lieu, et que cet avoir-lieu ne se laisse pas enfermer dans les limites de l'événement accompli.

Il convient ici d'éviter une autre difficulté. Si le lieu demeure tandis que l'événement appartient au passé, ne risque-t-on pas de faire du lieu une réalité permanente qui assurerait la continuité de ce qui advient ?

Une telle interprétation reconduirait la conception du lieu comme contenant. Celui-ci deviendrait le support immuable des événements, une substance qui persisterait à travers leurs transformations.

Or le lieu ne demeure pas en conservant une identité indépendante de ce qui advient. Il demeure dans sa propre différenciation. Sa présence ne saurait être isolée de l'avoir-lieu.

La permanence du lieu ne doit donc pas être confondue avec la persistance d'un objet identique à lui-même. Elle désigne plutôt cette impossibilité de réduire la présence à la succession des événements.

Cette distinction possède une portée particulière pour la pensée elle-même.

Une pensée peut être formulée dans un ouvrage, un poème ou une méditation. Son événement possède une singularité irréversible. Les mots ont été écrits, les propositions ont été avancées, les interrogations ont reçu une certaine forme. L'œuvre peut être achevée dans son accomplissement.

Mais elle ne constitue pas pour autant un événement définitivement clos. Elle demeure un lieu de pensée dont la présence peut être traversée par ce qui advient.

Une réflexion ultérieure peut faire apparaître dans une œuvre ancienne des possibilités qui n'avaient pas été explicitement reconnues. Une interrogation nouvelle peut en transformer la portée sans en modifier le texte. Une pensée abandonnée peut continuer de nourrir ce qui se pense, jusque dans sa retirance.

L'œuvre ancienne demeure ce qu'elle est dans son accomplissement, mais elle n'est plus exactement le même lieu de pensée.

Cette distinction permet de comprendre la singularité de la pensée-archipel. Chaque îlot constitue un lieu où la pensée advient. Aucun ne doit être considéré comme une simple étape destinée à être dépassée par les autres. Mais aucun ne possède davantage une identité définitivement close.

Les îlots demeurent présents les uns aux autres, sans que leur coappartenance exige un principe unificateur. Un ouvrage nouveau peut transformer la présence d'un ouvrage ancien, tandis que celui-ci participe à ce qui advient.

L'archipel ne constitue donc pas une succession d'œuvres dont chacune appartiendrait définitivement au passé après son achèvement. Il ne forme pas davantage une totalité dans laquelle les ouvrages seraient réunis selon un ordre systématique.

Chaque îlot demeure un lieu singulier, dont la présence ne se réduit pas à l'événement de son apparition.

C'est pourquoi la continuité de la pensée peut être approchée à partir de la notion de lieu. La pensée ne se poursuit pas simplement en ajoutant de nouvelles propositions aux anciennes. Elle ne progresse pas nécessairement vers un système qui en constituerait l'accomplissement. Elle advient dans une pluralité de lieux qui ne cessent de participer les uns à la présence des autres.

La porrection permet de comprendre cette continuité sans la ramener à une succession. Ce qui a été pensé demeure présent, parfois dans la retirance, tandis que ce qui se pense et ce qui peut encore être pensé participent à cette présence.

La pensée d'aujourd'hui ne vient pas simplement après celle d'hier. Elle traverse cet hier dans sa présence, sans que l'événement de la pensée ancienne puisse être modifié.

Le lieu de pensée demeure, mais il n'est plus définitivement le même.

Il faut cependant éviter de transformer cette conception en une doctrine générale selon laquelle tout événement laisserait nécessairement une trace identifiable dans un lieu. La présence du lieu ne se réduit pas à une accumulation de marques, et la retirance ne garantit aucune conservation intégrale des événements.

Elle ne constitue pas une mémoire absolue dans laquelle tout ce qui a eu lieu serait préservé. Elle ne promet aucune restitution future de ce qui s'est retiré.

L'avènement n'est ni fondant ni destiné. Il ne garantit pas la permanence des événements, pas davantage qu'il ne commande leur accomplissement dans une totalité.

La présence du lieu ne doit donc pas être comprise comme l'effet d'une puissance qui conserverait ce qui advient. Elle appartient à l'immanence de l'avoir-lieu, sans qu'il soit nécessaire de supposer un principe extérieur.

Cette précaution permet de revenir au sens de la formule de Mallarmé.

« Rien n'aura eu lieu que le lieu » ne signifie pas que les événements seraient illusoires ou secondaires au regard d'une réalité plus fondamentale. Elle permet plutôt de reconnaître que ce qui a eu lieu ne saurait être réduit à l'événement considéré comme un fait définitivement révolu.

L'événement est irréversible, mais son avoir-eu-lieu demeure présent dans un lieu qui ne cesse de se différencier.

Le lieu ne conserve pas simplement le passé. Il ne constitue pas une archive dans laquelle les événements seraient déposés. Il ne possède pas davantage une identité immuable qui traverserait le temps.

Il demeure dans la porrection du passé, du présent et du futur, sans que ces dimensions puissent être originairement séparées.

Ce qui a eu lieu participe à sa présence, tandis que ce qui peut advenir traverse cette présence sans pouvoir modifier l'événement accompli.

Ainsi, le lieu ne se comprend ni comme un contenant préalable ni comme un vestige de ce qui a disparu. Il appartient à l'avoir-lieu, dans l'immanence de l'avènement.

Sa singularité ne réside pas dans la somme des événements qui s'y sont produits, mais dans une présence qui ne saurait être définitivement close.

C'est en ce sens que le lieu peut paraître plus essentiel que l'événement : non parce qu'il le précéderait ou lui survivrait comme une substance permanente, mais parce qu'il permet de penser ce qui, dans l'avoir-eu-lieu, ne s'épuise jamais dans l'accomplissement irréversible de ce qui a eu lieu.

L'événement a eu lieu. Il ne peut être défait. Mais le lieu demeure, sans être désormais identique à ce qu'il était, et sans que sa présence puisse jamais être définitivement achevée.

Ce qui demeure n’est donc pas simplement le souvenir de l’événement, ni même la trace qu’il aurait laissée derrière lui. C’est le lieu dans sa présence singulière, traversée par ce qui a eu lieu autant que par ce qui peut encore advenir.

Et cette présence ne se laisse réduire ni à une histoire achevée ni à une identité permanente. Elle demeure ouverte, non parce qu’elle attendrait un accomplissement futur, mais parce que le lieu, dans l’immanence de l’avènement, ne cesse d’avoir lieu.

Certaines maisons semblent posséder une âme, indépendamment même de leur histoire connue. Peut-on voir dans cette expérience ordinaire une manifestation de ce que tu appelles la retirance ?

L'expression selon laquelle une maison possède une âme appartient au langage ordinaire. Elle ne semble pas, à première vue, relever d'une interrogation philosophique. Elle traduit une impression que chacun peut éprouver en pénétrant dans une demeure ancienne, en découvrant une habitation abandonnée ou simplement en traversant un lieu dont rien ne permet pourtant de connaître l'histoire. Certaines maisons paraissent habitées d'une présence singulière, alors même qu'elles sont désertes. D'autres, pourtant semblables par leur architecture, leur ancienneté ou leur situation, ne suscitent pas cette impression. Cette différence ne saurait être entièrement expliquée par les propriétés matérielles des bâtiments, mais elle ne doit pas davantage conduire à leur attribuer une substance mystérieuse dont l'existence serait indépendante de toute expérience.

La difficulté consiste précisément à comprendre ce que désigne cette présence sans la réduire à une projection subjective et sans en faire une réalité surnaturelle. Lorsqu'une maison semble posséder une âme, il ne s'agit pas nécessairement d'affirmer qu'elle serait habitée par les esprits de ceux qui y ont vécu. Il ne s'agit pas non plus de supposer que ses murs conserveraient matériellement les émotions, les paroles ou les souffrances dont ils auraient été les témoins. L'expression permet plutôt d'approcher une expérience de la présence qui ne se laisse réduire ni à la perception d'un objet ni à la représentation d'une histoire.

La maison n'est pas simplement une construction composée de murs, de portes, de fenêtres et de pièces. Ces éléments peuvent être décrits, mesurés et comparés. Ils constituent sa réalité matérielle, mais ils n'épuisent pas nécessairement la singularité du lieu. Deux maisons peuvent

présenter des caractéristiques presque identiques sans être éprouvées comme des lieux semblables. Inversement, une maison peut subir d'importantes transformations matérielles tout en conservant quelque chose de cette présence singulière qui semble lui appartenir.

Il serait cependant insuffisant d'affirmer que cette singularité résulte de l'histoire de la maison. Une demeure ancienne peut avoir été traversée par plusieurs générations, avoir accueilli des naissances, des rencontres, des séparations et des morts. Ces événements constituent son histoire, mais leur connaissance ne suffit pas à rendre compte de ce que l'on appelle son âme.

Une histoire peut être racontée. Elle peut être reconstruite à partir de documents, de témoignages ou de souvenirs. Elle peut même être entièrement ignorée. Or l'expérience de la présence d'un lieu ne dépend pas nécessairement de cette connaissance.

Une maison inconnue peut paraître habitée d'une présence aussi singulière qu'une demeure dont l'histoire est parfaitement documentée. Il arrive même que l'ignorance de son passé rende cette présence plus sensible, précisément parce qu'aucun récit ne vient immédiatement en déterminer la signification.

Cette observation est essentielle. Si l'âme d'une maison se réduisait à son histoire, elle ne pourrait être éprouvée qu'à partir de la connaissance des événements qui s'y sont produits. Or il arrive que cette présence soit ressentie avant toute information historique, parfois même sans qu'aucune information puisse jamais être recueillie.

Il convient dès lors de distinguer l'histoire, la mémoire et la présence du lieu.

L'histoire concerne les événements qui peuvent être établis, racontés ou reconstruits. Elle suppose une certaine intelligibilité des faits et de leurs relations. La mémoire concerne la manière dont certains événements demeurent accessibles au souvenir, individuellement ou collectivement. Mais la présence du lieu ne se laisse réduire ni à l'une ni à l'autre.

Une maison peut posséder une histoire dont personne ne se souvient. Elle peut susciter des souvenirs chez ceux qui l'ont habitée sans que ces souvenirs épuisent sa singularité. Elle peut enfin être éprouvée comme un lieu habité d'une présence par quelqu'un qui n'en connaît absolument rien.

L'âme de la maison ne serait donc ni son histoire ni sa mémoire. Elle désignerait cette présence singulière qui ne se laisse pas entièrement convertir en récit ou en représentation.

La retirance permet d'approcher cette difficulté, à condition de ne pas la comprendre comme une forme d'absence dissimulée. Ce qui demeure dans la retirance ne se trouve pas nécessairement caché derrière ce qui apparaît. Il ne constitue pas un contenu invisible qui attendrait d'être découvert. La retirance appartient à la présence même, sans qu'il soit possible de la séparer de ce qui se manifeste.

Une maison peut ainsi être éprouvée comme habitée d'une présence sans que cette présence renvoie à un événement déterminé. Ce qui a eu lieu ne doit pas nécessairement être connu pour participer à l'avoir-lieu. Il ne se conserve pas simplement sous la forme de traces que l'on pourrait identifier ou de souvenirs que l'on pourrait rappeler.

C'est pourquoi l'expression selon laquelle les murs seraient irréversiblement imprégnés de ce qui a eu lieu possède une portée philosophique particulière. Elle ne doit pas être comprise comme l'affirmation d'une imprégnation matérielle dont les événements seraient la cause. Elle cherche à exprimer l'impossibilité de séparer entièrement le lieu de ce qui y a eu lieu.

L'imprégnation ne désigne pas l'accumulation de traces successives. Elle ne suppose pas que les événements viendraient se déposer dans les murs comme des substances dans une matière capable de les absorber. Une telle représentation ferait du lieu un contenant préexistant à ce qui s'y produit.

Or le lieu ne précède pas son avoir-lieu comme un espace disponible. Il appartient à l'avènement, sans pouvoir être séparé de ce qui advient.

Ce qui a eu lieu ne vient donc pas simplement s'ajouter à l'identité d'un lieu déjà constitué. Le lieu demeure, mais il n'est plus le même. Son avoir-lieu participe à sa présence, sans que cette présence puisse être réduite à la somme des événements accomplis.

Cette conception permet de comprendre pourquoi la disparition des traces matérielles ne signifie pas nécessairement l'abolition de la présence. Une maison peut avoir été restaurée, transformée ou partiellement reconstruite. Les objets qui appartenaient à ses anciens habitants peuvent avoir disparu. Les meubles peuvent avoir été remplacés, les pièces réaménagées et les murs repeints. Pourtant, quelque chose peut continuer d'être éprouvé comme la singularité du lieu.

Il ne s'agit pas de prétendre que cette singularité subsisterait nécessairement à travers toutes les transformations. Certaines modifications peuvent bouleverser profondément la manière dont un lieu est éprouvé. Mais cette possibilité ne signifie pas que sa présence se réduise aux éléments matériels qui le composent.

Le lieu n'est pas un objet dont l'identité pourrait être entièrement déterminée par l'inventaire de ses propriétés.

Il faut cependant éviter de substituer à cette identité matérielle une identité spirituelle qui demeurerait immuable. L'âme d'une maison ne constitue pas une essence cachée qui persisterait sous toutes ses transformations. Une telle interprétation ferait de la présence du lieu une substance indépendante de son devenir.

Or la présence ne demeure pas en conservant une identité intacte. Elle se déploie dans l'avoir-lieu, sans que ce déploiement puisse être réduit à une succession de changements affectant une réalité permanente.

La maison demeure sans être définitivement la même.

L'expression populaire « si les murs pouvaient parler » permet de rendre sensible cette difficulté. Elle suppose que les murs auraient quelque chose à raconter, comme s'ils avaient été les témoins silencieux des existences qui ont traversé la maison. Cette formule reconnaît implicitement que le lieu ne saurait être entièrement séparé de ce qui s'y est produit.

Mais elle demeure encore tributaire d'une conception narrative de la présence. Elle imagine que le silence des murs pourrait être supprimé par une parole qui restituerait les événements accomplis. Le lieu deviendrait alors une sorte de témoin dont il suffirait de recueillir le témoignage.

Or l'âme d'une maison ne se réduit pas à ce que ses murs pourraient raconter. Même si tous les événements qui s'y sont produits pouvaient être connus, il n'est pas certain que cette connaissance épuiserait la singularité de sa présence.

Le lieu n'est pas seulement le dépositaire d'une histoire. Il possède une présence qui ne se laisse pas nécessairement traduire en événements identifiables.

C'est précisément en ce sens que son silence peut être essentiel. Il ne s'agit pas d'un silence qui dissimulerait une parole encore inconnue. Il ne constitue pas une absence de récit qui pourrait être comblée par une enquête historique. Il appartient à la présence même du lieu.

La retirance ne signifie donc pas que quelque chose serait caché derrière les murs. Elle ne suppose aucun secret dont la découverte restituerait enfin la vérité de la maison. Elle permet de comprendre que la présence ne se réduit pas à ce qui peut être manifesté, raconté ou représenté.

Une maison peut être expressive sans rien raconter.

Cette distinction apparaît particulièrement clairement lorsqu'on considère les demeures associées à des personnages célèbres. La chambre de Nietzsche à Sils-Maria, par exemple, peut être éprouvée comme un lieu singulier, dans lequel la présence du philosophe semble encore perceptible. Mais cette expérience est nécessairement traversée par la connaissance de son existence, de son œuvre et des circonstances de son séjour.

Celui qui pénètre dans cette chambre sait qu'elle fut habitée par Nietzsche. Les objets, les meubles et la disposition des lieux sont immédiatement rapportés à cette connaissance. La présence éprouvée peut ainsi être largement déterminée par la mémoire culturelle et par les représentations attachées à la figure du philosophe.

Il serait donc insuffisant de faire de cette expérience un exemple privilégié de l'âme des lieux. Car elle risque précisément de ramener leur présence à une histoire connue.

Une maison anonyme, dont personne ne connaît les anciens habitants, permet peut-être d'approcher plus directement la difficulté. Rien ne vient alors imposer une interprétation préalable. Aucun personnage célèbre ne commande l'expérience. Aucun événement remarquable n'oriente nécessairement l'attention.

Et pourtant, une présence peut être éprouvée.

Cette expérience ne démontre pas que la maison posséderait une âme indépendante de celui qui la découvre. Elle invite plutôt à reconnaître que la présence d'un lieu ne se laisse pas nécessairement expliquer par la connaissance de son histoire ou par la remémoration d'événements déterminés.

Il faut ici distinguer l'expérience de la présence et l'affirmation d'une réalité qui existerait indépendamment de toute expérience possible. La première peut être décrite et interrogée philosophiquement. La seconde exigerait des justifications que cette expérience ne suffit pas à fournir.

La pensée de la retirance ne cherche pas à démontrer l'existence d'une substance invisible. Elle met en question l'identification de la présence à ce qui se manifeste actuellement.

Cette distinction possède une portée qui dépasse largement l'expérience des maisons.

Un paysage peut être éprouvé comme un lieu singulier sans que son histoire soit connue. Un chemin, un jardin, une clairière ou une rue peuvent posséder une présence qui ne se laisse pas réduire à leurs caractéristiques matérielles. Il ne s'agit pas nécessairement de lieux remarquables par leur beauté ou leur ancienneté. Un espace ordinaire peut susciter cette expérience aussi bien qu'un monument célèbre.

La singularité du lieu ne dépend donc pas de son importance historique ou esthétique. Elle ne se mesure pas à la quantité d'événements qui s'y sont produits ni à la valeur que la culture leur attribue.

Cette observation permet d'éviter une confusion entre la présence du lieu et la nostalgie. La nostalgie suppose généralement un rapport à un passé personnel ou collectif dont la disparition est éprouvée comme une perte. Elle peut donner à certains lieux une intensité particulière, mais elle ne constitue pas la condition de leur présence.

Un lieu inconnu ne peut susciter la nostalgie d'une expérience qui n'a jamais été vécue. Il peut pourtant être éprouvé comme singulièrement présent.

L'âme du lieu ne se réduit donc ni à la mémoire ni à la nostalgie.

Cette distinction conduit à interroger plus profondément le rapport entre la présence et le passé.

Si le passé était une région définitivement révolue, les événements qui s'y sont accomplis ne pourraient participer à la présence actuelle qu'à travers leurs traces ou leurs représentations. Le lieu serait alors un objet présent auquel se trouverait attachée une histoire passée.

Mais la porrection interdit de présupposer cette séparation. Le passé, le présent et le futur ne constituent pas trois régions temporelles indépendantes. Ils se distinguent dans leur coappartenance même, chacun se nourrissant des deux autres.

Le passé ne doit donc pas revenir dans le présent pour y exercer une influence. Il demeure présent jusque dans sa retirance, sans que cette présence exige sa manifestation explicite.

Le lieu ne conserve pas simplement le passé. Il appartient à une présence dans laquelle ce qui a eu lieu ne saurait être originairement séparé de ce qui advient.

Cette coappartenance ne signifie pas que tous les événements passés seraient simultanément présents dans le lieu. Une telle interprétation ferait de celui-ci une totalité intemporelle dans laquelle tout serait conservé. Elle remplacerait la succession par une coexistence absolue, sans remettre véritablement en question la séparation des dimensions temporelles.

Or la porrection ne désigne ni une succession ni une simultanéité. Elle ne réunit pas des dimensions préalablement séparées. Elle signifie que leur distinction appartient à leur coappartenance même.

Le lieu ne contient donc pas le passé. Il ne rassemble pas davantage le présent et le futur dans une totalité. Sa présence se déploie dans l'immanence de l'avènement, sans qu'il soit possible de la ramener à un ordre temporel déjà constitué.

Ce qui a eu lieu demeure irréversible. Mais cette irréversibilité ne signifie pas que la présence du lieu serait définitivement fixée.

Une maison peut être habitée par de nouvelles personnes. D'autres existences peuvent s'y déployer, d'autres paroles y être prononcées, d'autres joies et d'autres souffrances y avoir lieu. Ces événements ne viennent pas simplement s'ajouter à une histoire antérieure, comme des pages nouvelles à un registre déjà constitué.

Ils participent à la présence du lieu, tandis que ce qui a eu lieu demeure présent dans sa retirance.

Le futur mord ainsi dans la présence du passé, sans que les événements accomplis puissent être modifiés.

Il ne faut pas comprendre cette participation comme une action rétroactive du futur sur le passé. Les événements futurs ne changent pas ce qui s'est produit. Mais ce qui advient participe à la présence de ce qui a eu lieu, sans que cette présence puisse être définitivement close.

Le lieu demeure ouvert, non parce qu'il attendrait un accomplissement qui lui ferait défaut, mais parce qu'aucun événement ne saurait en déterminer définitivement la présence.

Cette ouverture ne signifie pas que le lieu serait destiné à devenir quelque chose. Il ne possède aucune fin préalablement assignée. Son devenir ne constitue pas la réalisation progressive d'un programme contenu dans son histoire.

L'avènement n'est pas destiné. Le lieu ne trouve pas sa vérité dans un accomplissement futur qui viendrait révéler le sens de tous les événements passés.

Il demeure dans une présence qui ne cesse de se différencier, sans origine fondatrice ni destination ultime.

Cette conception permet également de comprendre pourquoi la présence du lieu ne doit pas être confondue avec une permanence. Une maison peut être détruite. Ses murs peuvent disparaître, son emplacement peut être transformé, et les traces de son existence peuvent être effacées. Rien ne permet d'affirmer que sa présence devrait nécessairement subsister sous une forme identifiable.

La retirance ne garantit aucune conservation absolue. Elle ne constitue pas une puissance qui préserverait les lieux de leur disparition matérielle.

Mais la destruction d'un objet ne suffit pas, à elle seule, à résoudre la question de la présence de son avoir-eu-lieu.

Il convient ici de maintenir la distinction entre l'événement irréversible et sa présence. La maison a eu lieu comme lieu singulier d'existences et d'événements. Sa destruction ne peut faire qu'elle n'ait pas eu lieu. Mais il serait tout aussi erroné d'en conclure que sa présence devrait nécessairement se conserver dans une réalité invisible.

La retirance ne promet aucune restitution. Elle ne désigne pas un refuge ontologique dans lequel tout ce qui disparaît matériellement continuerait de subsister.

Elle permet seulement de ne pas identifier sans examen la disparition d'une figure manifeste à l'abolition de toute présence.

Cette difficulté rejoint celle de la mort.

Lorsqu'une existence prend fin, la figure sous laquelle une singularité se manifestait cesse d'être présente. Le visage, la voix, les gestes et les habitudes ne se donnent plus comme auparavant. La représentation habituelle du temps conduit alors à considérer que cette existence appartient désormais au passé, et que seule la mémoire des vivants peut lui assurer une forme de persistance.

Mais si la présence ne se réduit pas à la manifestation actuelle, la disparition de cette figure ne suffit pas à établir que la singularité serait purement et simplement abolie.

La mort délie la singularité de sa figure présente, sans que cette déliaison doive nécessairement être comprise comme une disparition absolue.

Il ne s'agit pas de démontrer une survie individuelle à partir de l'expérience des lieux. Il s'agit de reconnaître que la présence ne saurait être entièrement identifiée à la forme sous laquelle une singularité se manifeste actuellement.

L'expérience d'une maison dont les anciens habitants ont disparu peut rendre cette difficulté particulièrement sensible. Leur absence physique est incontestable. Leur histoire peut être oubliée. Leurs noms peuvent même avoir disparu de toute mémoire.

Et pourtant, le lieu peut demeurer éprouvé comme habité d'une présence.

Cette expérience ne prouve pas que les anciens habitants continueraient d'y exister sous une forme déterminée. Elle permet d'interroger la manière dont nous opposons spontanément la présence et l'absence.

La retirance ne supprime pas cette distinction. Elle interdit seulement de considérer que tout ce qui ne se manifeste plus serait nécessairement réduit à une absence absolue.

La présence du lieu ne saurait donc être comprise comme la somme des présences humaines qui l'ont traversé. Elle ne se réduit pas davantage à la conservation de leurs singularités. Elle appartient à l'avoir-lieu, sans que celui-ci puisse être ramené à un ensemble d'événements ou d'existences.

Cette réflexion possède enfin une portée particulière pour la pensée elle-même.

Un ouvrage peut être considéré comme un lieu de pensée. Il possède une forme déterminée, des propositions, des interrogations et un cheminement singulier. Son écriture constitue un événement irréversible, dont l'accomplissement peut être fixé dans un texte achevé.

Mais l'ouvrage ne se réduit pas à cet événement. Il demeure un lieu dont la présence ne saurait être définitivement close.

Une réflexion nouvelle peut en transformer la portée sans modifier son texte. Une interrogation ancienne peut demeurer présente dans la retirance, sans être explicitement reprise. Une pensée peut continuer de nourrir d'autres pensées alors même que ses formulations ont été abandonnées.

L'œuvre possède ainsi une présence qui ne se confond ni avec son histoire ni avec le souvenir de son écriture.

La pensée-archipel permet d'approcher cette pluralité de lieux. Chaque îlot possède sa singularité, mais aucun ne constitue un fragment définitivement révolu. Les ouvrages demeurent présents les uns aux autres, sans que leur coappartenance exige un principe unificateur.

Un îlot nouveau ne vient pas simplement s'ajouter aux précédents. Il peut transformer leur présence, tandis que ceux-ci participent à ce qui advient.

Cette continuité ne repose ni sur la permanence d'une doctrine ni sur la succession des ouvrages. Elle appartient à leur coappartenance dans l'avènement.

Il ne s'agit pas d'affirmer que les œuvres posséderaient une âme au sens où le langage ordinaire parle de l'âme des maisons. Mais une analogie devient possible : dans les deux cas, le lieu ne se réduit ni à sa matérialité ni à l'histoire de ce qui s'y est produit.

Un ouvrage peut demeurer un lieu vivant de pensée sans que cette vitalité exige la modification de son texte. Une maison peut demeurer un lieu singulièrement présent sans que cette présence exige la connaissance de son histoire.

Dans les deux cas, ce qui a eu lieu ne saurait être définitivement séparé de ce qui advient.

Il faut néanmoins maintenir une précaution essentielle. La présence du lieu ne doit pas devenir un nouveau fondement ontologique. Elle ne constitue pas une réalité originaire qui garantirait la continuité des événements ou des singularités.

Le lieu n'est pas plus fondamental que l'avènement. Il ne le précède pas comme un contenant, pas davantage qu'il ne lui succède comme un résultat. Il appartient à l'avoir-lieu, dans l'immanence de ce qui advient.

L'avènement lui-même ne saurait être érigé en principe fondateur. Il ne constitue pas une puissance qui produirait les lieux ou qui assurerait la persistance de leur présence.

La retirance ne doit donc pas être transformée en une loi universelle de conservation. Elle ne garantit pas que tout ce qui a eu lieu demeurerait intact sous une forme invisible. Elle permet de penser une modalité de présence qui ne se laisse pas réduire à la manifestation actuelle.

C'est précisément cette retenue qui donne à l'expérience de l'âme des maisons sa portée philosophique.

Il ne s'agit pas de prétendre expliquer définitivement pourquoi certaines demeures semblent habitées d'une présence singulière. Il ne s'agit pas davantage de transformer une impression ordinaire en preuve de l'existence d'une réalité surnaturelle.

Il s'agit de reconnaître que cette expérience met en question une représentation trop étroite de la présence, qui identifie celle-ci à l'actualité d'un objet ou à la représentation d'un souvenir.

L'âme d'une maison ne serait donc pas son histoire, puisqu'elle peut être éprouvée indépendamment de toute connaissance historique. Elle ne serait pas davantage sa mémoire, puisque le lieu ne se souvient pas comme une conscience humaine. Elle ne constituerait pas non plus une substance spirituelle cachée dans ses murs.

Elle désignerait la singularité d'une présence qui ne se laisse pas épuiser par la description matérielle du lieu, par le récit de ses événements ou par les souvenirs qui lui sont attachés.

Cette présence ne doit pas être considérée comme une identité permanente. Elle demeure ouverte à ce qui advient, sans que les événements accomplis puissent être défaits.

Le passé n'est pas simplement derrière le lieu. Il participe à sa présence jusque dans la retirance. Le futur n'est pas davantage une région extérieure qui viendrait ultérieurement le transformer. Il mord dans la présence de ce qui a eu lieu, sans modifier l'irréversibilité des événements.

Le lieu demeure ainsi dans la porrection du passé, du présent et du futur, sans que ces dimensions puissent être originairement séparées.

L'expérience de l'âme des maisons permet donc d'approcher la retirance à partir d'une réalité familière. Elle rend sensible la possibilité d'une présence qui ne se livre pas entièrement dans ce qui apparaît, qui ne se laisse pas convertir en récit et qui ne dépend pas nécessairement de la mémoire.

Elle rappelle surtout que le lieu ne saurait être réduit à un emplacement dans lequel des événements se seraient succédé. Le lieu appartient à l'avoir-lieu, et son avoir-lieu ne s'épuise pas dans l'accomplissement des événements.

C'est en ce sens que certaines maisons peuvent sembler posséder une âme : non parce qu'elles conserveraient une réalité mystérieuse dissimulée derrière leurs murs, mais parce que leur présence excède ce que leur matérialité et leur histoire permettent d'en dire.

Les murs ne parlent pas, et il n'est pas nécessaire qu'ils parlent. Leur silence n'est pas une absence de présence. Il peut être précisément ce dans quoi la présence du lieu demeure irréductible à toute histoire.

La retirance ne désigne pas ce que les murs cacheraient, mais cette possibilité pour le lieu de demeurer présent sans que tout ce qui participe à sa présence puisse être manifesté.

Ainsi, l'âme d'une maison ne serait pas un passé conservé, mais une présence qui ne cesse d'avoir lieu, traversée par ce qui a eu lieu autant que par ce qui peut encore advenir.

Et cette présence, irréversiblement singulière sans être définitivement identique à elle-même, permet de comprendre pourquoi un lieu peut demeurer habité alors même que personne ne s'y trouve plus, et pourquoi son silence peut parfois exprimer davantage que toute l'histoire que l'on pourrait en raconter.

Si passé, présent et futur ne se distinguent que dans leur porrection même, peut-on encore parler d'une évolution de la pensée ? Ne faudrait-il pas plutôt comprendre chaque pensée nouvelle comme traversée par la présence de toutes celles qui l'ont précédée ?

La question de l'évolution de la pensée paraît d'abord inséparable de notre manière habituelle de comprendre le temps. Nous considérons généralement qu'une pensée évolue lorsqu'elle passe d'une formulation à une autre, lorsqu'elle abandonne certaines convictions pour en adopter de nouvelles, ou lorsqu'elle approfondit progressivement des interrogations qui demeuraient jusque-là insuffisamment développées. Une telle conception suppose une succession d'étapes dont chacune occupe une position déterminée dans l'histoire intellectuelle de celui qui pense. Les pensées anciennes appartiendraient au passé, les pensées actuelles constitueraient le présent de la réflexion, tandis que les pensées futures représenteraient les possibilités encore ouvertes de son développement.

Cette représentation paraît d'autant plus légitime qu'elle correspond à une réalité incontestable. Une œuvre possède une date de rédaction. Une réflexion peut être antérieure à une autre. Certaines interrogations apparaissent à un moment déterminé, tandis que d'autres ne sont formulées que plusieurs années plus tard. Il serait absurde de nier ces différences chronologiques ou de prétendre que toutes les pensées auraient été élaborées simultanément.

Mais la difficulté commence lorsque cette succession chronologique devient le principe à partir duquel nous prétendons comprendre la continuité de la pensée. Car l'ordre dans lequel les pensées ont été formulées ne suffit pas nécessairement à rendre compte de la manière dont elles demeurent présentes les unes aux autres.

Une pensée nouvelle vient assurément après certaines pensées anciennes, si l'on considère les dates de leur formulation. Mais cette postériorité chronologique signifie-t-elle qu'elle leur succède au sens où elle les remplacerait ? Faut-il considérer que les pensées anciennes sont désormais révolues et que la pensée actuelle constitue le résultat de leur dépassement ? Et surtout, cette succession permet-elle véritablement de comprendre ce qui fait la continuité d'une pensée ?

La notion de porrection conduit à déplacer radicalement ces questions.

Elle ne nie pas la succession chronologique des événements. Elle interdit de considérer cette succession comme la détermination originaire du temps. Le passé, le présent et le futur ne

constituent pas trois régions préalablement séparées, entre lesquelles s'établiraient ensuite des relations. Ils se distinguent dans leur coappartenance même, chacun se nourrissant des deux autres.

Cette précision est essentielle. Il ne s'agit pas d'affirmer que le passé, le présent et le futur seraient d'abord constitués, puis qu'ils entreraient dans un mouvement réciproque. La porrection ne désigne pas une relation entre trois dimensions temporelles indépendantes. Elle signifie que leur distinction ne peut être pensée en dehors de leur coappartenance.

Dès lors, la pensée ancienne ne doit pas être considérée comme une réalité définitivement séparée de la pensée actuelle. Elle ne demeure pas simplement derrière elle, dans une région révolue dont la mémoire pourrait éventuellement rappeler certains contenus. Elle participe à ce qui se pense, parfois dans la retirance, sans qu'il soit nécessaire qu'elle soit explicitement représentée.

Inversement, ce qui se pense aujourd'hui ne se contente pas de recevoir un héritage constitué. Il participe à la présence de ce qui a été pensé, sans pouvoir modifier l'événement irréversible de sa formulation.

C'est précisément en ce sens que le futur mord dans la présence du passé.

Une pensée nouvelle ne transforme pas matériellement les textes anciens. Elle ne change pas les propositions qui ont été écrites, les interrogations qui ont été formulées ou les circonstances dans lesquelles elles ont surgi. Mais elle peut transformer leur présence, leur portée et leur intelligibilité, sans que cette transformation suppose une action rétroactive sur le passé.

Il faut cependant éviter de comprendre cette transformation comme une simple réinterprétation. Une telle conception supposerait que les pensées anciennes possèdent une signification définitivement constituée, à laquelle des interprétations nouvelles viendraient successivement s'ajouter.

Or la difficulté concerne plus profondément la présence de ce qui a été pensé.

Une pensée ancienne peut demeurer présente sans être explicitement rappelée. Elle peut nourrir une réflexion nouvelle sans constituer son objet. Elle peut participer à une interrogation qui ne semble entretenir aucun rapport immédiat avec elle. Elle peut même demeurer présente dans une pensée qui paraît la contredire.

La continuité de la pensée ne saurait donc être réduite à la conservation de ses contenus.

Cette distinction devient particulièrement sensible lorsqu'on considère l'expérience concrète de la réflexion philosophique. Il arrive qu'une interrogation poursuivie pendant plusieurs années semble avoir été abandonnée. D'autres questions se présentent, d'autres lectures retiennent l'attention, d'autres œuvres sont écrites. La pensée paraît avoir changé d'orientation.

Puis, à l'occasion d'une méditation nouvelle, une difficulté ancienne surgit de nouveau. Mais elle ne revient pas nécessairement sous la forme qu'elle possédait auparavant. Elle peut apparaître transformée, traversée par des interrogations qui n'existaient pas au moment de sa première formulation.

Il serait possible de dire que la pensée ancienne a été retrouvée. Mais cette expression demeure ambiguë, car elle laisse entendre qu'un contenu intact aurait été conservé quelque part, puis rappelé dans le présent.

La porrection invite à comprendre autrement cette expérience. La pensée ancienne n'avait pas nécessairement cessé de participer à ce qui se pensait. Elle pouvait demeurer présente dans la retirance, sans être explicitement formulée. Ce qui advient ne la rappelle pas simplement ; il traverse sa présence et en fait apparaître des possibilités qui n'avaient pas encore été reconnues.

Il ne s'agit donc pas d'un retour à une pensée antérieure. Il s'agit d'une présence qui ne saurait être enfermée dans la succession de ses formulations.

Cette conception permet de comprendre pourquoi une pensée peut se transformer profondément sans que sa continuité soit nécessairement interrompue.

La continuité ne réside pas dans la permanence d'un ensemble de propositions. Elle ne suppose pas qu'une pensée conserve toujours les mêmes convictions, les mêmes concepts ou les mêmes orientations. Une pensée peut abandonner certaines formulations, reconnaître leurs insuffisances et même parvenir à des conclusions qui paraissent incompatibles avec celles qu'elle avait auparavant défendues.

Mais cette transformation ne signifie pas nécessairement que les pensées anciennes auraient été abolies.

Une proposition abandonnée peut continuer de nourrir la réflexion qui l'abandonne. Une difficulté ancienne peut demeurer active dans la pensée qui prétend l'avoir dépassée. Une interrogation peut traverser plusieurs œuvres sans conserver une formulation identique.

La pensée demeure présente à elle-même sans que cette présence repose sur la conservation de l'identique.

Il faut ici distinguer la continuité de la cohérence. Une pensée peut posséder une continuité sans que toutes ses formulations soient logiquement compatibles. La contradiction demeure possible, et il serait erroné de prétendre qu'elle disparaîtrait dès lors que les pensées contradictoires participeraient d'une même coappartenance.

La porrection ne constitue pas un principe de réconciliation qui permettrait de supprimer les contradictions. Elle ne transforme pas les différences en moments nécessaires d'une totalité supérieure.

Une pensée ancienne peut être reconnue comme erronée. Une proposition peut être abandonnée parce qu'elle apparaît désormais insoutenable. Mais cette reconnaissance ne signifie pas que la pensée ancienne serait devenue une pure absence.

L'erreur elle-même peut continuer de participer à la pensée, non parce qu'elle conserverait une vérité secrète, mais parce que les difficultés qu'elle a soulevées peuvent demeurer présentes dans ce qui advient.

Ainsi, la continuité ne suppose ni l'identité des contenus ni leur réconciliation dans un système.

Cette distinction permet également de reconsidérer la notion de progrès intellectuel. Nous avons tendance à considérer qu'une pensée évolue lorsqu'elle devient plus précise, plus cohérente ou plus approfondie. Les œuvres anciennes apparaissent alors comme des étapes préparatoires dont les œuvres ultérieures constitueraient l'accomplissement.

Une telle représentation peut être pertinente lorsqu'il s'agit de décrire certains développements particuliers. Une proposition peut être corrigée. Un argument peut être amélioré. Une difficulté peut recevoir une réponse plus satisfaisante. Il serait artificiel de nier ces possibilités.

Mais il serait tout aussi erroné d'en conclure que l'ensemble d'une pensée se déploierait nécessairement selon une progression cumulative.

Une pensée nouvelle n'est pas nécessairement supérieure à une pensée ancienne du seul fait qu'elle lui est postérieure. Elle peut ouvrir des possibilités nouvelles tout en laissant dans la retirance certaines possibilités qui appartenaient aux œuvres précédentes.

Une œuvre ancienne peut posséder une singularité que les œuvres ultérieures ne remplacent pas. Elle peut demeurer féconde indépendamment de la place qu'elle occupe dans une chronologie.

La pensée ne progresse donc pas nécessairement vers un accomplissement qui donnerait rétrospectivement leur sens à toutes ses formulations antérieures.

Cette absence de destination est essentielle. Si la pensée était destinée à parvenir à une vérité finale, ses œuvres anciennes pourraient être considérées comme les étapes d'un développement orienté vers cet accomplissement. Leur signification serait alors déterminée par la place qu'elles occupent dans la progression vers le terme.

Or une pensée de l'avènement ne saurait accepter une telle destination. L'avènement n'est ni fondant ni destiné. Il ne constitue pas le déploiement d'une origine qui contiendrait déjà les possibilités de son accomplissement.

La pensée ne possède donc pas une destination qui déterminerait à l'avance le sens de ses transformations.

Elle ne se développe pas nécessairement vers une totalité dans laquelle ses interrogations recevraient enfin leur réponse définitive.

C'est pourquoi la notion d'évolution doit être maniée avec prudence. Elle peut désigner les transformations effectives d'une pensée, mais elle devient problématique lorsqu'elle implique une succession orientée vers un accomplissement.

Il serait peut-être plus juste de parler du déploiement de la pensée, à condition de ne pas faire de ce déploiement la réalisation progressive d'un contenu déjà donné.

La pensée se déploie sans que ce déploiement possède une direction nécessaire. Elle se différencie sans que ses différences constituent les étapes d'une progression prédéterminée.

Cette conception rejoint directement la pensée-archipel.

Un archipel se compose d'îlots distincts qui ne constituent pas les fragments d'un continent disparu ni les éléments d'un continent futur. Leur singularité ne dépend pas d'une totalité qui leur donnerait leur place. Aucun îlot ne possède nécessairement une position centrale, et aucun ne constitue l'aboutissement des autres.

Transposée à la pensée, cette image permet de comprendre pourquoi chaque œuvre doit être reconnue dans sa singularité.

Un ouvrage n'est pas simplement une étape préparatoire à celui qui le suit. Il ne constitue pas davantage un fragment incomplet dont la signification véritable serait révélée par une œuvre ultérieure.

Chaque ouvrage est un lieu de pensée. Il possède son avoir-lieu, son déploiement et sa singularité irréversible.

Mais cette singularité ne signifie pas l'isolement.

Les îlots demeurent présents les uns aux autres, sans que leur coappartenance exige un principe unificateur. Une œuvre nouvelle peut transformer la présence d'une œuvre ancienne, tandis que celle-ci continue de nourrir ce qui advient.

La continuité de l'archipel ne repose donc ni sur la succession des ouvrages ni sur la permanence d'une doctrine.

Elle appartient à leur coappartenance dans l'avènement.

Il faut cependant éviter de transformer l'archipel en une totalité dissimulée. Les îlots ne sont pas réunis par une essence commune qui garantirait leur unité. Ils ne constituent pas les manifestations particulières d'une pensée fondamentale qui demeurerait identique à elle-même sous des formes différentes.

Une telle interprétation ferait de l'archipel un système dont l'unité serait simplement moins visible.

Or la pensée-archipel ne suppose aucun centre qui déterminerait la place des œuvres. Elle ne possède ni origine fondatrice ni destination finale.

Sa continuité ne doit donc pas être recherchée dans un principe qui relierait les îlots. Elle se déploie dans leur coappartenance même, sans que celle-ci puisse être séparée de leur singularité.

La porrection permet précisément de comprendre cette coappartenance sans la ramener à une relation entre des réalités préexistantes.

Les œuvres ne constituent pas d'abord des unités indépendantes qui entreraient ensuite en relation. Leur distinction ne saurait être séparée de leur participation à une pensée qui ne cesse d'advenir.

Mais cette participation ne signifie pas qu'elles seraient fusionnées dans une totalité indifférenciée. Chaque œuvre demeure singulière. Sa différence n'est pas abolie par sa coappartenance aux autres.

L'unité n'est pas l'identité, pas davantage que la différence n'est la séparation.

Cette proposition, qui concerne la coappartenance du temps et de l'espace, trouve ici une portée particulière pour la compréhension de la pensée.

Une pensée peut demeurer une sans être identique à elle-même. Elle peut se différencier sans se fragmenter en une succession de pensées étrangères les unes aux autres.

Mais cette unité ne doit pas être comprise comme une propriété que la pensée posséderait indépendamment de ses transformations. Elle n'est pas un fondement caché qui assurerait la cohérence de toutes ses manifestations.

Elle appartient au déploiement même de la pensée, sans que ce déploiement puisse être réduit à une succession.

Cette conception permet de revenir à la seconde partie de la question : chaque pensée nouvelle serait-elle traversée par la présence de toutes celles qui l'ont précédée ?

La formulation est suggestive, mais elle demande à être précisée.

Si l'on entend par là que toutes les pensées anciennes seraient intégralement conservées et participeraient simultanément à chaque pensée nouvelle, la réponse doit être négative. Une telle conception supposerait une totalité de contenus dont aucun ne pourrait jamais disparaître.

Elle ferait de la pensée une mémoire absolue dans laquelle toutes les formulations seraient préservées.

Or la retirance ne constitue pas une réserve de contenus cachés. Elle ne garantit aucune conservation intégrale du passé.

La porrection ne signifie pas davantage que toutes les pensées anciennes seraient simultanément présentes dans une pensée actuelle. Elle ne supprime pas leur distinction et ne les rassemble pas dans une présence totale.

Mais si l'on entend par cette formulation que la pensée actuelle ne saurait être originairement séparée de ce qui a été pensé, alors elle exprime une exigence essentielle.

Ce qui a été pensé demeure présent jusque dans sa retirance, sans que cette présence exige une remémoration explicite. La pensée actuelle ne se constitue pas dans un présent isolé auquel viendraient s'ajouter des souvenirs.

Elle advient dans une coappartenance qui interdit de séparer originairement ce qui a été pensé, ce qui se pense et ce qui peut encore être pensé.

Il serait donc plus juste de dire que chaque pensée nouvelle est traversée par la présence de ce qui a été pensé, sans supposer que toutes les pensées anciennes seraient intégralement conservées ou actuellement agissantes.

Cette distinction est décisive, car elle permet de ne pas transformer la porrection en une théorie de la conservation universelle.

La pensée ancienne peut demeurer présente sans être représentée. Mais cette présence ne signifie pas qu'elle posséderait une existence intacte dans une région cachée de la conscience.

Elle participe à ce qui advient, sans que cette participation puisse toujours être identifiée ou rapportée à un contenu déterminé.

Il arrive ainsi qu'une pensée nouvelle semble surgir sans rapport avec les réflexions précédentes. Elle peut apparaître comme une rupture, une intuition inattendue ou une interrogation entièrement nouvelle.

La porrection ne conduit pas à nier cette nouveauté. Elle ne signifie pas que toute pensée nouvelle serait déjà contenue dans les pensées anciennes.

Une telle interprétation ferait du futur le développement d'un passé qui posséderait virtuellement toutes ses possibilités. Elle réintroduirait une origine fondatrice et une destination implicite.

Or ce qui advient ne saurait être réduit à la réalisation de ce qui était déjà contenu dans le passé.

La nouveauté demeure possible précisément parce que l'avènement n'est pas destiné.

Mais cette nouveauté ne signifie pas davantage une séparation absolue. Une pensée nouvelle peut être véritablement nouvelle sans être originairement extérieure à ce qui a été pensé.

Elle advient dans la porrection, sans que cette coappartenance annule sa singularité.

Il faut donc distinguer la nouveauté de la rupture et la continuité de la répétition.

Une pensée peut être nouvelle sans rompre absolument avec ce qui a été pensé. Elle peut demeurer continue sans reproduire les contenus anciens.

La continuité n'est pas la permanence de l'identique. Elle n'est pas davantage la succession de différences qui se remplaceraient.

Elle appartient à une coappartenance dans laquelle la pensée ne cesse de se différencier.

Cette conception permet également de reconsidérer la notion d'influence. Lorsqu'on étudie l'évolution d'une pensée, on cherche souvent à identifier les auteurs, les lectures ou les événements qui ont exercé une influence sur elle.

Une telle recherche peut être historiquement pertinente. Il est possible d'établir qu'une œuvre a été lue à une certaine époque, qu'une rencontre a suscité une interrogation ou qu'un événement a contribué à modifier une orientation intellectuelle.

Mais l'influence demeure généralement pensée selon un modèle causal et successif. Une pensée ancienne agirait sur une pensée nouvelle, comme une cause antérieure produit un effet ultérieur.

La porrection ne nie pas l'existence de telles relations dans l'histoire effective de la pensée. Elle interdit seulement de les considérer comme suffisantes pour comprendre sa continuité.

Une lecture ancienne peut participer à une réflexion nouvelle sans que cette participation soit réductible à une influence identifiable. Une pensée peut demeurer présente dans la retirance sans être consciemment rappelée.

Inversement, une œuvre nouvelle peut transformer la présence d'une lecture ancienne, sans modifier l'événement de cette lecture.

L'influence ne constitue donc qu'une manière particulière de décrire certaines relations entre les pensées. Elle ne suffit pas à rendre compte de leur coappartenance.

Cette distinction possède une importance particulière lorsqu'on considère les grands cheminements philosophiques.

On peut, par exemple, distinguer plusieurs périodes dans la pensée d'un philosophe. Certaines œuvres semblent appartenir à une orientation initiale, tandis que d'autres manifestent des transformations profondes. Les historiens peuvent établir des chronologies, identifier des ruptures et proposer des interprétations de ces changements.

Mais il serait insuffisant de considérer que chaque période remplace simplement la précédente.

Une interrogation ancienne peut demeurer présente dans une œuvre tardive, même lorsque les concepts qui permettaient auparavant de la formuler ont été abandonnés.

Inversement, une œuvre tardive peut faire apparaître dans une œuvre ancienne des possibilités qui n'avaient pas été reconnues au moment de sa rédaction.

La chronologie demeure nécessaire pour comprendre l'histoire de la pensée, mais elle ne suffit pas à en épuiser la présence.

Il faut ici prendre garde à une tentation rétrospective. Une pensée nouvelle peut éclairer une pensée ancienne, mais elle ne doit pas conduire à prétendre que celle-ci contenait déjà nécessairement ce qui allait être formulé plus tard.

Une telle interprétation ferait de l'évolution intellectuelle le déploiement d'une nécessité cachée.

Or la porrection ne suppose aucune nécessité de cet ordre.

Ce qui advient ne réalise pas simplement ce qui était déjà présent sous une forme implicite. Il peut ouvrir des possibilités véritablement nouvelles, sans que leur nouveauté implique une séparation originaire.

Cette distinction permet de comprendre pourquoi la pensée-archipel ne saurait être organisée selon une hiérarchie chronologique.

Les œuvres les plus récentes ne constituent pas nécessairement le sommet d'une progression. Elles peuvent ouvrir des interrogations nouvelles, mais elles ne possèdent aucun privilège ontologique qui leur permettrait de déterminer définitivement la signification des œuvres anciennes.

Chaque îlot demeure singulier. Aucun ne constitue l'accomplissement des autres.

La pensée ne doit donc pas être comprise comme une construction progressive dont chaque ouvrage ajouterait une pierre à un édifice destiné à être achevé.

L'image de l'édifice suppose un plan, des fondations et une destination. Elle implique que les éléments trouvent leur signification dans la totalité qu'ils contribuent à construire.

L'archipel, au contraire, ne possède ni plan préalable ni centre organisateur. Les îlots ne sont pas les parties d'un ensemble destiné à recevoir sa forme définitive.

Ils demeurent présents les uns aux autres sans que leur coappartenance exige leur rassemblement.

Cette différence est essentielle pour comprendre ce que peut encore signifier l'évolution de la pensée.

Si évoluer signifie progresser nécessairement vers une vérité finale, la pensée-archipel ne saurait être dite évolutive en ce sens.

Si évoluer signifie se transformer en abandonnant définitivement les pensées anciennes, cette conception demeure également insuffisante.

Mais si évoluer signifie que la pensée ne cesse de se différencier, d'ouvrir de nouvelles possibilités et de transformer la présence de ce qui a été pensé, alors la notion peut être conservée, à condition de la délivrer de toute destination.

L’évolution ne désigne plus une succession orientée vers un accomplissement. Elle devient le nom provisoire d’un déploiement dont la continuité ne repose pas sur la chronologie.

Encore faut-il reconnaître que le terme demeure ambigu, puisqu’il suggère presque inévitablement un mouvement allant d’un état antérieur vers un état ultérieur.

La notion de déploiement paraît alors préférable, pour autant qu’elle ne soit pas comprise comme la manifestation progressive d’une essence préexistante.

La pensée se déploie sans qu’il existe un contenu originaire dont elle réaliserait les possibilités.

Elle advient sans être destinée.

Cette absence de destination ne signifie pas que la pensée serait arbitraire ou dépourvue de rigueur. Une réflexion peut poursuivre une interrogation avec une grande exigence, examiner ses difficultés, reconnaître ses erreurs et approfondir ses propositions.

Mais cette exigence ne suppose pas que la pensée soit orientée vers un accomplissement final.

Elle appartient à ce qui advient, sans qu’aucune destination puisse en garantir le résultat.

La pensée peut ainsi demeurer rigoureuse sans devenir systématique, continue sans être identique, et ouverte sans être inachevée au sens d’une œuvre qui attendrait sa conclusion définitive.

Il convient enfin de revenir à la relation entre la porrection et l’espace libre du temps.

La pensée-archipel ne doit pas être considérée comme une simple illustration de la porrection. Elle constitue une manière d’approcher l’avènement à partir de la pluralité des lieux de pensée.

L’espace libre du temps, quant à lui, permet d’interroger la coappartenance du temps et de l’espace sans les considérer comme deux dimensions préexistantes.

Ces deux approches ne se réduisent pas l’une à l’autre. Mais elles se rencontrent dans le refus de faire de la séparation le point de départ de la réflexion.

Les îlots ne sont pas d’abord isolés pour être ensuite réunis. Le passé, le présent et le futur ne sont pas d’abord séparés pour entrer ensuite en relation. Le temps et l’espace ne sont pas davantage deux réalités indépendantes qu’il faudrait rapprocher.

Dans chaque cas, la difficulté consiste à penser une distinction qui ne suppose pas une séparation originaire.

La coappartenance ne constitue pas une relation entre des termes préexistants. Elle ne supprime pas leur différence, mais elle interdit de considérer cette différence comme une séparation.

La pensée-archipel trouve ainsi dans la porrection une possibilité de comprendre sa propre continuité sans devoir la rapporter à une succession d'œuvres.

Chaque îlot possède son avoir-lieu singulier, mais aucun ne se trouve définitivement relégué dans un passé mort.

Ce qui a été pensé demeure présent, parfois dans la retirance, tandis que ce qui se pense et ce qui peut encore être pensé participent à cette présence.

La pensée d'aujourd'hui ne remplace pas celle d'hier. Elle traverse cet hier dans sa présence, sans que l'événement de la pensée ancienne puisse être modifié.

Mais il faut ajouter que cet hier n'est pas simplement une réalité antérieure qui viendrait nourrir le présent. Une telle formulation reconduirait encore la succession.

La pensée d'hier et celle d'aujourd'hui ne se distinguent pas d'abord comme deux réalités séparées qui exerceraient ensuite une influence réciproque. Leur distinction appartient à leur coappartenance dans l'avènement de la pensée.

C'est précisément pourquoi la porrection ne peut être réduite à une théorie de la mémoire ou de l'influence.

Elle permet de penser la continuité sans faire de la succession son principe.

En définitive, il demeure possible de parler d'une évolution de la pensée, à condition de ne pas entendre par là une progression linéaire, cumulative ou nécessairement orientée vers un accomplissement.

Les pensées se transforment, les œuvres se succèdent chronologiquement, les interrogations se déplacent et les formulations changent. Mais cette succession ne suffit pas à comprendre leur continuité.

La pensée ancienne ne devient pas une pure absence lorsque de nouvelles pensées adviennent. Elle demeure présente jusque dans sa retirance, sans que cette présence exige sa conservation intégrale dans la mémoire.

La pensée nouvelle n'est pas simplement le résultat de ce qui a été pensé. Elle ne constitue pas davantage une rupture absolue. Elle advient dans une coappartenance où ce qui a été pensé, ce qui se pense et ce qui peut encore être pensé ne sauraient être originairement séparés.

Il ne faut donc pas affirmer que chaque pensée nouvelle contiendrait toutes les pensées anciennes. Une telle conception ferait de la pensée une totalité dans laquelle rien ne pourrait jamais disparaître.

Il faut plutôt reconnaître que chaque pensée nouvelle est traversée par une présence du passé qui ne se laisse pas réduire au souvenir, tandis que ce qui peut encore advenir participe à cette présence sans pouvoir modifier les événements accomplis.

La continuité de la pensée n'est donc ni la conservation de son passé ni la succession de ses transformations.

Elle est cette coappartenance différenciante dans laquelle la pensée demeure présente à elle-même sans jamais être définitivement identique à elle-même.

La pensée-archipel ne constitue pas l'histoire d'un système en formation. Elle est la pluralité des lieux où la pensée advient, sans centre, sans fondement et sans destination.

Chaque îlot demeure singulier, mais aucun n'est définitivement révolu. Chaque pensée nouvelle ouvre des possibilités qui ne se trouvaient pas nécessairement contenues dans les pensées anciennes, mais elle ne leur est pas pour autant originairement extérieure.

La pensée ne progresse pas nécessairement vers un accomplissement. Elle ne revient pas davantage à une origine qu'elle chercherait à retrouver.

Elle continue d'advenir.

Et cette continuité ne réside pas dans le fait qu'une pensée viendrait après une autre, mais dans l'impossibilité de séparer originairement ce qui a été pensé de ce qui se pense et de ce qui peut encore être pensé.

Ainsi, la pensée ne cesse de se transformer sans que ses transformations constituent une succession de disparitions. Elle demeure ouverte sans être destinée à une vérité finale, et elle demeure continue sans être soumise à la permanence de l'identique.

Ce qui a été pensé n'est jamais simplement derrière la pensée. Il demeure présent, jusque dans sa retirance, tandis que ce qui peut encore être pensé participe déjà, non comme un contenu prédéterminé, mais selon la coappartenance même du passé, du présent et du futur, à l'avènement de la pensée.

La pensée n'évolue donc pas comme un être qui abandonnerait successivement ses anciennes figures pour en adopter de nouvelles. Elle se différencie dans une continuité qui ne se laisse pas mesurer à l'ordre de ses formulations.

C'est pourquoi l'archipel ne grandit pas simplement par addition d'îlots. Chaque îlot nouveau peut transformer la présence de tous les autres sans que ceux-ci perdent leur singularité.

Et c'est peut-être là que se manifeste le plus clairement la portée de la porrection : la pensée ne devient pas ce qu'elle est en laissant derrière elle ce qu'elle a été. Elle advient dans une présence où ce qui a été pensé ne cesse de participer à ce qui se pense, sans jamais déterminer à l'avance ce qui peut encore advenir.

Une pensée peut-elle demeurer fidèle à elle-même tout en se transformant profondément ? La continuité ne résiderait-elle pas précisément dans cette transformation, plutôt que dans la permanence de ses contenus ?

La fidélité d'une pensée à elle-même semble d'abord supposer une certaine permanence. Nous avons tendance à considérer qu'une pensée demeure fidèle à elle-même lorsqu'elle conserve ses principes fondamentaux, lorsqu'elle maintient une cohérence entre ses propositions successives ou lorsqu'elle approfondit des interrogations sans renoncer à ce qui constituait initialement son orientation. La fidélité serait ainsi inséparable d'une identité que les transformations ne devraient pas compromettre. Une pensée pourrait évoluer, mais cette évolution devrait demeurer compatible avec ce qu'elle était auparavant, sous peine de devenir une autre pensée.

Cette conception repose sur une représentation particulière de la continuité. Elle suppose qu'une pensée possède une identité relativement stable, dont les différentes formulations constitueraient les manifestations successives. Les transformations pourraient modifier certains contenus, préciser certaines propositions ou introduire de nouvelles distinctions, mais elles devraient préserver quelque chose qui demeurerait fondamentalement identique.

La fidélité serait alors comprise comme la conservation de cet élément permanent.

Mais une difficulté apparaît aussitôt. Si la continuité d'une pensée dépend de la permanence de ses contenus, comment comprendre les transformations qui affectent précisément ces contenus ? Une pensée peut reconnaître l'insuffisance de certaines de ses propositions, abandonner des concepts qu'elle considérait auparavant comme essentiels, ou découvrir que ses interrogations initiales reposaient sur des présupposés qu'elle ne peut plus accepter. Faut-il en conclure qu'elle aurait cessé d'être fidèle à elle-même ?

Une telle conclusion supposerait que la fidélité réside dans la conservation de ce qui a été pensé, plutôt que dans l'exigence même de penser.

Or cette identification mérite d'être interrogée. Une pensée peut-elle demeurer véritablement fidèle à elle-même en répétant indéfiniment ses propositions anciennes, alors même que de nouvelles interrogations en révèlent les limites ? Ne risque-t-elle pas, au contraire, de trahir ce qui la rendait vivante en transformant ses formulations en vérités définitivement acquises ?

La fidélité ne saurait être confondue avec la répétition.

Une pensée qui se contente de reproduire ses propositions anciennes peut conserver une apparence de cohérence, mais cette cohérence ne garantit nullement sa continuité vivante. Elle peut même devenir le signe d'une immobilisation, lorsque les concepts cessent d'être interrogés et que les réponses acquises empêchent l'ouverture de nouvelles questions.

Il convient donc de distinguer la fidélité à des contenus déterminés de la fidélité à la pensée elle-même.

Cette distinction ne signifie pas que les contenus seraient indifférents. Une pensée se formule nécessairement dans des propositions, des concepts, des interrogations et des œuvres singulières. Elle ne saurait être séparée de ces formulations sans devenir une abstraction vide.

Mais aucune formulation ne possède nécessairement le privilège de déterminer définitivement ce que la pensée doit demeurer.

Une pensée peut ainsi abandonner certaines propositions sans que cet abandon constitue une rupture absolue. Elle peut reconnaître qu'une formulation ancienne ne permet plus de soutenir une interrogation, sans que cette interrogation disparaisse pour autant. Elle peut même découvrir que la fidélité à ce qu'elle cherche exige précisément de renoncer à ce qu'elle avait auparavant affirmé.

La transformation ne serait donc pas nécessairement une menace pour la fidélité. Elle pourrait en constituer l'expression la plus exigeante.

Il faut cependant éviter de remplacer la permanence des contenus par la permanence d'une intention originaire. On pourrait être tenté d'affirmer qu'une pensée demeure fidèle à elle-même lorsqu'elle conserve une interrogation fondamentale qui traverserait toutes ses transformations. Les propositions changeraient, les concepts se modifieraient, mais une question initiale demeurerait identique sous leurs différentes formulations.

Une telle conception paraît plus satisfaisante que celle qui réduit la fidélité à la répétition des propositions. Elle reconnaît que la pensée peut se transformer tout en poursuivant une interrogation qui ne cesse de la solliciter.

Mais elle comporte elle aussi une difficulté. Si cette interrogation fondamentale est considérée comme une réalité préexistante à ses formulations, elle risque de devenir un nouveau principe d'identité. La pensée serait alors comprise comme le déploiement d'une question originaire dont toutes les transformations constitueraient les manifestations.

Cette question jouerait le rôle d'un fondement caché.

Or une pensée de l'avènement ne saurait accepter qu'une origine détermine à l'avance la signification de ce qui peut advenir. L'avènement n'est ni fondant ni destiné. Il ne constitue pas le développement d'une possibilité déjà contenue dans un commencement.

Il serait donc insuffisant de faire de la fidélité la permanence d'une question initiale.

L'interrogation elle-même peut se transformer. Ce qui paraissait constituer la question essentielle peut perdre sa centralité. Une difficulté secondaire peut devenir décisive. Une

pensée peut découvrir qu'elle ne posait pas encore véritablement la question qu'elle croyait poursuivre.

Cette transformation ne signifie pas nécessairement que la pensée aurait renié son passé. Elle peut appartenir à sa continuité même.

Il faut alors comprendre cette continuité autrement que comme la persistance d'un contenu, d'une intention ou d'une interrogation identique.

La notion de porrection permet précisément de déplacer la difficulté.

Si la continuité de la pensée était comprise à partir d'une succession de formulations, il faudrait rechercher ce qui demeure identique à travers les changements. Les pensées anciennes appartiendraient au passé, les pensées nouvelles au présent, et la fidélité serait assurée par une relation de continuité entre ces différents moments.

Mais une telle conception suppose la séparation préalable des dimensions temporelles. Elle considère les pensées anciennes et les pensées nouvelles comme des réalités distinctes dont il faudrait ensuite établir la relation.

Or la porrection interdit de présupposer cette séparation.

Le passé, le présent et le futur ne constituent pas trois régions indépendantes. Ils se distinguent dans leur coappartenance même, chacun se nourrissant des deux autres. Cette coappartenance ne désigne pas une relation entre des termes préexistants. Elle appartient à leur distinction même.

La pensée ancienne ne se trouve donc pas simplement derrière la pensée actuelle. Elle demeure présente jusque dans sa retirance, sans que cette présence exige sa conservation explicite dans la mémoire.

Inversement, ce qui se pense aujourd'hui participe à la présence de ce qui a été pensé, sans pouvoir modifier l'événement irréversible de sa formulation.

La continuité ne doit donc pas être recherchée dans un principe qui relierait les pensées successives. Elle appartient à leur coappartenance dans l'avènement de la pensée.

Cette conception permet de comprendre pourquoi une transformation profonde ne constitue pas nécessairement une rupture.

Une pensée nouvelle peut sembler très éloignée des formulations anciennes. Elle peut employer d'autres concepts, poursuivre d'autres interrogations et parvenir à des conclusions qui paraissent incompatibles avec celles qui avaient été auparavant défendues.

Mais cette différence ne signifie pas que les pensées anciennes auraient disparu de la présence.

Elles peuvent demeurer présentes dans la retirance, sans être explicitement reprises. Les difficultés qu'elles ont soulevées peuvent continuer de nourrir ce qui advient. Les possibilités qu'elles ont ouvertes peuvent participer à des interrogations nouvelles, même lorsque leur formulation initiale a été abandonnée.

La pensée actuelle ne succède donc pas simplement à la pensée ancienne. Elle traverse cette dernière dans sa présence.

Il serait cependant erroné d'en conclure que toute transformation serait nécessairement fidèle. Une pensée peut effectivement abandonner certaines exigences qui lui appartenaient, se détourner de difficultés qu'elle ne souhaite plus affronter ou adopter des propositions incompatibles avec ses interrogations sans reconnaître cette incompatibilité.

La transformation ne garantit donc pas la fidélité.

Il faut maintenir la possibilité d'une infidélité de la pensée à elle-même, sans quoi la notion de fidélité perdrait toute signification.

Mais cette infidélité ne saurait être déterminée par la seule différence entre les contenus anciens et les contenus nouveaux. Elle ne se mesure pas au nombre de propositions abandonnées ni à l'ampleur des transformations conceptuelles.

Elle concerne plutôt la manière dont la pensée se rapporte à ce qui l'interroge.

Une pensée peut devenir infidèle en répétant ses propositions anciennes, si cette répétition l'empêche de reconnaître les difficultés qui se présentent. Elle peut, inversement, demeurer fidèle en abandonnant certaines de ses formulations, lorsque cet abandon appartient à l'exigence de ne pas soustraire la pensée à ce qui advient.

La fidélité ne réside donc ni dans la permanence ni dans le changement considéré pour lui-même.

Elle appartient à une continuité qui ne peut être séparée de la transformation, sans que toute transformation constitue nécessairement une fidélité.

Cette précision permet d'éviter une nouvelle difficulté. Si la continuité résidait simplement dans la transformation, il suffirait qu'une pensée change pour qu'elle demeure fidèle à elle-même. Le changement deviendrait alors un principe supérieur à la permanence.

Or une telle conception ne ferait que substituer une exigence abstraite à une autre. La pensée ne serait plus tenue de conserver ses contenus, mais elle serait tenue de se transformer. La transformation deviendrait une destination implicite.

Une pensée de l'avènement ne saurait accepter davantage cette obligation de changement que celle de permanence.

La transformation n'est pas une valeur en elle-même. Elle n'est pas nécessairement un progrès. Elle peut ouvrir de nouvelles possibilités, mais elle peut également conduire à des impasses, à des confusions ou à des renoncements.

Il ne s'agit donc pas de faire de la transformation le fondement de la fidélité.

Il s'agit de reconnaître que la continuité de la pensée ne peut être comprise indépendamment de ses transformations, puisque celles-ci appartiennent à son déploiement même.

La fidélité n'est pas une propriété qui demeurerait intacte malgré les changements. Elle ne constitue pas davantage le résultat de ces changements. Elle doit être pensée dans l'immanence de ce qui advient, sans qu'il soit nécessaire de supposer une identité préalable.

Cette conception rejoint la distinction entre l'unité et l'identité.

Nous avons tendance à considérer qu'une pensée ne peut demeurer une qu'à condition de conserver une certaine identité. Mais l'unité ne doit pas être confondue avec l'identité. Une pensée peut demeurer une sans être identique à elle-même.

Cette unité ne signifie pas qu'elle posséderait un noyau invariant qui traverserait toutes ses transformations. Elle ne constitue pas une substance intellectuelle dont les œuvres successives seraient les manifestations.

Elle appartient à une coappartenance différenciante dans laquelle les pensées ne sont ni isolées ni fusionnées.

La différence n'est pas la séparation. Une pensée nouvelle peut différer profondément d'une pensée ancienne sans que cette différence implique une rupture originaire.

Mais la coappartenance n'est pas davantage une relation qui viendrait réunir des pensées préalablement séparées.

Elle appartient à leur déploiement même.

Il devient alors possible de comprendre pourquoi la fidélité ne doit pas être recherchée dans une identité qui subsisterait sous les transformations.

La pensée demeure fidèle à elle-même non parce qu'elle conserverait nécessairement ce qu'elle a été, mais parce que ce qui a été pensé ne saurait être originairement séparé de ce qui se pense et de ce qui peut encore être pensé.

Cette continuité ne garantit pas la vérité des propositions. Elle ne supprime pas les contradictions et ne rend pas toutes les transformations également légitimes.

Elle permet seulement de ne pas identifier la différence à une rupture absolue.

Une pensée peut reconnaître une erreur ancienne sans que cette reconnaissance signifie l'abolition de la pensée qui l'avait formulée.

L'erreur demeure irréversible dans son événement. Elle a été pensée, écrite ou affirmée. Mais sa présence ne se réduit pas à cet accomplissement.

Elle peut continuer de participer à ce qui advient, précisément parce qu'elle a été reconnue comme une erreur.

Il ne s'agit pas de prétendre que toute erreur serait féconde. Certaines peuvent demeurer stériles, et rien ne garantit qu'elles ouvriront de nouvelles possibilités. Mais leur abandon ne suffit pas à établir qu'elles auraient cessé de participer à la continuité de la pensée.

Cette distinction permet également de comprendre pourquoi la fidélité ne doit pas être confondue avec la cohérence systématique.

Un système philosophique tend à organiser ses propositions selon un principe qui assure leur unité. Les contradictions y apparaissent comme des difficultés qu'il convient de résoudre, et les transformations doivent pouvoir être rapportées à l'architecture générale de la pensée.

La fidélité à soi-même prend alors la forme d'une cohérence interne.

Mais une pensée qui refuse de se constituer en système ne renonce pas nécessairement à toute exigence de rigueur. Elle refuse seulement de faire de l'unité systématique la condition de sa continuité.

La pensée-archipel permet précisément d'approcher cette possibilité.

Chaque îlot constitue un lieu singulier de pensée. Il possède ses interrogations, ses propositions, ses tensions et ses possibilités propres. Aucun ne doit être considéré comme une simple étape préparatoire à un ouvrage ultérieur.

Mais aucun ne constitue davantage une totalité close qui serait définitivement séparée des autres.

Les îlots demeurent présents les uns aux autres, sans que leur coappartenance exige un centre ou un principe unificateur.

Une œuvre nouvelle peut transformer la présence d'une œuvre ancienne sans en modifier le texte. Une interrogation ancienne peut continuer de nourrir une réflexion nouvelle sans être explicitement reprise. Une contradiction peut apparaître entre deux ouvrages sans que cette contradiction implique nécessairement la disparition de toute continuité.

La pensée-archipel ne cherche pas à supprimer ces différences en les intégrant dans une totalité supérieure.

Elle reconnaît leur singularité sans les considérer comme des réalités isolées.

Cette conception permet de comprendre pourquoi la fidélité de la pensée ne saurait être déterminée par la conformité de chaque îlot à une doctrine commune.

Si tous les ouvrages devaient reproduire les mêmes propositions fondamentales, l'archipel deviendrait un système dont l'unité serait simplement dissimulée sous la pluralité de ses formes.

Or la singularité des îlots ne constitue pas une variation autour d'un centre immuable.

Chaque lieu de pensée possède son avoir-lieu propre, sans que celui-ci puisse être réduit à la manifestation d'une essence commune.

La continuité de l'archipel ne repose donc pas sur l'identité de ses contenus.

Elle appartient à leur coappartenance, sans que cette coappartenance constitue un principe qui les déterminerait de l'extérieur.

Cette distinction devient particulièrement importante lorsqu'on considère l'histoire d'une pensée sur plusieurs décennies.

Il arrive qu'un auteur relise ses œuvres anciennes et éprouve une certaine étrangeté. Il reconnaît les mots qu'il a écrits, les interrogations qu'il a poursuivies, mais il ne pense plus nécessairement de la même manière.

Certaines propositions peuvent lui paraître insuffisantes. Certaines distinctions peuvent lui sembler artificielles. Certaines interrogations peuvent avoir perdu leur importance, tandis que d'autres, autrefois secondaires, se sont imposées comme essentielles.

Il pourrait être tenté de considérer que ces œuvres appartiennent à une période révolue, dont il se serait progressivement éloigné.

Mais cette représentation demeure liée à la succession.

La porrection invite à reconnaître que les pensées anciennes ne sont pas simplement derrière la pensée actuelle. Elles demeurent présentes, parfois dans la retirance, sans que leur présence exige une adhésion renouvelée à leurs propositions.

L'étrangeté éprouvée devant une œuvre ancienne ne signifie donc pas nécessairement une rupture. Elle peut appartenir à la différenciation même de la pensée.

Ce qui a été pensé demeure irréversible, mais sa présence ne saurait être définitivement close.

Une œuvre ancienne peut ainsi devenir étrangère sans cesser d'être présente.

Cette étrangeté possède même une portée philosophique particulière. Elle montre que la continuité ne repose pas sur la reconnaissance immédiate de l'identique. Une pensée peut demeurer présente à elle-même sans se retrouver entièrement dans ses formulations anciennes.

Elle ne doit pas nécessairement reconnaître dans chaque ouvrage le reflet de ce qu'elle pense actuellement.

La fidélité ne consiste pas à retrouver partout sa propre identité.

Elle peut au contraire exiger de reconnaître l'altérité de ce qui a été pensé, sans transformer cette altérité en séparation absolue.

Une pensée ancienne possède sa singularité irréversible. Elle ne doit pas être réécrite rétrospectivement pour devenir conforme aux formulations nouvelles.

La fidélité à la pensée exige également cette fidélité à l'événement de ce qui a été pensé.

Il ne s'agit pas de prétendre qu'une proposition ancienne signifiait déjà ce qu'une réflexion ultérieure permet désormais de penser. Une telle interprétation effacerait la singularité de l'œuvre ancienne et ferait du passé une simple anticipation du présent.

La porrection ne permet pas de modifier rétrospectivement l'événement de la pensée.

Elle permet de reconnaître que sa présence demeure ouverte, sans que son accomplissement puisse être défait.

Cette distinction est essentielle pour éviter une lecture téléologique de l'évolution intellectuelle.

Une pensée nouvelle ne révèle pas nécessairement la vérité cachée d'une pensée ancienne. Elle ne constitue pas l'accomplissement d'un programme qui aurait été contenu dès l'origine.

Ce qui advient ne doit pas être considéré comme la réalisation d'une destination préétablie.

L'avènement n'est pas destiné.

La fidélité ne saurait donc être définie par la conformité de la pensée à un accomplissement futur qui donnerait rétrospectivement leur sens à toutes ses transformations.

Elle ne possède aucun terme final qui permettrait de juger définitivement l'ensemble de son cheminement.

Cette absence de destination ne signifie pas que la pensée serait dépourvue d'exigence. Elle signifie que cette exigence ne peut être garantie par un principe extérieur ou par une finalité préalablement déterminée.

La pensée demeure exposée à ce qui advient, sans pouvoir s'assurer à l'avance de la portée de ses transformations.

Il faut ici éviter de faire de cette exposition une nouvelle essence de la pensée. Dire que la pensée demeure ouverte ne signifie pas qu'elle posséderait une propriété fondamentale appelée ouverture, dont toutes ses transformations seraient les manifestations.

L'ouverture ne constitue pas un fondement.

Elle appartient à l'immanence de l'avènement, sans pouvoir être séparée de ce qui advient.

Une pensée peut parvenir à des conclusions, achever des ouvrages et reconnaître certaines propositions comme suffisamment établies. Cette possibilité n'est pas incompatible avec son ouverture.

Mais l'achèvement d'une œuvre ne signifie pas que sa présence serait définitivement close.

Ce qui peut encore advenir peut transformer la portée de ce qui a été pensé, sans modifier l'événement irréversible de sa formulation.

La fidélité ne consiste donc pas à maintenir indéfiniment les mêmes propositions. Elle ne consiste pas davantage à les abandonner pour satisfaire une exigence abstraite de nouveauté.

Elle appartient à une continuité qui ne se laisse réduire ni à la permanence ni à la succession.

Cette conception permet de revenir à la notion de retirance.

Une pensée ancienne peut demeurer présente sans être actuellement formulée. Elle peut participer à ce qui advient sans constituer l'objet d'un souvenir explicite.

La mémoire n'est donc pas la condition de la continuité.

Une pensée peut oublier certaines de ses formulations anciennes sans que cet oubli signifie nécessairement leur disparition de toute présence. Inversement, elle peut conserver un souvenir précis de ses propositions sans que ce souvenir suffise à assurer leur participation vivante à ce qui se pense.

La retirance ne désigne pas une réserve de contenus cachés. Elle appartient à la présence même, sans que cette présence puisse être réduite à la manifestation actuelle.

La fidélité ne saurait donc être mesurée à la quantité de pensées anciennes qui demeurent disponibles dans la mémoire.

Elle ne consiste pas à conserver intégralement son passé intellectuel.

Elle concerne une continuité dont la porrection interdit de faire une relation entre des dimensions temporelles séparées.

Le passé, le présent et le futur se distinguent dans leur coappartenance même, chacun se nourrissant des deux autres.

La pensée ancienne demeure présente jusque dans sa retirance, tandis que ce qui peut encore être pensé participe à cette présence sans être prédéterminé par elle.

La fidélité ne repose donc pas sur un passé qui commanderait le présent. Elle ne suppose pas davantage un futur qui révélerait l'accomplissement nécessaire du passé.

Elle appartient à une présence qui ne cesse de se différencier.

Cette distinction permet de comprendre pourquoi la transformation peut être considérée comme constitutive de la continuité, sans devenir pour autant son fondement.

La continuité n'existe pas d'abord comme une identité qui subirait ensuite des transformations. Elle ne résulte pas davantage de l'addition de transformations successives.

Elle appartient à leur coappartenance, sans que cette coappartenance puisse être isolée comme une réalité indépendante.

La pensée ne demeure donc pas une malgré ses transformations. Elle ne devient pas non plus une grâce à leur succession.

Elle demeure une dans sa différenciation même, sans que cette unité puisse être confondue avec une identité permanente.

Il serait cependant insuffisant de conclure que toute pensée possède nécessairement une telle continuité. La porrection ne constitue pas une garantie qui assurerait la cohérence ou la fidélité de tous les cheminements intellectuels.

Elle ne supprime pas la possibilité de la rupture, du renoncement ou de l'abandon.

Mais elle invite à ne pas confondre ces phénomènes avec la simple transformation des contenus.

Une rupture intellectuelle peut être réelle, sans qu'elle implique une séparation ontologique absolue entre ce qui a été pensé et ce qui se pense.

Une pensée peut renoncer à certaines de ses orientations, sans que ces orientations deviennent pour autant de pures absences.

La continuité ne signifie donc pas l'impossibilité de la rupture. Elle signifie que la rupture elle-même ne saurait être comprise comme une séparation originaire entre des réalités temporelles indépendantes.

Cette précision permet de maintenir la singularité des événements de pensée.

Chaque formulation possède son avoir-lieu irréversible. Chaque œuvre constitue un lieu singulier. Chaque transformation peut ouvrir des possibilités qui n'étaient pas contenues à l'avance dans les pensées anciennes.

Mais aucune de ces singularités ne doit être considérée comme définitivement isolée.

La pensée-archipel ne se compose pas de fragments dont la continuité serait assurée par une mémoire ou par une doctrine commune.

Elle se déploie dans une pluralité de lieux qui demeurent présents les uns aux autres, sans centre et sans destination.

La fidélité de la pensée ne réside donc pas dans la permanence d'une identité qui traverserait les îlots.

Elle appartient à cette continuité sans fondement, dans laquelle chaque îlot peut demeurer singulier tout en participant à la présence des autres.

Il faut enfin interroger la signification même de l'expression « demeurer fidèle à soi-même ».

Elle suppose généralement qu'il existerait un soi auquel la pensée devrait se conformer. Ce soi pourrait être constitué par un ensemble de convictions, une orientation fondamentale ou une identité intellectuelle.

Mais une telle conception risque de faire de la pensée une réalité qui posséderait d'abord son identité, puis qui chercherait à la préserver à travers ses transformations.

Or la pensée ne possède pas nécessairement un soi préalable à son avènement.

Elle ne se constitue pas à partir d'une identité originaire qu'elle devrait conserver. Elle advient sans que son devenir soit déterminé par une destination.

La fidélité à soi-même ne saurait donc être comprise comme la conformité à une essence intellectuelle préexistante.

Elle pourrait plutôt désigner cette exigence de ne pas soustraire la pensée à ce qui l'interroge, sans que cette exigence constitue elle-même un principe fondateur.

Une pensée demeure fidèle lorsqu'elle ne transforme pas ses formulations anciennes en vérités intouchables, mais lorsqu'elle ne les efface pas davantage pour se donner artificiellement l'apparence d'un commencement absolu.

Elle reconnaît l'irréversibilité de ce qui a été pensé, sans considérer que sa présence serait définitivement close.

Elle accepte la possibilité de nouvelles interrogations, sans supposer que celles-ci devraient nécessairement accomplir les anciennes.

Elle demeure ouverte sans être destinée.

Mais cette fidélité ne peut être garantie à l'avance. Elle ne constitue pas une propriété acquise une fois pour toutes. Elle ne se laisse pas déterminer par une règle qui permettrait de distinguer définitivement les transformations fidèles des transformations infidèles.

Elle appartient à l'exigence même de la pensée, dans l'immanence de ce qui advient.

Il devient alors possible de répondre à la question initiale.

Une pensée peut demeurer fidèle à elle-même tout en se transformant profondément, précisément parce que sa continuité ne repose pas sur la permanence de ses contenus.

Mais il serait insuffisant d'affirmer que la continuité réside simplement dans la transformation. Une telle affirmation ferait du changement un principe supérieur à l'identité.

La continuité ne réside ni dans la permanence ni dans la transformation considérée comme une succession de changements.

Elle appartient à la coappartenance différenciante de ce qui a été pensé, de ce qui se pense et de ce qui peut encore être pensé.

La porrection permet de comprendre cette continuité sans faire de la succession temporelle son fondement.

La pensée ancienne ne se trouve pas simplement derrière la pensée actuelle. Elle demeure présente jusque dans sa retirance, tandis que ce qui advient participe à sa présence sans pouvoir modifier l'événement irréversible de sa formulation.

La pensée nouvelle ne constitue pas nécessairement l'accomplissement de la pensée ancienne. Elle peut ouvrir des possibilités véritablement nouvelles, sans que cette nouveauté implique une séparation originaire.

La fidélité ne consiste donc pas à demeurer identique à ce que l'on a été.

Elle ne consiste pas davantage à devenir autre pour le seul plaisir de se transformer.

Elle appartient à cette continuité dans laquelle la pensée ne cesse de se différencier sans que ce qui a été pensé puisse être définitivement séparé de ce qui advient.

Ainsi, une pensée peut être profondément transformée sans être devenue étrangère à elle-même. Elle peut abandonner ses propositions anciennes sans les abolir de sa présence. Elle peut reconnaître ses erreurs sans effacer l'événement de leur formulation. Elle peut ouvrir de nouvelles interrogations sans que celles-ci constituent l'accomplissement nécessaire de ses interrogations antérieures.

La pensée-archipel permet de reconnaître cette continuité sans la soumettre à une identité systématique.

Chaque îlot demeure singulier. Aucun ne constitue le fondement ou l'aboutissement des autres. Mais aucun ne se trouve définitivement relégué dans un passé mort.

La fidélité de l'archipel ne réside pas dans l'identité de ses îlots. Elle appartient à leur coappartenance, sans que cette coappartenance puisse être transformée en un principe unificateur.

La pensée demeure donc fidèle à elle-même non en conservant ce qu'elle a été, mais en ne cessant d'advenir sans que ce qui a été pensé soit définitivement séparé de ce qui se pense.

Cette fidélité n'est ni une permanence ni une destination.

Elle est inséparable de la différenciation même de la pensée.

Et c'est peut-être là que se trouve la réponse la plus décisive : une pensée ne demeure pas fidèle à elle-même parce qu'elle résisterait à ses transformations, mais parce que ses transformations n'abolissent pas la présence de ce qui a été pensé.

La continuité ne consiste pas à rester le même. Elle ne consiste pas davantage à devenir toujours autre.

Elle appartient à cette présence dans laquelle la pensée ne cesse de se différencier sans jamais pouvoir être originairement séparée de ce qu'elle a été, de ce qu'elle est et de ce qu'elle peut encore devenir.

La fidélité de la pensée n'est donc pas la conservation de son identité, mais la continuité de son avènement, sans fondement, sans destination et sans clôture définitive.

Si aucun îlot de la pensée ne constitue un aboutissement, si aucun ne possède une position centrale et si aucun ne peut être définitivement achevé, faut-il en conclure que la pensée demeure essentiellement ouverte, sans destination et sans possibilité de clôture ?

La question semble d'abord appeler une réponse affirmative. Si la pensée ne possède aucun centre, si ses différentes œuvres ne constituent pas les étapes d'une progression orientée vers un accomplissement et si aucune d'entre elles ne peut prétendre en déterminer définitivement la signification, il paraît légitime de conclure qu'elle demeure ouverte. Mais cette conclusion, pour séduisante qu'elle soit, exige une précaution décisive. Car affirmer que la pensée est essentiellement ouverte pourrait revenir à faire de l'ouverture une propriété fondamentale, voire une essence, qui déterminerait à l'avance ce que la pensée doit être. L'ouverture deviendrait alors ce que la pensée ne pourrait jamais cesser d'être, et cette détermination risquerait de réintroduire précisément ce que la pensée de l'avènement cherche à écarter : un fondement, une nécessité ou une destination.

Il convient donc de distinguer l'ouverture de la pensée de l'affirmation selon laquelle la pensée posséderait une essence ouverte. Cette distinction peut paraître subtile, mais elle engage toute la portée de la réflexion.

Lorsqu'on affirme qu'une pensée demeure ouverte, on peut vouloir dire qu'elle n'a pas encore atteint son achèvement. Elle serait incomplète, certaines de ses interrogations demeureraient

sans réponse, et de nouvelles œuvres seraient nécessaires pour poursuivre ce qui a été commencé. L'ouverture désignerait alors une situation provisoire, caractérisée par l'absence d'un accomplissement encore attendu.

Une telle conception suppose que la pensée possède une destination, même si celle-ci demeure indéterminée. Elle serait ouverte parce qu'elle n'aurait pas encore atteint son terme. Son devenir serait orienté vers la possibilité d'une clôture future qui donnerait rétrospectivement leur signification aux étapes antérieures.

Or ce n'est pas en ce sens que la pensée-archipel doit être comprise comme ouverte.

L'archipel n'est pas un système inachevé. Il ne constitue pas une totalité en formation dont les îlots seraient progressivement rassemblés. Aucun ouvrage ne représente une partie provisoire d'un ensemble destiné à recevoir sa forme définitive. La pluralité des îlots ne résulte pas d'une insuffisance qu'une œuvre future devrait surmonter.

Chaque îlot possède sa singularité. Il peut constituer une œuvre achevée dans sa forme, avec ses interrogations, ses propositions et son cheminement propres. Rien n'interdit qu'une réflexion parvienne à une conclusion ou qu'un ouvrage reçoive son accomplissement.

Mais cet achèvement ne signifie pas que la présence de ce qui a été pensé serait définitivement close.

Il faut donc distinguer l'achèvement d'une œuvre de la clôture de sa présence.

Une œuvre peut être achevée sans que sa présence soit épuisée. Elle peut posséder une forme définitive sans que cette forme détermine une fois pour toutes la portée de ce qui a été pensé. Les mots peuvent demeurer identiques, tandis que leur présence participe à de nouvelles interrogations.

L'ouverture ne réside donc pas dans l'inachèvement matériel ou conceptuel de l'œuvre. Elle ne signifie pas que toute pensée devrait demeurer suspendue, incapable de conclure.

Une pensée peut conclure sans se clore.

Cette proposition permet d'éviter une confusion fréquente entre l'ouverture et l'indétermination. Une pensée ouverte n'est pas nécessairement une pensée qui refuse de

prendre position. Elle ne se caractérise pas par l'impossibilité de formuler des propositions déterminées ou de reconnaître certaines conclusions comme suffisamment établies.

L'ouverture ne doit pas devenir une obligation de maintenir toutes les questions indéfiniment sans réponse.

Une telle obligation constituerait paradoxalement une nouvelle forme de clôture. La pensée serait enfermée dans l'exigence de ne jamais s'achever. Elle ne pourrait plus reconnaître la possibilité d'une conclusion sans craindre de trahir son ouverture.

Or la pensée de l'avènement ne saurait transformer l'absence de destination en une interdiction de conclure.

L'avènement n'est pas destiné, mais cette absence de destination ne signifie pas que rien ne puisse recevoir un accomplissement singulier. Un événement peut s'accomplir. Une œuvre peut être achevée. Une interrogation peut parvenir à une réponse.

Ce qui doit être écarté, ce n'est pas la possibilité de l'achèvement, mais l'idée qu'un achèvement particulier pourrait constituer la destination ultime de la pensée.

La différence est essentielle.

Un ouvrage achevé ne devient pas pour autant le terme auquel toutes les œuvres précédentes auraient tendu. Il ne possède aucun privilège qui lui permettrait de déterminer définitivement leur signification.

De même, une conclusion philosophique ne constitue pas nécessairement une vérité finale à laquelle toutes les interrogations devraient être rapportées.

Elle appartient à un lieu singulier de pensée, sans que cet avoir-lieu puisse être transformé en fondement de l'ensemble.

La pensée-archipel permet précisément de reconnaître cette pluralité d'accomplissements singuliers sans les réunir dans une totalité.

Chaque îlot peut posséder son propre achèvement. Mais aucun ne constitue l'achèvement de l'archipel.

Cette distinction conduit à interroger la notion même de totalité.

Une pensée systématique tend généralement à rechercher un principe d'unité capable d'organiser ses différentes propositions. Les concepts trouvent leur place dans une architecture dont la cohérence dépend de leur articulation. La totalité n'est pas simplement la somme des éléments ; elle constitue l'ensemble dans lequel ceux-ci reçoivent leur détermination.

La pensée-archipel refuse précisément de faire dépendre la singularité des îlots d'une telle totalité.

Les œuvres ne sont pas les parties d'un ensemble dont la signification serait déterminée par un principe central. Elles ne constituent pas davantage les étapes d'une progression destinée à produire une synthèse finale.

Mais il serait erroné d'en conclure que les îlots seraient simplement indépendants les uns des autres.

Une telle conception ferait de l'archipel une juxtaposition de fragments isolés. Chaque œuvre posséderait sa propre identité, sans qu'aucune continuité puisse être reconnue entre elles.

Or la pensée-archipel ne repose ni sur l'unité systématique ni sur la séparation des œuvres.

Les îlots demeurent présents les uns aux autres, sans que leur coappartenance exige un principe unificateur.

Cette coappartenance ne constitue pas une relation qui viendrait réunir des réalités préalablement isolées. Elle appartient à leur distinction même.

L'unité n'est pas l'identité, pas davantage que la différence n'est la séparation.

Il ne s'agit donc pas de choisir entre une pensée unifiée et une pensée fragmentée. Cette alternative repose sur la présupposition selon laquelle les éléments seraient soit réunis dans une totalité, soit séparés les uns des autres.

La pensée-archipel invite à dépasser cette opposition.

Chaque îlot demeure singulier sans être isolé. La pluralité ne signifie pas la dispersion, mais elle ne suppose pas davantage une unité supérieure qui viendrait la rassembler.

C'est précisément cette possibilité qui permet de comprendre l'absence de centre.

Un centre ne constitue pas simplement un point privilégié dans un ensemble. Il peut également désigner un principe à partir duquel les différents éléments reçoivent leur orientation et leur signification.

Dans une pensée systématique, certains concepts peuvent jouer ce rôle. Ils déterminent l'organisation des autres propositions et assurent la cohérence de l'ensemble.

Mais la pensée-archipel ne possède aucun concept qui puisse prétendre remplir définitivement cette fonction.

Il serait pourtant tentant de faire de l'avènement le centre de l'archipel. Puisque les différents îlots participent à une pensée de l'avènement, on pourrait considérer que celui-ci constitue leur principe commun, l'élément fondamental à partir duquel leur coappartenance devient intelligible.

Une telle interprétation serait cependant contraire à l'exigence même de cette pensée.

L'avènement n'est pas fondant.

Il ne constitue pas une réalité originaire dont les œuvres seraient les manifestations particulières. Il n'est pas une totalité qui comprendrait à l'avance toutes les possibilités de la pensée.

Il ne possède aucune puissance chargée de produire les îlots ou de garantir leur unité.

Faire de l'avènement le centre de l'archipel reviendrait à le transformer en fondement ontologique, alors même que sa pensée exige précisément de ne pas lui attribuer cette fonction.

L'avènement ne fonde pas la coappartenance des îlots. Il ne constitue pas un principe extérieur qui les réunirait.

La coappartenance appartient à l'immanence de ce qui advient, sans qu'il soit nécessaire de supposer une instance chargée de l'assurer.

Cette distinction possède une portée décisive pour comprendre l'ouverture.

Si l'avènement constituait un principe fondamental, l'ouverture de la pensée pourrait être déduite de sa nature. La pensée serait ouverte parce que l'avènement, en tant que fondement, lui imposerait cette détermination.

Mais une telle déduction serait précisément incompatible avec l'absence de fondement.

L'ouverture ne doit donc pas être considérée comme une propriété que l'avènement conférerait à la pensée.

Elle ne constitue pas davantage une nécessité ontologique qui garantirait que la pensée ne pourra jamais se clore.

Elle désigne plutôt l'impossibilité de considérer un accomplissement singulier comme la destination définitive de ce qui advient.

Il faut cependant préciser cette impossibilité.

Elle ne signifie pas qu'une pensée serait condamnée à produire indéfiniment de nouvelles œuvres. Elle ne suppose aucune obligation de poursuivre la réflexion. Elle ne garantit pas davantage qu'une interrogation nouvelle surgira nécessairement après chaque conclusion.

Une pensée peut s'interrompre. Une œuvre peut demeurer la dernière. Une existence peut prendre fin sans que certaines interrogations aient reçu de réponse.

L'absence de destination ne constitue pas une promesse de continuation indéfinie.

Cette distinction est essentielle, car elle permet de ne pas transformer l'ouverture en une forme d'immortalité de la pensée.

Dire que la présence d'une œuvre ne saurait être définitivement réduite à son accomplissement ne signifie pas que cette œuvre devrait nécessairement continuer d'être lue, interprétée ou prolongée.

Une œuvre peut tomber dans l'oubli. Ses exemplaires peuvent disparaître. Les interrogations qu'elle portait peuvent cesser de retenir l'attention.

La retirance ne garantit aucune conservation intégrale des contenus.

Elle ne constitue pas une réserve dans laquelle toutes les pensées seraient préservées, indépendamment de leur devenir.

L'ouverture de la présence ne doit donc pas être confondue avec la permanence effective d'une œuvre.

Une pensée peut demeurer ouverte sans que cette ouverture implique sa continuation nécessaire.

Cette difficulté rejoint directement la porrection du passé, du présent et du futur.

Si la pensée était comprise à partir d'une succession, son ouverture serait généralement rapportée au futur. Elle serait ouverte parce que de nouvelles pensées pourraient encore apparaître après les pensées actuelles.

Le passé constituerait l'ensemble des œuvres achevées, le présent correspondrait à la réflexion en cours, tandis que le futur représenterait les possibilités encore indéterminées de son développement.

Mais cette représentation suppose la séparation préalable des dimensions temporelles.

Or la porrection interdit de considérer le passé, le présent et le futur comme trois régions indépendantes.

Ils se distinguent dans leur coappartenance même, chacun se nourrissant des deux autres.

Dès lors, l'ouverture de la pensée ne peut être simplement située dans le futur.

Elle ne consiste pas dans l'existence d'un avenir encore disponible, auquel de nouvelles œuvres pourraient venir s'ajouter.

Ce qui a été pensé demeure présent jusque dans sa retirance, tandis que ce qui se pense et ce qui peut encore être pensé participent à cette présence.

L'ouverture ne concerne donc pas seulement les pensées qui pourraient être formulées ultérieurement.

Elle concerne également la présence de ce qui a déjà été pensé.

Une œuvre ancienne peut être achevée depuis longtemps sans que sa présence soit définitivement close. Une interrogation nouvelle peut en transformer la portée, sans modifier l'événement irréversible de sa formulation.

Le futur mord dans la présence du passé, sans que cette participation constitue une action rétroactive sur les événements accomplis.

Mais il faut éviter de comprendre cette transformation comme une simple succession d'interprétations.

Une telle conception supposerait que l'œuvre ancienne posséderait une présence définitivement constituée, à laquelle viendraient s'ajouter de nouvelles significations.

Or la porrection ne désigne pas une relation entre des dimensions temporelles préalablement séparées.

Ce qui a été pensé ne doit pas devenir présent à la suite d'une opération accomplie par la pensée actuelle. Il demeure présent jusque dans sa retirance, sans que cette présence exige sa manifestation explicite.

L'ouverture de l'œuvre appartient donc à sa présence, sans qu'il soit nécessaire de supposer une réserve de significations cachées qui attendraient d'être découvertes.

Cette précision permet de comprendre pourquoi une œuvre achevée ne constitue pas nécessairement une œuvre close.

L'achèvement concerne l'événement de sa formulation. Le texte a été écrit, les propositions ont été avancées, les interrogations ont reçu une certaine forme.

Cet accomplissement est irréversible.

Mais l'avoir-eu-lieu de l'œuvre ne saurait être réduit à cet événement.

L'œuvre demeure un lieu de pensée dont la présence peut être traversée par ce qui advient.

Il ne s'agit pas de prétendre que toutes les interprétations seraient également légitimes. L'ouverture de la présence ne supprime pas les déterminations du texte. Une lecture peut méconnaître ce qui a été écrit ou attribuer à une œuvre des propositions qu'elle ne contient pas.

L'absence de clôture ne signifie donc pas l'absence de toute détermination.

Elle signifie que la présence de l'œuvre ne saurait être définitivement épuisée par une interprétation, même lorsqu'elle est rigoureuse.

Cette distinction permet également de reconsidérer la notion de vérité.

On pourrait objecter qu'une pensée qui refuse toute clôture renonce nécessairement à la possibilité de parvenir à des vérités. Si aucune conclusion ne peut être définitive, ne faut-il pas considérer que toute proposition demeure provisoire et que la pensée ne possède aucun critère permettant de distinguer le vrai du faux ?

Une telle objection repose sur une confusion entre la vérité d'une proposition et la clôture de la pensée.

Une proposition peut être reconnue comme vraie sans que cette reconnaissance implique l'achèvement de toute interrogation.

De même, une erreur peut être identifiée et corrigée sans que cette correction constitue l'accomplissement définitif de la pensée.

L'ouverture ne signifie pas que toutes les propositions seraient indéterminées ou que toute vérité devrait être indéfiniment suspendue.

Elle signifie qu'aucune proposition, fût-elle rigoureusement établie, ne saurait nécessairement constituer le terme ultime de ce qui peut encore être pensé.

La pensée peut donc reconnaître des vérités sans se constituer en totalité achevée.

Cette possibilité est particulièrement importante pour une pensée qui refuse de devenir un système.

Le refus du système ne signifie pas le refus de la rigueur. Il ne suppose pas que les propositions puissent être formulées arbitrairement ou que les contradictions seraient indifférentes.

Une pensée-archipel peut soumettre chacune de ses interrogations à une exigence de précision, examiner les conséquences de ses propositions et reconnaître les difficultés qu'elles soulèvent.

Mais cette exigence ne doit pas être confondue avec la nécessité de réunir toutes les œuvres dans une architecture conceptuelle définitive.

La rigueur appartient à chaque lieu de pensée, sans qu'elle exige l'existence d'un centre qui déterminerait la signification de l'ensemble.

Cette distinction permet de comprendre pourquoi l'archipel ne constitue pas une simple dispersion.

La pluralité des îlots ne signifie pas que les œuvres seraient dépourvues de continuité. Elle signifie que cette continuité ne peut être ramenée à un principe unificateur.

La pensée peut demeurer rigoureuse sans devenir systématique, continue sans être identique, et ouverte sans être indéterminée.

Il faut cependant revenir à la formulation selon laquelle aucun îlot ne pourrait être définitivement achevé.

Cette proposition demande elle-même à être précisée.

Si l'on entend par achèvement la forme accomplie d'une œuvre, il serait erroné d'affirmer qu'aucun îlot ne peut être achevé. Un poème peut recevoir sa forme définitive. Un ouvrage peut être terminé. Une méditation peut parvenir à une conclusion.

L'archipel n'exige pas que chaque œuvre demeure matériellement ou conceptuellement inachevée.

Mais si l'on entend par achèvement la clôture définitive de la présence d'une œuvre, alors la difficulté devient différente.

Aucun îlot ne saurait prétendre déterminer une fois pour toutes la portée de son avoir-lieu.

Une œuvre peut être achevée sans que ce qui a été pensé cesse de participer à ce qui advient.

Il faut donc distinguer l'œuvre achevée de l'œuvre définitivement close.

Cette distinction possède une importance particulière pour la compréhension de la pensée-archipel.

Si les îlots étaient nécessairement inachevés, l'archipel pourrait apparaître comme un ensemble de fragments incomplets. On serait alors tenté de rechercher la totalité absente qui permettrait de les réunir.

Mais les îlots ne sont pas des fragments d'un continent perdu ou d'un continent à venir.

Ils sont des lieux singuliers de pensée.

Leur pluralité ne résulte pas d'une totalité manquante.

Aucun îlot n'a besoin d'être complété par les autres pour posséder sa singularité.

Mais cette singularité n'implique pas son isolement.

Chaque îlot demeure présent aux autres, sans que leur coappartenance exige un rassemblement.

La pensée-archipel n'est donc ni une totalité inachevée ni une juxtaposition d'œuvres indépendantes.

Elle permet de penser une pluralité sans totalité, mais non une pluralité de termes préalablement séparés.

Cette précision rejoint la distinction entre la coappartenance et la relation.

Une relation suppose généralement des termes que l'on peut identifier indépendamment de leur mise en rapport.

Or la coappartenance ne désigne pas une opération qui viendrait réunir des réalités préexistantes.

Elle appartient à leur distinction même.

Les îlots ne sont donc pas d'abord isolés pour être ensuite reliés.

Leur singularité ne peut être pensée indépendamment de leur coappartenance, sans que cette coappartenance constitue une identité commune.

L'unité n'est pas l'identité. La différence n'est pas la séparation. La coappartenance n'est pas la relation.

Ces distinctions permettent de comprendre pourquoi l'absence de centre ne conduit pas nécessairement à la dispersion.

Un centre serait nécessaire si les îlots étaient préalablement isolés et s'il fallait trouver un principe capable de les réunir.

Mais si leur coappartenance ne suppose pas leur séparation originaire, aucun principe unificateur n'est requis.

L'archipel n'a pas besoin d'un centre pour ne pas être dispersé.

Il ne possède pas davantage une destination qui donnerait une direction à son déploiement.

Cette absence de destination mérite d'être approfondie.

Lorsqu'on considère l'histoire d'une pensée, on peut être tenté de rechercher une orientation générale qui expliquerait ses transformations. Les œuvres anciennes seraient interprétées comme les premières étapes d'un cheminement dont les œuvres ultérieures révéleraient progressivement la signification.

Une telle interprétation peut sembler particulièrement convaincante lorsqu'une pensée développe, au fil des années, certaines interrogations récurrentes.

Mais elle risque de transformer cette continuité en progression orientée vers un accomplissement.

La pensée ancienne deviendrait une anticipation de la pensée nouvelle, tandis que celle-ci serait considérée comme sa vérité enfin révélée.

Or la porrection ne permet pas de comprendre le passé comme une simple préparation du futur.

Ce qui a été pensé possède sa singularité irréversible. Une œuvre ancienne ne doit pas être réduite à ce qu'une œuvre ultérieure permet d'en comprendre.

Elle demeure un lieu de pensée dont la présence ne saurait être épuisée par son inscription dans une progression.

Inversement, une pensée nouvelle ne doit pas être considérée comme le développement nécessaire de possibilités qui auraient été contenues dès l'origine.

Ce qui advient peut ouvrir des possibilités véritablement nouvelles, sans que leur nouveauté implique une séparation originaire.

La pensée ne possède donc aucune destination qui permettrait de déterminer à l'avance le sens de ses transformations.

Mais cette absence de destination ne signifie pas qu'elle serait dépourvue de direction dans chacune de ses interrogations particulières.

Une réflexion peut poursuivre une question déterminée. Elle peut chercher à résoudre une difficulté, à préciser un concept ou à examiner les conséquences d'une proposition.

Elle possède alors une orientation singulière.

Mais cette orientation ne constitue pas nécessairement une destination ultime de la pensée.

Il faut distinguer la direction d'une recherche de la destination de son devenir.

Une pensée peut poursuivre des interrogations déterminées sans que l'ensemble de son déploiement soit orienté vers un accomplissement final.

Cette distinction permet d'éviter de transformer l'absence de destination en une forme d'errance obligatoire.

La pensée n'est pas condamnée à se déplacer sans jamais pouvoir s'arrêter. Elle peut demeurer longuement auprès d'une interrogation. Elle peut revenir à une difficulté ancienne, approfondir une proposition ou reconnaître qu'une question a reçu une réponse satisfaisante.

Mais aucun de ces accomplissements ne constitue nécessairement la destination de l'ensemble.

La pensée peut ainsi connaître des achèvements sans être destinée à un achèvement.

Cette proposition rejoint directement la notion de destinement.

Il est possible de reconnaître que la pensée se déploie selon des possibilités qui s'ouvrent et se différencient, sans considérer qu'elle serait destinée à parvenir à un terme préalablement assigné.

Le destinement ne suppose pas la destination.

Une pensée peut emprunter certains chemins, rencontrer des difficultés, abandonner des orientations et découvrir de nouvelles possibilités, sans que ce devenir constitue l'accomplissement d'un programme initial.

Mais il faut éviter de faire de ce destinement une force qui déterminerait les chemins possibles.

Il ne constitue pas un principe supérieur chargé d'orienter la pensée.

Il permet seulement de reconnaître que le devenir ne doit pas être confondu avec une progression vers un terme.

La pensée se déploie sans que son déploiement soit destiné.

Cette absence de destination possède également une conséquence pour la notion de commencement.

Si la pensée ne possède aucun accomplissement final, il serait tentant de rechercher son unité dans une origine. Les œuvres ultérieures seraient alors comprises comme les transformations d'une interrogation initiale dont elles conserveraient la présence.

Mais une telle conception ferait du commencement un fondement.

Or l'avènement n'est pas fondant.

La pensée ne doit pas être considérée comme le développement d'une essence contenue dans sa première formulation.

Une interrogation initiale peut demeurer présente, parfois dans la retirance, mais elle ne possède aucun privilège qui lui permettrait de déterminer définitivement la signification des œuvres ultérieures.

La pensée-archipel ne possède donc ni origine fondatrice ni destination ultime.

Les premiers îlots ne constituent pas les fondations des suivants. Les derniers ne représentent pas leur accomplissement.

Chaque îlot possède son avoir-lieu singulier, sans que cette singularité puisse être isolée de la présence des autres.

Cette conception permet de comprendre pourquoi l'ouverture de la pensée ne doit pas être située dans un futur qui lui resterait extérieur.

La pensée n'est pas ouverte simplement parce qu'elle pourrait encore produire de nouvelles œuvres.

Elle demeure ouverte parce que la présence de ce qui a été pensé ne saurait être définitivement close par l'accomplissement de son événement.

Mais il faut immédiatement préciser que cette ouverture ne constitue pas une propriété permanente qui garantirait la continuation de la pensée.

Elle ne signifie pas que toute œuvre posséderait nécessairement une infinité de significations.

Elle ne signifie pas davantage que chaque pensée ancienne devrait continuer d'exercer une influence identifiable sur toutes les pensées nouvelles.

La retirance ne constitue pas une réserve infinie de possibilités cachées.

Elle permet de penser une présence qui ne se réduit pas à la manifestation actuelle, sans garantir la conservation intégrale de ce qui a eu lieu.

L'ouverture ne doit donc pas devenir une métaphysique de l'inépuisable.

Une telle conception ferait de chaque œuvre une réalité dont les possibilités seraient infinies par essence. Elle transformerait l'absence de clôture en une propriété ontologique déterminée.

Or la pensée de l'avènement exige précisément de ne pas attribuer à ce qui advient une essence qui en garantirait le devenir.

L'ouverture ne signifie pas l'infinité nécessaire des possibilités.

Elle signifie qu'aucun accomplissement ne peut être érigé en destination définitive de la pensée.

Cette distinction permet également de comprendre pourquoi la pensée peut demeurer ouverte sans se projeter constamment vers l'avenir.

L'ouverture n'est pas une attente.

Elle ne consiste pas à considérer que la vérité de la pensée se trouverait toujours dans ce qui reste à venir.

Une telle conception ferait du futur une région privilégiée, chargée de révéler ce que le présent ne pourrait encore accomplir.

Or la porrection interdit de conférer au futur une telle primauté.

Le passé, le présent et le futur se distinguent dans leur coappartenance même, sans qu'aucun puisse être considéré comme le fondement des autres.

La pensée ancienne demeure présente jusque dans sa retirance. La pensée actuelle ne constitue pas un instant isolé. La pensée future ne représente pas une destination qui viendrait accomplir ce qui a été pensé.

L'ouverture appartient à cette coappartenance, sans qu'il soit possible de la situer dans une dimension temporelle particulière.

Elle ne désigne donc pas une disponibilité du futur, mais l'impossibilité de réduire l'avoir-lieu de la pensée à la succession de ses formulations.

Cette conception permet de revenir à la notion de lieu.

Chaque îlot constitue un lieu de pensée.

Mais le lieu ne doit pas être compris comme un emplacement dans lequel une œuvre viendrait prendre place. Il appartient à l'avoir-lieu, sans pouvoir être séparé de ce qui advient.

Une œuvre ne vient pas simplement occuper un lieu préexistant dans l'histoire de la pensée.

Elle constitue un avoir-lieu singulier, dont la présence ne saurait être réduite à l'événement de sa formulation.

L'archipel ne possède donc pas une géographie préalable dans laquelle les œuvres recevraient leur position.

Il n'existe aucun espace total qui déterminerait à l'avance la place des îlots.

Leur coappartenance ne suppose pas un contenant commun.

Cette distinction rejoint directement l'espace libre du temps.

Le temps et l'espace ne constituent pas deux dimensions indépendantes dans lesquelles les événements viendraient se produire. Leur coappartenance appartient à l'immanence de l'avènement, sans que l'on puisse faire de l'une le fondement de l'autre.

De même, les îlots de la pensée ne constituent pas des réalités préalablement séparées qui seraient ensuite réunies dans un espace commun.

Leur pluralité ne suppose pas une totalité qui les contiendrait.

La pensée-archipel et l'espace libre du temps se rencontrent ainsi dans le refus de faire de la séparation le point de départ de la réflexion.

Mais cette rencontre ne doit pas conduire à faire de l'une une simple application de l'autre.

La pensée-archipel possède sa singularité. Elle permet d'approcher l'avènement à partir de la pluralité des lieux de pensée.

L'espace libre du temps interroge la coappartenance du temps et de l'espace, sans les considérer comme des réalités préexistantes.

Ces deux approches ne constituent pas les parties d'un système dont l'avènement serait le principe central.

Elles participent à une même interrogation, sans que cette participation exige leur rassemblement dans une totalité.

Cette distinction permet de comprendre pourquoi la pensée-archipel ne saurait être définitivement achevée comme ensemble.

Il ne s'agit pas de prétendre qu'elle devrait nécessairement accueillir de nouveaux îlots.

Elle peut cesser de recevoir de nouvelles œuvres.

Mais aucun ouvrage ne saurait être considéré comme le terme qui donnerait définitivement leur signification à tous les autres.

La clôture matérielle d'un corpus ne constitue pas nécessairement la clôture de sa présence.

Une œuvre peut demeurer la dernière sans devenir l'aboutissement de toutes les précédentes.

Cette proposition possède une importance particulière pour une pensée qui refuse toute destination.

Le dernier ouvrage n'est pas nécessairement la conclusion de l'archipel.

Il peut être simplement un îlot singulier, dont la position chronologique ne lui confère aucun privilège ontologique.

De même, le premier ouvrage ne constitue pas nécessairement son fondement.

La pensée ne se déploie pas entre une origine qui la déterminerait et une destination qui l'accomplirait.

Elle advient dans une pluralité de lieux dont aucun ne possède le pouvoir de clore définitivement la présence des autres.

Il faut cependant éviter une dernière difficulté.

Si l'on affirme que la pensée demeure sans possibilité de clôture, ne risque-t-on pas de transformer cette impossibilité en une nécessité absolue ?

La pensée serait alors condamnée à l'ouverture. Elle ne pourrait jamais se clore, non parce qu'aucune destination ne lui est assignée, mais parce qu'une loi fondamentale lui interdirait tout achèvement.

Une telle conception serait paradoxalement aussi contraignante qu'une pensée destinée à parvenir à une totalité finale.

Dans les deux cas, le devenir de la pensée serait déterminé à l'avance.

Il faut donc distinguer l'absence de clôture définitive de l'impossibilité absolue de toute clôture.

Une œuvre peut être close dans sa forme. Une interrogation peut être considérée comme résolue. Une pensée peut même décider de ne plus poursuivre certaines questions.

Mais aucune de ces clôtures particulières ne constitue nécessairement une clôture ontologique de l'avoir-lieu.

L'absence de destination ne doit pas être transformée en une loi qui garantirait l'ouverture.

Elle signifie simplement que l'avènement ne saurait être compris à partir d'un terme qui en déterminerait la signification.

Cette distinction permet de répondre plus précisément à la question.

La pensée-archipel demeure ouverte, mais cette ouverture ne constitue pas son essence.

Elle ne possède aucun centre, mais cette absence de centre ne doit pas devenir un principe supérieur qui organiserait les îlots.

Elle ne possède aucune destination, mais cette absence de destination ne signifie pas qu'elle serait condamnée à un devenir indéfini.

Elle ne constitue pas une totalité achevée, mais elle ne doit pas davantage être comprise comme une totalité inachevée.

Chaque îlot possède son avoir-lieu singulier. Il peut recevoir un achèvement dans sa forme, sans que cet achèvement constitue la clôture définitive de sa présence.

Les îlots demeurent présents les uns aux autres, sans que leur coappartenance exige un principe unificateur.

La pensée ne se poursuit pas nécessairement par l'addition de nouvelles œuvres. Elle ne progresse pas vers une synthèse finale. Elle ne revient pas davantage à une origine qui contiendrait toutes ses possibilités.

Elle advient sans être destinée.

Mais cet avènement ne constitue pas un fondement qui garantirait son ouverture.

L'ouverture ne doit donc pas être affirmée comme une propriété essentielle de la pensée. Elle doit être comprise à partir de l'impossibilité de réduire ce qui advient à un accomplissement définitivement clos.

La porrection permet d'approcher cette difficulté sans faire du futur le lieu privilégié de l'ouverture.

Ce qui a été pensé demeure présent jusque dans sa retirance, tandis que ce qui se pense et ce qui peut encore être pensé participent à cette présence.

Aucun îlot ne peut être considéré comme définitivement révolu au seul motif qu'il appartient chronologiquement au passé.

Mais aucun ne possède davantage une réserve infinie de significations qui garantirait sa présence future.

La continuité de l'archipel ne repose ni sur la conservation intégrale des œuvres ni sur leur succession.

Elle appartient à leur coappartenance différenciante, sans que celle-ci puisse être transformée en un principe qui assurerait leur unité.

Ainsi, la pensée peut connaître des achèvements sans posséder de destination ultime.

Elle peut reconnaître des vérités sans constituer une totalité définitivement close.

Elle peut demeurer continue sans conserver une identité permanente.

Elle peut se différencier sans que ses transformations constituent une progression nécessaire.

Et elle peut demeurer ouverte sans que cette ouverture devienne une essence ou une obligation.

La pensée-archipel ne désigne donc pas une pensée condamnée à l'inachèvement.

Elle désigne une pluralité de lieux de pensée dont aucun ne peut prétendre constituer le fondement, le centre ou l'accomplissement définitif des autres.

Chaque îlot peut être achevé, mais l'archipel ne possède aucun achèvement qui lui soit destiné.

Cette distinction permet de comprendre pourquoi l'ouverture ne doit pas être opposée à l'accomplissement.

L'accomplissement appartient à ce qui advient. Mais il ne constitue pas nécessairement une destination.

Une œuvre achevée demeure un lieu de pensée. Sa présence ne se réduit pas à son événement irréversible. Elle peut continuer de participer à ce qui advient, sans que cette participation soit garantie par une loi de conservation.

L'archipel demeure ainsi sans centre, sans fondement et sans destination, mais non sans singularités accomplies.

En définitive, il serait trop simple d'affirmer que la pensée est essentiellement ouverte.

Une telle affirmation risquerait de faire de l'ouverture une détermination ontologique qui viendrait remplacer les fondements traditionnels.

Il est plus juste de reconnaître que la pensée ne possède aucune destination qui permettrait d'en déterminer définitivement l'accomplissement.

Elle ne doit pas être ouverte parce que son essence l'exigerait.

Elle demeure sans clôture ultime parce qu'aucun avoir-lieu singulier ne saurait être érigé en terme définitif de ce qui advient.

La pensée-archipel ne constitue ni un système achevé ni un système en attente de son achèvement.

Elle est une pluralité de lieux singuliers, dont la coappartenance ne suppose ni unité préalable ni destination finale.

L'ouverture ne lui appartient pas comme une propriété. Elle ne lui est pas davantage imposée par un principe supérieur.

Elle se laisse reconnaître dans l'impossibilité de faire d'un îlot le fondement ou l'aboutissement des autres, et dans l'impossibilité de réduire la présence de ce qui a été pensé à l'événement irréversible de sa formulation.

La pensée peut donc s'achever dans chacune de ses œuvres sans que ces achèvements constituent la destination de son avènement. Elle peut connaître des conclusions sans que l'une d'elles possède le pouvoir de clore définitivement la présence de toutes les autres.

C'est pourquoi la pensée-archipel demeure sans destination, non parce qu'elle serait vouée à l'inachèvement, mais parce qu'elle ne se déploie pas en vue d'un accomplissement qui lui serait assigné.

Elle n'a pas à devenir une totalité.

Elle n'a pas davantage à demeurer indéfiniment incomplète.

Elle advient dans la singularité de ses lieux, sans que leur pluralité exige un centre et sans que leur coappartenance suppose un fondement.

Et c'est peut-être dans cette distinction que se trouve la portée la plus décisive de la pensée-archipel : elle ne refuse pas l'achèvement des œuvres, mais elle refuse de faire de l'un de ces achèvements la vérité définitive de la pensée.

Ainsi, la pensée demeure ouverte sans être destinée à l'ouverture elle-même. Elle peut s'accomplir sans s'ériger en totalité. Elle peut se poursuivre sans que cette poursuite soit nécessaire. Elle peut même s'interrompre sans que cette interruption transforme rétrospectivement son devenir en une progression vers un terme.

Car l'avènement ne possède aucune destination, et cette absence de destination ne constitue pas un manque qu'un accomplissement futur devrait combler.

La pensée n'est pas inachevée parce qu'elle n'aurait pas encore atteint sa vérité.

Elle n'est pas davantage achevée parce qu'elle aurait enfin trouvé son fondement.

Elle advient, et aucun de ses accomplissements ne saurait être élevé au rang de destination ultime de ce qui a lieu.

Peut-on finalement dire que la pensée-archipel et l'espace libre du temps ne constituent pas deux conceptions distinctes, mais deux manières d'approcher une même expérience de l'avènement : l'une à partir de la pluralité des lieux de la pensée, l'autre à partir de la coappartenance du temps et de l'espace ?

La pensée-archipel et l'espace libre du temps semblent d'abord appartenir à deux registres différents. La première concerne la manière dont une pensée se déploie dans une pluralité d'œuvres, d'interrogations et de lieux qui ne constituent pas les parties d'un système. Le second interroge les déterminations fondamentales à partir desquelles nous comprenons habituellement ce qui advient, en particulier la distinction du temps et de l'espace, leur prétendue indépendance et la possibilité de penser leur coappartenance sans les rapporter à un fondement commun.

Il serait donc tentant de considérer que la pensée-archipel constitue une réflexion sur la forme ou le devenir d'une œuvre philosophique, tandis que l'espace libre du temps relèverait d'une interrogation plus fondamentale sur l'avènement. La première décrirait une manière de penser, la seconde proposerait une conception de ce qui advient.

Mais une telle distinction, si elle possède une certaine légitimité descriptive, risque de reconduire une hiérarchie que la pensée de l'avènement invite précisément à interroger. Elle supposerait que l'espace libre du temps constitue une élaboration ontologique fondamentale dont la pensée-archipel serait ensuite une application particulière. La pensée-archipel deviendrait alors une conséquence de la réflexion sur le temps et l'espace, et l'avènement apparaîtrait comme le principe commun permettant de réunir les deux conceptions.

Or cette interprétation serait problématique, car elle ferait de l'avènement ce qu'il ne saurait être : un fondement.

L'avènement n'est pas fondant. Il ne constitue pas une réalité originaire dont les différentes expériences seraient les manifestations. Il ne possède aucune puissance chargée d'assurer leur

unité. Il ne précède pas ce qui advient comme une condition dont on pourrait ensuite déduire les différentes formes de l'avoir-lieu.

Dès lors, la pensée-archipel ne saurait être considérée comme une simple application de l'espace libre du temps, pas davantage que celui-ci ne pourrait être déduit de la pensée-archipel.

Il faut plutôt reconnaître deux approches singulières qui ne se laissent pas ramener l'une à l'autre, mais dont la proximité apparaît à mesure que l'on interroge les présupposés qu'elles cherchent à dépasser.

La première difficulté concerne la séparation.

Nous avons tendance à comprendre la pluralité à partir de réalités préalablement distinctes. Lorsque nous considérons plusieurs œuvres, nous les identifions comme autant d'unités possédant chacune leur contenu, leur histoire et leur place dans un ensemble. Nous cherchons ensuite à déterminer les relations qui les unissent. Ces relations peuvent être chronologiques, thématiques, conceptuelles ou historiques. Une œuvre peut prolonger une autre, la contredire, en reprendre certaines interrogations ou en abandonner les conclusions.

La continuité de la pensée apparaît alors comme le résultat de ces relations.

Mais cette manière de procéder suppose que les œuvres constituent d'abord des unités séparées, dont il faudrait ensuite expliquer la réunion. La pluralité est comprise à partir de la séparation, et l'unité devient le problème qu'il convient de résoudre.

La pensée-archipel cherche précisément à déplacer cette difficulté.

Les îlots ne sont pas d'abord isolés pour être ensuite réunis. Leur singularité ne suppose pas une séparation originaire. Mais leur coappartenance ne signifie pas davantage qu'ils seraient les parties d'une totalité préexistante.

Il ne s'agit donc pas de choisir entre l'isolement et l'unité systématique.

La pensée-archipel invite à reconnaître une pluralité dont les différences ne constituent pas des séparations, sans que leur coappartenance exige un principe unificateur.

Cette difficulté se retrouve dans notre manière habituelle de penser le temps et l'espace.

Nous les considérons généralement comme deux dimensions distinctes. Le temps permettrait de situer les événements selon leur succession, tandis que l'espace permettrait de les localiser selon leur position. Les événements viendraient se produire dans ces deux dimensions, qui posséderaient chacune leur détermination propre.

Une telle représentation suppose que le temps et l'espace préexistent à ce qui advient. Ils constitueraient les conditions dans lesquelles les événements pourraient avoir lieu.

Mais cette conception devient problématique dès lors que l'on cherche à penser l'avoir-lieu sans présupposer l'existence de contenants préalables.

Ce qui advient n'advient pas simplement dans un temps et dans un espace déjà constitués. Le temps et l'espace ne doivent pas être considérés comme deux réalités indépendantes qu'une relation viendrait ensuite réunir.

Leur distinction appartient à leur coappartenance même.

L'unité n'est pas l'identité. La différence n'est pas la séparation. La coappartenance n'est pas la relation.

Ces propositions, qui concernent directement l'espace libre du temps, permettent également d'approcher la pluralité des lieux de pensée.

Dans les deux cas, il s'agit de ne pas faire de la séparation le point de départ de la réflexion.

Mais il serait insuffisant d'en conclure que la pensée-archipel et l'espace libre du temps reposent sur un principe commun appelé coappartenance. Une telle interprétation transformerait celle-ci en une détermination fondamentale dont on pourrait déduire les différentes manifestations.

Or la coappartenance ne constitue pas un principe qui viendrait expliquer de l'extérieur la pluralité des îlots ou la distinction du temps et de l'espace.

Elle ne désigne pas une réalité supplémentaire qui assurerait leur unité.

Elle appartient à leur distinction même, sans que l'on puisse l'isoler comme un fondement.

C'est pourquoi la proximité entre la pensée-archipel et l'espace libre du temps ne doit pas être comprise comme une identité conceptuelle.

Elle concerne plutôt une même difficulté : comment penser la différence sans présupposer la séparation, et comment reconnaître une continuité sans faire appel à une identité permanente ?

Cette difficulté apparaît particulièrement clairement lorsqu'on considère le devenir de la pensée.

Une œuvre possède une date de rédaction. Elle appartient à une période déterminée de la vie de celui qui l'a écrite. D'autres œuvres lui succèdent, parfois après de longues années. Certaines interrogations semblent disparaître, tandis que d'autres apparaissent.

La chronologie permet de reconstruire cette histoire.

Mais elle ne suffit pas à comprendre la continuité de la pensée.

Si les œuvres étaient simplement les étapes successives d'un développement intellectuel, les plus anciennes appartiendraient à un passé définitivement révolu. Les œuvres nouvelles représenteraient les transformations d'une pensée qui aurait progressivement abandonné ses formulations antérieures.

Une telle conception conduirait presque inévitablement à rechercher une progression. Les ouvrages anciens seraient considérés comme des préparations, tandis que les ouvrages récents apparaîtraient comme les accomplissements provisoires ou définitifs de ce qui avait été commencé.

La pensée-archipel refuse précisément cette hiérarchie chronologique.

Aucun îlot ne constitue nécessairement l'aboutissement des autres. Aucun ne possède une position centrale à partir de laquelle leur signification pourrait être déterminée.

Une œuvre ancienne peut demeurer aussi singulièrement présente qu'une œuvre récente. Elle peut continuer de nourrir ce qui se pense, sans que cette participation exige sa reprise explicite.

Mais cette continuité ne saurait être pleinement comprise tant que le passé, le présent et le futur demeurent considérés comme des régions temporelles séparées.

C'est ici que la porrection devient décisive.

Le passé, le présent et le futur ne constituent pas trois dimensions indépendantes qui entreraient ensuite en relation. Ils se distinguent dans leur coappartenance même, chacun se nourrissant des deux autres.

Le passé ne se trouve donc pas simplement derrière le présent, pas davantage que le futur ne constitue une région extérieure qui attendrait d'être actualisée.

Le passé demeure présent jusque dans sa retirance, tandis que ce qui peut advenir participe à cette présence sans pouvoir modifier les événements accomplis.

Cette coappartenance permet de comprendre pourquoi la continuité de la pensée ne saurait être réduite à la succession de ses formulations.

La pensée ancienne ne doit pas revenir dans le présent pour y exercer une influence. Elle demeure présente, parfois dans la retirance, sans que cette présence exige sa conservation explicite dans la mémoire.

Inversement, ce qui se pense aujourd'hui participe à la présence de ce qui a été pensé, sans que cette participation constitue une action rétroactive sur le passé.

La porrection permet ainsi de comprendre la continuité de la pensée-archipel sans faire de la chronologie son principe.

Mais il faut immédiatement ajouter que la porrection ne constitue pas une explication extérieure de cette continuité. Elle ne représente pas une loi temporelle dont la pensée-archipel serait une application.

Elle permet de nommer une coappartenance qui ne saurait être séparée de ce qui advient.

La pensée-archipel et l'espace libre du temps se rencontrent donc dans la difficulté de penser une continuité qui ne repose ni sur la succession ni sur la permanence de l'identique.

Cette rencontre possède une portée particulière pour la notion de lieu.

Dans la pensée-archipel, chaque œuvre constitue un lieu singulier de pensée. Mais le lieu ne doit pas être compris comme un emplacement dans lequel une pensée viendrait prendre place.

Une œuvre ne vient pas occuper une position préexistante dans une géographie intellectuelle déjà constituée. Elle ne possède pas une place qui lui serait assignée par un système ou par une histoire orientée vers un accomplissement.

Elle constitue un avoir-lieu singulier.

Cette singularité ne signifie pas que l'œuvre serait isolée. Elle demeure présente aux autres œuvres, sans que leur coappartenance exige une totalité qui les contiendrait.

Or la notion de lieu possède également une importance décisive dans l'espace libre du temps.

Le lieu ne constitue pas un contenant spatial préalable à l'événement. Il appartient à l'avoir-lieu, sans pouvoir être séparé de ce qui advient.

Ce qui a lieu ne vient pas simplement s'inscrire dans un espace disponible. L'avoir-lieu ne désigne pas la rencontre d'un événement et d'un emplacement qui lui serait extérieur.

Il nomme une advenue dans laquelle le lieu ne saurait être considéré comme une réalité indépendante.

La formule de Mallarmé, « Rien n'aura eu lieu que le lieu », permet d'approcher cette difficulté.

Elle ne signifie pas que le lieu serait plus fondamental que l'événement. Elle invite plutôt à reconnaître que l'événement ne saurait être réduit à son accomplissement irréversible.

Ce qui a eu lieu ne peut être défait. Mais son avoir-eu-lieu ne se laisse pas enfermer dans les limites d'un événement désormais révolu.

Le lieu demeure, sans être définitivement identique à ce qu'il était.

Cette distinction rejoint directement la présence des œuvres dans la pensée-archipel.

Une œuvre peut être achevée dans sa forme. Son texte possède une détermination irréversible. Mais sa présence ne saurait être réduite à l'événement de sa rédaction.

Elle demeure un lieu de pensée dont la portée peut être traversée par ce qui advient.

Une interrogation nouvelle peut transformer la présence d'une œuvre ancienne sans en modifier le texte. Une pensée abandonnée peut continuer de nourrir ce qui se pense, jusque dans sa retirance.

L'œuvre demeure, mais elle n'est plus définitivement le même lieu de pensée.

Il ne s'agit pas de prétendre que toutes les significations seraient possibles. L'ouverture de la présence ne supprime pas les déterminations de l'œuvre. Une interprétation peut méconnaître ce qui a été écrit ou attribuer au texte des propositions qu'il ne contient pas.

Mais la rigueur de cette distinction n'exige pas que la présence de l'œuvre soit définitivement close.

L'avoir-lieu de la pensée ne s'épuise pas dans l'événement de sa formulation.

C'est pourquoi la pensée-archipel peut être approchée comme une pluralité de lieux dont la présence ne saurait être réduite à leur succession chronologique.

Cette pluralité ne suppose aucun espace préalable dans lequel les îlots seraient disposés.

L'archipel n'est pas une géographie déjà constituée.

Il ne possède aucun territoire total qui déterminerait à l'avance la place des œuvres.

Chaque îlot appartient à l'avoir-lieu de la pensée, sans que cet avoir-lieu puisse être isolé de la présence des autres.

Mais il faut éviter une difficulté supplémentaire.

Si l'on affirme que les œuvres constituent des lieux de pensée et que l'espace libre du temps permet de penser le lieu autrement que comme un contenant, on pourrait être tenté de considérer que la pensée-archipel constitue une métaphore de l'espace libre du temps.

Une telle interprétation serait insuffisante.

La pensée-archipel ne se réduit pas à une image destinée à illustrer une conception du temps et de l'espace.

Elle possède une portée philosophique propre.

Elle permet d'interroger la manière dont une pensée demeure continue sans être systématique, dont ses œuvres se différencient sans être séparées et dont leur pluralité ne suppose aucun principe unificateur.

L'espace libre du temps, quant à lui, interroge la possibilité de penser l'avènement sans faire du temps et de l'espace des dimensions préexistantes.

Les deux approches se rencontrent, mais elles ne se confondent pas.

Leur proximité ne doit pas effacer leur singularité.

Il serait également erroné de considérer que l'espace libre du temps constituerait une vérité plus fondamentale que la pensée-archipel.

Une telle hiérarchie réintroduirait l'idée selon laquelle certaines interrogations posséderaient une position centrale à partir de laquelle les autres recevraient leur signification.

Or l'avènement ne saurait être transformé en fondement.

Il ne constitue pas une doctrine fondamentale dont les différentes œuvres seraient les applications.

La pensée-archipel ne doit donc pas être subordonnée à l'espace libre du temps, pas davantage que celui-ci ne pourrait être considéré comme une conséquence de la pensée-archipel.

Leur coappartenance ne suppose aucune relation de fondation.

Cette distinction permet de comprendre pourquoi il serait également problématique de vouloir les réunir dans une synthèse définitive.

Une synthèse chercherait à dégager un principe commun capable d'intégrer les deux approches dans une conception supérieure.

Elle supposerait que leur différence constitue une séparation qu'il conviendrait de surmonter.

Mais la coappartenance n'exige pas l'abolition de la différence.

L'unité n'est pas l'identité.

La pensée-archipel et l'espace libre du temps peuvent participer à une même interrogation sans devenir les parties d'une totalité.

Leur proximité ne signifie pas qu'elles posséderaient une essence commune dont chacune constituerait une manifestation particulière.

Elle signifie que les difficultés qu'elles rencontrent ne peuvent être originairement séparées.

Cette proposition permet de revenir à la notion d'avènement.

L'avènement ne constitue pas un événement originaire à partir duquel les autres événements pourraient être expliqués.

Il ne possède aucune antériorité qui lui permettrait de fonder ce qui advient.

Il ne représente pas davantage une totalité dans laquelle le temps, l'espace, les lieux et les œuvres seraient réunis.

L'avènement n'est pas fondant parce qu'il n'est pas destiné.

Cette absence de destination ne signifie pas qu'il serait orienté vers une ouverture indéfinie. Elle signifie qu'aucun accomplissement final ne détermine à l'avance ce qui advient.

Il n'existe aucun terme auquel les événements devraient parvenir pour recevoir leur vérité.

Il n'existe pas davantage une origine qui contiendrait déjà les possibilités de leur déploiement.

Ce qui advient n'accomplit pas un programme préalable.

Il advient.

Mais cette affirmation ne doit pas être transformée en une formule qui expliquerait tout. Dire que ce qui advient advient ne constitue pas une réponse destinée à remplacer les interrogations particulières.

L'avènement ne dispense pas de penser la singularité des lieux, des événements et des œuvres.

Il ne constitue pas une explication générale dont on pourrait déduire leurs déterminations.

Il permet plutôt de ne pas présupposer un fondement ou une destination là où l'on cherche à comprendre ce qui a lieu.

Cette précaution est essentielle pour éviter que l'avènement devienne une nouvelle métaphysique.

La pensée de l'avènement ne doit pas remplacer les fondements traditionnels par un fondement plus originaire.

Elle ne doit pas davantage transformer l'absence de fondement en un principe supérieur.

L'absence de destination ne constitue pas une loi qui déterminerait nécessairement le devenir de toutes choses.

Elle interdit seulement de comprendre l'avoir-lieu à partir d'un accomplissement préalablement assigné.

Cette distinction possède une conséquence décisive pour la pensée-archipel.

Si l'avènement constituait un principe fondateur, les îlots pourraient être considérés comme ses différentes manifestations.

Leur pluralité serait alors secondaire par rapport à l'unité fondamentale qui les déterminerait.

Mais si l'avènement n'est pas fondant, aucun îlot ne peut être ramené à une essence commune qui en expliquerait la singularité.

Chaque œuvre possède son avoir-lieu propre, sans que celui-ci constitue une simple illustration d'une doctrine générale.

La pensée-archipel ne se rassemble donc pas autour de l'avènement comme autour d'un centre.

Elle ne possède aucun principe qui permettrait d'en déduire l'organisation.

L'avènement n'est pas le continent caché dont les îlots seraient les fragments visibles.

Cette image mérite d'être approfondie.

Un archipel pourrait être compris comme un ensemble d'îles dont les parties émergées seraient séparées par la mer, mais dont les profondeurs révéleraient une continuité géologique.

Transposée à la pensée, cette représentation conduirait à supposer qu'une unité cachée relie les œuvres sous leur diversité apparente.

La pensée-archipel ne doit pourtant pas être comprise de cette manière.

Il n'existe aucun continent ontologique dissimulé sous la pluralité des îlots.

Leur coappartenance ne repose pas sur une substance commune qui assurerait leur unité.

Elle n'exige aucun fondement caché.

La mer elle-même ne doit pas devenir une métaphore de l'avènement conçu comme le milieu dans lequel les œuvres seraient réunies.

Car l'avènement ne constitue pas un contenant.

Il ne représente pas un espace commun dans lequel les îlots viendraient prendre place.

La pensée-archipel ne possède donc ni continent caché ni océan fondateur.

Elle désigne une pluralité de lieux singuliers dont la coappartenance ne suppose aucune totalité préalable.

Cette précision permet de comprendre pourquoi l'archipel ne doit pas être considéré comme une simple collection.

Une collection rassemble des éléments qui peuvent être identifiés indépendamment de leur réunion.

Les œuvres seraient alors des unités préalablement constituées, auxquelles on attribuerait ensuite une appartenance commune.

Mais la pensée-archipel ne désigne pas simplement l'ensemble des ouvrages écrits par un même auteur.

Elle interroge la continuité d'une pensée dont les différentes œuvres ne sauraient être originairement séparées.

Cette continuité ne repose pas sur l'identité de leur auteur, pas davantage que sur la permanence d'une doctrine.

Elle appartient à leur coappartenance dans l'avènement de la pensée.

Il ne s'agit pas pour autant de nier la singularité de celui qui pense.

Une œuvre est écrite par quelqu'un, dans des circonstances déterminées. Elle appartient à une existence singulière dont l'histoire peut être reconstruite.

Mais cette histoire ne suffit pas à comprendre la continuité de la pensée.

L'identité biographique de l'auteur ne constitue pas un principe ontologique capable de réunir les œuvres.

Une pensée peut se transformer profondément au cours d'une même existence. Elle peut abandonner certaines propositions, découvrir de nouvelles interrogations et reconnaître les limites de ses formulations anciennes.

La continuité ne doit donc pas être recherchée dans la permanence d'une identité intellectuelle.

Elle ne réside pas davantage dans la succession des transformations.

Elle appartient à une coappartenance différenciante qui ne saurait être réduite à la chronologie.

La porrection permet précisément d'approcher cette difficulté.

Ce qui a été pensé demeure présent jusque dans sa retirance, sans que cette présence exige sa conservation explicite dans la mémoire.

La pensée actuelle ne se constitue pas dans un présent isolé auquel viendraient s'ajouter les souvenirs des pensées anciennes.

Elle advient dans une présence où le passé, le présent et le futur ne sauraient être originairement séparés.

Mais cette coappartenance ne signifie pas que toutes les pensées anciennes seraient intégralement conservées.

La retirance ne constitue pas une mémoire absolue.

Elle ne garantit aucune conservation universelle des contenus.

Elle permet de reconnaître que la présence ne se réduit pas à la manifestation actuelle, sans supposer l'existence d'une réserve invisible dans laquelle tout ce qui a été pensé demeurerait intact.

Cette distinction est essentielle pour comprendre l'ouverture de l'archipel.

Une œuvre ancienne peut continuer de participer à ce qui advient, mais cette participation ne doit pas être considérée comme nécessaire ou garantie.

Une œuvre peut tomber dans l'oubli. Certaines interrogations peuvent cesser d'être poursuivies. Certaines possibilités peuvent demeurer inexploitées.

L'avènement ne garantit aucune continuation.

Il ne possède aucune destination qui commanderait la production de nouvelles œuvres.

La pensée-archipel peut donc cesser de recevoir de nouveaux îlots sans que cette interruption transforme son devenir en une progression vers un terme.

Le dernier ouvrage ne constitue pas nécessairement l'aboutissement des précédents.

Il peut être simplement le dernier dans l'ordre chronologique, sans posséder aucun privilège qui lui permettrait de déterminer définitivement leur signification.

De même, le premier ouvrage ne constitue pas nécessairement le fondement de l'ensemble.

La pensée ne se déploie pas entre une origine qui la déterminerait et une destination qui l'accomplirait.

Cette absence de destination ne signifie pas que les œuvres seraient inachevées.

Chaque îlot peut recevoir sa forme définitive.

Un poème peut être achevé. Un ouvrage peut parvenir à sa conclusion. Une méditation peut reconnaître qu'elle a suffisamment approfondi une interrogation.

Mais l'achèvement d'une œuvre ne constitue pas nécessairement la clôture de sa présence.

Ce qui a été pensé demeure susceptible de participer à ce qui advient, sans que cette participation puisse être déterminée à l'avance.

L'ouverture de la pensée ne doit donc pas être confondue avec une obligation d'inachèvement.

Elle ne constitue pas davantage une essence qui condamnerait la pensée à se poursuivre indéfiniment.

Elle appartient à l'absence de destination, sans que cette absence puisse devenir une loi générale du devenir.

Cette distinction permet de comprendre pourquoi la pensée-archipel ne doit pas être considérée comme une totalité inachevée.

Elle ne manque pas d'un accomplissement futur qui permettrait de réunir ses œuvres.

Elle ne possède aucun centre absent qu'il faudrait découvrir.

Elle ne constitue pas un système dont la forme définitive demeurerait encore inconnue.

Elle est une pluralité de lieux de pensée dont aucun ne possède le pouvoir de déterminer définitivement la signification des autres.

L'espace libre du temps permet d'approcher cette même difficulté à partir d'une autre interrogation.

Le temps et l'espace ne sont pas des dimensions préexistantes à ce qui advient.

Leur coappartenance ne constitue pas une relation entre deux réalités indépendantes.

L'avoir-lieu ne suppose aucun contenant préalable.

Mais il ne faut pas davantage faire de l'avoir-lieu un principe qui produirait le temps et l'espace.

Une telle interprétation remplacerait les contenants traditionnels par un fondement plus originaire.

Or l'avoir-lieu ne constitue pas une cause.

Il ne précède pas ce qui advient.

Il nomme l'advenue sans que celle-ci puisse être rapportée à une origine ou à une destination.

C'est pourquoi l'espace libre du temps ne doit pas être compris comme un espace situé hors du temps.

Il ne désigne pas une région intemporelle dans laquelle les événements pourraient être réunis.

Il ne constitue pas davantage une dimension plus fondamentale dont le temps et l'espace seraient les manifestations.

La liberté dont il est question ne signifie pas l'absence de toute détermination.

Elle ne désigne pas une indépendance du temps à l'égard de l'espace, ni de l'espace à l'égard du temps.

Elle permet de penser leur coappartenance sans les enfermer dans les déterminations qui les constituent habituellement comme des contenants séparés.

Cette liberté ne doit pas devenir une propriété fondamentale de l'avènement.

Elle ne constitue pas une essence qui garantirait l'ouverture de ce qui advient.

Elle appartient à l'immanence de l'avoir-lieu, sans pouvoir être séparée de ce qui advient.

La pensée-archipel et l'espace libre du temps se rencontrent donc dans un refus commun de la clôture fondatrice, mais cette rencontre ne doit pas être comprise comme l'application d'une doctrine unique.

Il s'agit plutôt de deux manières d'approcher une difficulté qui ne cesse de se déplacer.

Dans la pensée-archipel, cette difficulté concerne la pluralité des lieux de pensée.

Dans l'espace libre du temps, elle concerne la coappartenance du temps et de l'espace.

Mais dans les deux cas, il s'agit de ne pas présupposer une séparation originaire qui exigerait ensuite un principe de réunion.

Cette proximité permet de comprendre pourquoi la pensée-archipel n'est pas simplement une réflexion sur la forme d'une œuvre.

Elle engage une interrogation sur la présence, sur la continuité et sur l'avoir-lieu.

De même, l'espace libre du temps n'est pas simplement une théorie du temps et de l'espace.

Il engage une interrogation sur ce qui advient, sans que l'avènement puisse être transformé en un fondement.

Les deux approches se rencontrent dans cette exigence, mais aucune ne saurait prétendre contenir la vérité de l'autre.

Il faut ici revenir à la notion de singularité.

Chaque îlot possède son avoir-lieu propre.

Cette singularité ne doit pas être comprise comme une identité close. Une œuvre peut être achevée sans que sa présence soit définitivement déterminée.

Mais elle ne doit pas davantage être dissoute dans une coappartenance qui abolirait ses différences.

L'unité n'est pas l'identité.

La différence n'est pas la séparation.

La coappartenance n'est pas la relation.

Ces distinctions permettent de reconnaître une pluralité qui ne se réduit ni à la dispersion ni à la totalité.

Elles permettent également de penser le temps et l'espace sans faire de leur différence une séparation.

Mais leur portée ne doit pas être transformée en un système de propositions fondamentales dont toutes les conséquences pourraient être déduites.

Elles demeurent des exigences de pensée, non des principes fondateurs.

Cette distinction permet de comprendre pourquoi la pensée-archipel et l'espace libre du temps peuvent demeurer distincts sans être séparés.

Leur différence ne constitue pas une opposition qu'une synthèse devrait surmonter.

Leur proximité ne signifie pas qu'ils seraient identiques.

Ils participent à une même interrogation sans que cette participation exige leur réunion dans une totalité.

Il serait donc erroné de conclure que la pensée-archipel et l'espace libre du temps constituent finalement une seule et même conception.

Une telle conclusion effacerait leur singularité.

Mais il serait tout aussi insuffisant de les considérer comme deux doctrines indépendantes qui partageraient simplement certains concepts.

Leur proximité est plus profonde.

Elle concerne la manière même dont la pensée cherche à se délivrer des oppositions qui commandent habituellement notre compréhension du devenir : l'unité et la pluralité, l'identité et la différence, la présence et l'absence, le passé et le futur, le temps et l'espace, l'événement et le lieu, l'achèvement et l'ouverture.

Il ne s'agit pas de supprimer ces distinctions.

Il s'agit de reconnaître qu'elles ne doivent pas nécessairement être comprises comme des séparations originaires.

La porrection permet de penser la distinction du passé, du présent et du futur dans leur coappartenance.

L'espace libre du temps permet d'interroger la distinction du temps et de l'espace sans les considérer comme des contenants indépendants.

La pensée-archipel permet de reconnaître la pluralité des lieux de pensée sans les réunir dans une totalité systématique.

Dans chaque cas, la difficulté consiste à penser une différence qui ne suppose pas une séparation.

Mais cette convergence ne doit pas devenir un principe général qui permettrait de déduire toutes les déterminations de ce qui advient.

Elle demeure une proximité entre des interrogations singulières.

C'est précisément pourquoi la pensée de l'avènement ne saurait être achevée dans une synthèse finale.

Une telle synthèse ferait de l'avènement la vérité commune de toutes les œuvres.

Elle transformerait leur pluralité en une totalité dont la signification serait enfin révélée.

Or l'avènement n'est pas destiné.

Il ne constitue pas l'accomplissement vers lequel les différentes interrogations auraient tendu.

Il ne représente pas davantage une origine dont elles seraient issues.

Il ne fonde pas leur coappartenance.

Il ne la garantit pas.

Il ne la rassemble pas.

Il ne constitue pas le dernier mot de la pensée.

Cette dernière précision est peut-être la plus importante.

Il serait tentant de conclure l'entretien en affirmant que toutes les interrogations rencontrées trouvent finalement leur réponse dans l'avènement. La pensée-archipel, l'espace libre du

temps, la porrection, la retirance et le lieu apparaîtraient alors comme les différentes dimensions d'une conception unique.

Mais une telle conclusion transformerait l'avènement en un principe systématique.

Elle ferait de lui le centre que la pensée-archipel refuse précisément de reconnaître.

Elle réintroduirait un fondement là où il s'agissait de penser sans fondement.

Il faut donc résister à la tentation de conclure en réunissant.

La pensée-archipel et l'espace libre du temps ne doivent pas être synthétisés dans une doctrine de l'avènement.

Ils permettent plutôt d'approcher, chacun selon sa singularité, ce qui ne saurait être ramené à une origine, à un fondement ou à une destination.

La pensée-archipel montre que la continuité de la pensée ne repose pas sur la permanence d'une identité ni sur la succession de ses œuvres.

L'espace libre du temps montre que l'avoir-lieu ne suppose pas un temps et un espace préalablement constitués.

La porrection permet de reconnaître que le passé, le présent et le futur ne se distinguent que dans leur coappartenance même.

La retirance permet de comprendre que la présence ne se réduit pas à la manifestation actuelle.

Le lieu permet d'approcher ce qui, dans l'événement, ne s'épuise pas dans son accomplissement irréversible.

Mais aucune de ces notions ne constitue un principe supérieur chargé de réunir les autres.

Elles ne sont pas les parties d'un système.

Elles appartiennent à des interrogations qui se rencontrent sans se confondre.

Cette absence de synthèse ne signifie pas que la pensée demeurerait insuffisante ou qu'elle aurait échoué à parvenir à son unité.

Elle signifie que son unité ne doit pas être recherchée dans une totalité.

La pensée peut demeurer continue sans devenir identique à elle-même.

Elle peut se différencier sans se fragmenter en réalités isolées.

Elle peut reconnaître des accomplissements sans être destinée à un accomplissement final.

Elle peut demeurer ouverte sans faire de l'ouverture une essence.

Elle peut penser l'avènement sans faire de celui-ci un fondement.

La pensée-archipel ne constitue donc pas une conception distincte de l'espace libre du temps au sens où deux doctrines indépendantes pourraient être comparées.

Mais elle ne se confond pas davantage avec lui.

Elle en partage une exigence essentielle : ne pas considérer que ce qui advient doit recevoir sa détermination d'un principe préalable ou d'une destination future.

Cette exigence ne constitue pas une règle extérieure à la pensée.

Elle appartient à l'interrogation même de l'avoir-lieu.

Il devient alors possible de comprendre pourquoi la pensée-archipel et l'espace libre du temps peuvent être considérés comme deux approches d'une même expérience de l'avènement, à condition de ne pas faire de cette expérience une réalité commune qui leur préexisterait.

L'avènement n'est pas un objet dont les deux conceptions proposeraient des descriptions différentes.

Il ne constitue pas une totalité dont chacune explorerait une région particulière.

Il ne possède aucune identité fondamentale qui garantirait leur unité.

Il ne peut être séparé de ce qui advient.

La pensée-archipel et l'espace libre du temps ne décrivent donc pas deux aspects d'un même objet.

Ils participent à une interrogation dont la singularité ne saurait être épuisée par aucune de ses formulations.

La première approche cette interrogation à partir de la pluralité des lieux de pensée.

La seconde l'approche à partir de la coappartenance du temps et de l'espace.

Mais aucune ne possède une priorité ontologique sur l'autre.

Aucune ne constitue le fondement de l'autre.

Aucune ne saurait prétendre en fournir la vérité définitive.

Leur proximité ne doit pas être comprise comme une identité, pas davantage que leur différence ne doit être comprise comme une séparation.

Elles coappartiennent sans se confondre.

Cette proposition pourrait sembler constituer la conclusion de l'entretien. Mais elle doit elle-même demeurer attentive au risque de devenir une formule définitive.

Car la coappartenance ne constitue pas une réponse universelle qui permettrait de résoudre toutes les difficultés.

Elle ne supprime ni les contradictions ni les différences effectives.

Elle ne dispense pas de reconnaître la singularité des œuvres, des événements et des lieux.

Elle ne constitue pas une garantie de continuité.

Elle permet seulement de ne pas présupposer une séparation originaire là où la pensée cherche à comprendre ce qui advient.

Ainsi, la pensée-archipel et l'espace libre du temps ne trouvent pas leur unité dans un principe qui les dépasserait.

Ils ne constituent pas davantage deux chemins destinés à se rejoindre en un point final.

Ils demeurent deux lieux singuliers de pensée, dont la proximité ne saurait être séparée de leur différence.

L'archipel n'a pas besoin d'un continent pour que ses îlots coappartiennent.

L'espace libre du temps n'a pas besoin d'un fondement pour que le temps et l'espace se distinguent dans leur coappartenance.

Et l'avènement n'a pas besoin d'une destination pour que quelque chose advienne.

Il faut donc reconnaître que la pensée ne se déploie pas en vue de parvenir à une totalité qui lui donnerait enfin sa signification.

Elle ne possède aucun centre caché qui assurerait son unité.

Elle ne constitue pas davantage une succession de fragments définitivement séparés.

Elle advient dans une pluralité de lieux, sans que leur singularité puisse être réduite à une identité commune.

Cette pluralité ne signifie pas l'absence de continuité.

Elle signifie que la continuité ne repose pas sur la permanence de l'identique.

La pensée ancienne demeure présente jusque dans sa retirance, tandis que ce qui se pense et ce qui peut encore être pensé participent à cette présence.

Mais cette participation ne constitue ni une succession ni une relation entre des réalités préalablement séparées.

Elle appartient à la porrection même du passé, du présent et du futur.

La pensée-archipel permet ainsi de comprendre que chaque œuvre demeure un lieu singulier sans être définitivement révolue.

L'espace libre du temps permet de comprendre que le lieu ne constitue pas un contenant préalable, mais appartient à l'avoir-lieu.

Et l'avènement ne vient pas réunir ces deux approches dans une conception supérieure.

Il ne fonde pas leur proximité.

Il ne leur assigne aucune destination.

Il ne constitue pas leur accomplissement.

Il n'est pas ce vers quoi elles tendent, ni ce dont elles procèdent.

Il ne peut être séparé de ce qui advient.

En définitive, la pensée-archipel et l'espace libre du temps peuvent être reconnus comme deux approches d'une même expérience de l'avènement, mais à condition de ne pas transformer cette expérience en un principe commun qui garantirait leur unité.

Leur proximité ne repose pas sur une identité fondamentale.

Elle appartient à une coappartenance qui ne supprime pas leur différence.

La pensée-archipel ne constitue pas une application de l'espace libre du temps.

L'espace libre du temps ne constitue pas le fondement de la pensée-archipel.

Ils demeurent deux lieux singuliers où la pensée cherche à comprendre ce qui advient sans présupposer une origine, un contenant ou une destination.

Cette reconnaissance ne constitue pas une synthèse.

Elle ne permet pas de réunir définitivement les interrogations dans une totalité achevée.

Elle laisse chaque lieu de pensée à sa singularité, sans faire de cette singularité une séparation.

C'est pourquoi il serait peut-être plus juste de ne pas conclure en affirmant que la pensée-archipel et l'espace libre du temps sont finalement une seule et même pensée.

Il faudrait plutôt reconnaître qu'ils ne cessent de se rencontrer sans que cette rencontre exige leur identité.

La pensée-archipel approche l'avènement à partir de la pluralité des lieux où la pensée advient.

L'espace libre du temps l'approche à partir de la coappartenance du temps et de l'espace dans l'avoir-lieu.

Mais l'avènement ne constitue ni leur origine commune ni leur destination finale.

Il n'est pas ce qui les rassemble.

Il ne fonde pas leur coappartenance.

Il ne les dépasse pas.

Il ne les achève pas.

Il advient sans être destiné.

Et c'est peut-être précisément ici que la pensée-archipel trouve sa portée la plus profonde : elle ne constitue pas seulement une manière de décrire la pluralité des œuvres, mais une manière de reconnaître que la pensée elle-même ne saurait être séparée de l'avènement sans que celui-ci devienne un objet ou un principe.

La pensée ne se tient pas devant l'avènement comme devant une réalité qu'elle pourrait définitivement comprendre.

Elle ne possède aucun point extérieur à partir duquel elle pourrait en établir la vérité.

Elle advient elle-même, sans que cet avènement puisse être transformé en fondement.

La pensée-archipel n'est donc pas une représentation de l'avènement.

Elle appartient à son avoir-lieu, sans que cette appartenance constitue une relation entre deux réalités indépendantes.

De même, l'espace libre du temps ne décrit pas une structure qui préexisterait à ce qui advient.

Il permet de reconnaître que le temps et l'espace ne sauraient être considérés comme des contenants dans lesquels l'avènement viendrait se produire.

Leur coappartenance appartient à l'immanence de l'avoir-lieu.

Ainsi, la pensée-archipel et l'espace libre du temps ne sont pas deux conceptions qu'il faudrait finalement réunir.

Ils sont deux lieux de pensée dont la différence ne saurait être séparée de leur proximité, et dont la proximité ne saurait être transformée en identité.

Aucun ne constitue l'aboutissement de l'autre.

Aucun ne possède une position centrale.

Aucun ne peut prétendre déterminer définitivement la portée de ce qui advient.

Et leur rencontre ne constitue pas une destination qui aurait été contenue dès l'origine de la réflexion.

Elle advient sans avoir été préalablement assignée.

Il ne faut donc pas chercher à refermer l'archipel sur l'espace libre du temps, ni à faire de celui-ci la vérité ultime de l'archipel.

Il faut laisser à chacun sa singularité, sans que cette singularité devienne un isolement.

La pensée demeure ainsi sans centre et sans destination, non parce qu'elle serait condamnée à l'inachèvement, mais parce qu'aucun de ses lieux ne saurait être érigé en fondement ou en accomplissement définitif des autres.

L'espace libre du temps demeure, quant à lui, une interrogation sur l'avoir-lieu qui ne suppose aucun temps ni aucun espace préexistants.

Et l'avènement ne vient pas clore cette double interrogation.

Il ne constitue pas la réponse finale qui permettrait de réunir toutes les questions.

Il ne possède aucune vérité dernière qui pourrait être séparée de ce qui advient.

C'est pourquoi la conclusion ne peut être celle d'un système.

Elle ne peut pas davantage être celle d'une pensée qui aurait enfin découvert son fondement.

Elle peut seulement reconnaître cette proximité sans identité, cette différence sans séparation, cette continuité sans permanence et cette ouverture sans destination.

La pensée-archipel et l'espace libre du temps ne se rejoignent donc pas dans une totalité.

Ils coappartiennent sans se confondre.

Et cette coappartenance ne constitue pas leur accomplissement.

Elle ne les destine à rien.

Elle ne fonde rien.

Elle appartient à ce qui advient.

La pensée ne constitue pas un archipel parce qu'elle serait fragmentée, mais parce que sa pluralité ne réclame aucune totalité. Le temps et l'espace ne coappartiennent pas parce qu'ils seraient réunis par un principe, mais parce que leur différence ne suppose aucune séparation originaire. Et l'avènement ne vient pas fonder cette double exigence : il ne précède ni la pensée ni l'avoir-lieu comme une origine dont ils procéderaient.

Ainsi, il n'y a pas à choisir entre la pluralité des lieux de pensée et la coappartenance du temps et de l'espace. Mais il n'y a pas davantage à les réunir dans une conception supérieure.

La pensée-archipel et l'espace libre du temps demeurent deux approches singulières de ce qui advient, sans que leur singularité constitue une séparation et sans que leur proximité exige une identité.

Aucune synthèse ne vient les accomplir.

Aucun fondement ne vient les réunir.

Aucune destination ne vient déterminer leur devenir.

Et peut-être faut-il s'arrêter ici, non parce que la pensée aurait atteint son terme, mais parce qu'une conclusion n'a pas à devenir une clôture.

Ce qui a été pensé demeure présent, jusque dans sa retirance.

Ce qui se pense ne saurait être séparé de cette présence.

Ce qui peut encore être pensé n'est pas contenu à l'avance dans ce qui a eu lieu.

La pensée continue d'advenir sans que cette continuation lui soit assignée.

Et l'archipel demeure, non comme une totalité à achever, mais comme la pluralité des lieux où la pensée a lieu, sans centre, sans fondement et sans destination.

Il n'y a pas de dernier îlot qui donnerait enfin son sens à tous les autres. Il n'y a pas davantage un espace libre du temps qui constituerait leur vérité cachée. Il y a cette pluralité de lieux où la pensée advient, sans que l'avènement puisse être séparé de ce qui a lieu.

Et cette reconnaissance n'est pas un point final.

Elle est simplement un avoir-lieu de la pensée.

Tu affirmes à plusieurs reprises que la coappartenance ne saurait être comprise comme une relation, puisque celle-ci suppose une représentation extérieure de termes préalablement constitués. N'est-ce pas précisément la notion d'ajointement qui permet de dépasser cette difficulté ? Comment comprendre cet ajointement sans en faire un principe unificateur, et en quoi permet-il d'éclairer aussi bien la coappartenance du temps et de l'espace que celle des

La notion d'ajointement me paraît effectivement décisive, car elle permet de préciser une difficulté que la seule notion de coappartenance pourrait laisser subsister. Affirmer que le temps et l'espace coappartiennent, ou que les différents îlots de la pensée ne sont pas originairement séparés, ne suffit pas encore à nous délivrer de la représentation relationnelle. Nous risquons toujours de comprendre cette coappartenance comme une relation particulièrement étroite entre des réalités qui posséderaient chacune leur identité propre. Nous aurions alors simplement remplacé une relation extérieure par une relation plus intime, sans remettre véritablement en question les présupposés qui rendent possible cette représentation.

La difficulté tient à ce que la relation suppose généralement des termes que l'on peut distinguer indépendamment de leur mise en rapport. Pour penser une relation, nous commençons par identifier ce qui entre en relation. Nous considérons ensuite la manière dont ces termes se rapprochent, s'opposent, se déterminent réciproquement ou participent à une unité commune. Même lorsque la relation est dite réciproque, elle demeure généralement pensée à partir de termes préalablement constitués.

Cette représentation possède évidemment sa légitimité dans de nombreux domaines. Il serait absurde de prétendre que toute relation est illusoire ou que les relations entre les choses, les personnes ou les événements seraient dépourvues de réalité. La difficulté ne concerne pas l'existence des relations, mais leur prétention à constituer le modèle originaire à partir duquel nous pourrions comprendre la coappartenance.

Il faut donc distinguer les relations que nous pouvons établir entre des réalités déterminées et la coappartenance qui ne saurait être comprise comme une relation entre des termes préexistants.

C'est précisément cette distinction que la notion d'ajointement permet d'approfondir.

L'ajointement ne désigne pas une opération par laquelle deux réalités seraient réunies. Il ne suppose pas que les termes possèdent d'abord une existence indépendante, puis qu'une

intervention extérieure les mette en rapport. Il ne constitue pas davantage une médiation chargée de surmonter leur séparation.

L'ajointement appartient à leur distinction même.

Cette proposition doit être comprise avec précision. Elle ne signifie pas que les termes seraient identiques, ni que leur différence serait secondaire ou apparente. Elle signifie que leur distinction ne suppose pas une séparation originaire.

Nous retrouvons ici une proposition essentielle : l'unité n'est pas l'identité, la différence n'est pas la séparation et la coappartenance n'est pas la relation.

Mais l'ajointement permet de donner à cette triple distinction une portée supplémentaire. Il ne se contente pas d'affirmer que les termes coappartiennent. Il permet de comprendre pourquoi leur coappartenance ne saurait être représentée comme une relation.

La relation suppose un regard qui distingue les termes pour les mettre ensuite en rapport. Elle peut ainsi être considérée comme une représentation extérieure, non parce qu'elle serait nécessairement formulée par un observateur étranger aux choses, mais parce qu'elle présuppose la possibilité de déterminer les termes indépendamment de ce qui les ajointe.

L'ajointement, au contraire, ne vient pas après la distinction.

Il n'y a pas d'abord deux termes, puis leur ajointement.

Mais il n'y a pas davantage un ajointement préalable qui produirait ensuite leur différence.

Cette seconde précision est tout aussi importante que la première. Car si nous faisions de l'ajointement une réalité antérieure aux termes, nous lui attribuerions aussitôt une fonction fondatrice. Il deviendrait le principe à partir duquel les différences pourraient être engendrées ou expliquées.

Nous aurions alors remplacé la relation par un fondement plus originaire.

Or l'ajointement ne fonde rien.

Il ne constitue pas une réalité supplémentaire qui viendrait s'ajouter aux termes. Il ne possède aucune existence indépendante de leur distinction. Il ne représente pas une unité cachée dont les différences seraient les manifestations.

Il nomme une coappartenance qui ne peut être séparée de ce qui se distingue.

Cette conception permet de comprendre pourquoi l'ajointement ne doit pas être confondu avec la fusion.

Dans la fusion, les différences tendent à disparaître dans une unité qui les absorbe. Les termes perdent leur singularité au profit d'une identité commune.

L'ajointement ne supprime pas les différences. Il ne les rassemble pas dans une totalité indifférenciée.

Au contraire, il permet de penser leur distinction sans que celle-ci exige leur séparation.

Il ne faut donc pas choisir entre la relation de termes séparés et leur fusion dans une identité.

L'ajointement permet précisément de ne pas reconduire cette alternative.

Cette difficulté apparaît avec une particulière netteté lorsqu'on considère le temps et l'espace.

Notre représentation habituelle les distingue comme deux dimensions indépendantes. Le temps serait ce selon quoi les événements se succèdent, tandis que l'espace serait ce selon quoi ils se situent les uns par rapport aux autres. Nous cherchons ensuite à comprendre comment ces deux dimensions peuvent être articulées.

Mais cette interrogation suppose déjà leur séparation.

Elle considère le temps et l'espace comme deux réalités préalablement constituées dont il faudrait expliquer la relation.

Même lorsque nous affirmons qu'ils sont indissociables, nous risquons de conserver cette représentation. Nous pouvons penser qu'ils entretiennent une relation nécessaire, qu'ils se déterminent réciproquement ou qu'ils appartiennent à une structure commune.

Mais dans chacun de ces cas, nous risquons de maintenir la distinction de deux termes dont la relation devrait être expliquée.

L'ajointement permet de déplacer la difficulté.

Le temps et l'espace ne sont pas d'abord deux dimensions indépendantes qui entreraient ensuite en relation. Leur distinction appartient à leur ajointement même.

Cela ne signifie pas que le temps serait de l'espace, ni que l'espace serait du temps. Leur différence demeure irréductible.

Mais cette différence ne constitue pas une séparation.

Il ne s'agit donc pas de rechercher ce qui pourrait les réunir, puisqu'une telle recherche supposerait précisément qu'ils auraient d'abord été séparés.

Il faut reconnaître que leur distinction ne peut être pensée indépendamment de leur coappartenance.

L'ajointement n'est pas ce qui les relie. Il nomme cette impossibilité de les considérer comme originairement séparés.

Cette proposition permet également de comprendre pourquoi l'espace libre du temps ne doit pas être considéré comme une troisième dimension qui réunirait le temps et l'espace.

Si nous faisions de cet espace libre une réalité commune dans laquelle le temps et l'espace viendraient s'ajointer, nous réintroduirions un contenant préalable. Nous aurions simplement déplacé le problème.

L'espace libre du temps ne constitue pas le lieu où s'effectuerait leur rencontre.

Il ne précède pas leur distinction.

Il permet de penser leur ajointement sans faire appel à une réalité extérieure qui en assurerait l'unité.

Il faut cependant éviter de dire que l'ajointement produit le temps et l'espace. Une telle formulation lui attribuerait une fonction causale ou fondatrice.

Le temps et l'espace ne résultent pas d'une opération préalable d'ajointement.

Leur distinction se déploie dans leur ajointement même, sans qu'il soit possible de séparer l'un de l'autre.

Cette conception rejoint directement la notion d'avoir-lieu.

Ce qui advient ne vient pas simplement prendre place dans un espace préexistant et à un moment déterminé d'un temps indépendant. L'avoir-lieu ne suppose pas la rencontre d'un événement, d'un temps et d'un emplacement qui auraient chacun leur existence propre.

Il ne constitue pas davantage une opération qui produirait ces différentes déterminations.

Il nomme l'advenue sans que celle-ci puisse être rapportée à des contenants préalables.

L'ajointement permet de comprendre pourquoi cette advenue ne doit pas être représentée comme une relation entre l'événement et les dimensions dans lesquelles il se produirait.

Il ne s'agit pas de réunir ce qui advient, le temps et le lieu.

Il s'agit de reconnaître que leur distinction ne suppose aucune séparation originaire.

Mais il faut immédiatement préciser que l'ajointement ne constitue pas le fondement de l'avoir-lieu.

Il ne représente pas une structure ontologique préalable qui rendrait possible l'avènement.

Une telle interprétation ferait de lui une condition plus originaire que ce qui advient.

Or l'avènement n'est pas fondant.

L'ajointement ne saurait donc devenir le principe à partir duquel l'avènement serait expliqué.

Il appartient à l'immanence de ce qui advient, sans pouvoir être séparé de cette advenue.

Cette précision permet de comprendre pourquoi l'ajointement ne doit pas être considéré comme une notion destinée à remplacer toutes les relations.

Il ne constitue pas une théorie générale qui permettrait d'expliquer l'ensemble des rapports entre les choses.

Il ne signifie pas que toute distinction serait nécessairement ajointée à toute autre.

Une telle conception transformerait l'ajointement en une loi universelle de l'être, ce qui reviendrait à lui attribuer une fonction fondatrice.

L'ajointement intervient précisément lorsque la représentation relationnelle devient inadéquate parce qu'elle présuppose une séparation qu'il s'agit de ne pas introduire.

Il ne supprime pas les relations effectives.

Il interdit seulement de faire de la relation le modèle originaire de la coappartenance.

Cette distinction permet également d'éclairer la porrection.

Nous avons reconnu que le passé, le présent et le futur ne constituent pas trois régions temporelles indépendantes. Ils se distinguent dans leur coappartenance même, chacun se nourrissant des deux autres.

Mais cette formulation pourrait encore être comprise comme une relation réciproque entre trois dimensions préalablement constituées.

Nous pourrions imaginer que le passé exerce une influence sur le présent, que le présent transforme la portée du passé et que le futur ouvre des possibilités nouvelles.

Une telle représentation demeure insuffisante si elle suppose que les trois dimensions existent d'abord séparément.

La porrection ne désigne pas une circulation entre trois régions du temps.

Elle ne constitue pas un échange entre le passé, le présent et le futur.

Elle signifie que leur distinction ne saurait être pensée indépendamment de leur coappartenance.

L'ajointement permet de préciser cette difficulté.

Le passé, le présent et le futur ne sont pas trois termes qu'une relation viendrait réunir. Leur distinction appartient à leur ajointement même.

Mais cet ajointement ne constitue pas une quatrième dimension temporelle qui les contiendrait.

Il ne représente pas davantage une structure préalable dont ils seraient issus.

Il permet de comprendre que leur différence ne suppose aucune séparation originaire.

C'est pourquoi la porrection exclut aussi bien la séparation que la simple succession.

La succession chronologique des événements demeure incontestable. Ce qui a eu lieu ne peut être défait. Une pensée formulée hier n'a pas été formulée aujourd'hui. Un événement accompli possède son irréversibilité.

Mais cette succession ne constitue pas la détermination originaire du temps.

La porrection permet de reconnaître que le passé demeure présent jusque dans sa retirance, sans que cette présence suppose une relation entre deux régions temporelles séparées.

L'ajointement précise pourquoi cette coappartenance ne doit pas être comprise comme une influence exercée par le passé sur le présent.

Il ne s'agit pas de faire revenir le passé dans le présent.

Le passé ne se trouve pas d'abord dans une région extérieure dont il faudrait expliquer la participation à ce qui advient.

Il demeure présent jusque dans sa retirance, sans que cette présence abolisse l'irréversibilité de ce qui a eu lieu.

Cette distinction permet également de comprendre pourquoi le futur peut participer à la présence du passé sans que cette participation constitue une action rétroactive.

Dire que le futur mord dans la présence du passé ne signifie pas qu'un événement futur exercerait une causalité sur un événement accompli.

Il s'agit de reconnaître que la présence du passé ne saurait être définitivement séparée de ce qui peut encore advenir.

L'ajointement permet précisément de ne pas représenter cette participation comme une relation entre deux réalités temporelles indépendantes.

Le futur ne vient pas agir sur le passé depuis une région extérieure.

Leur distinction appartient à leur coappartenance même.

Cette précision possède une importance particulière pour la pensée-archipel.

Nous avons constamment affirmé que les différents îlots de la pensée ne constituent pas des œuvres isolées qu'il faudrait ensuite réunir dans un système.

Mais nous avons également reconnu que leur pluralité ne doit pas être dissoute dans une unité supérieure.

La pensée-archipel se situe donc devant une difficulté analogue à celle que nous avons rencontrée à propos du temps et de l'espace.

Si les îlots sont considérés comme des réalités indépendantes, leur continuité doit être expliquée par les relations qui les unissent.

Nous pouvons alors rechercher des influences, des prolongements, des contradictions ou des transformations conceptuelles.

Ces relations peuvent être historiquement pertinentes.

Mais elles ne suffisent pas à comprendre la continuité de la pensée.

Elles supposent que les œuvres constituent d'abord des unités séparées, dont il faudrait ensuite établir la cohérence.

Or la pensée-archipel ne repose pas sur cette séparation originaire.

Les îlots demeurent singuliers sans être isolés.

Leur coappartenance ne constitue pas une relation qui viendrait les réunir.

L'ajointement permet de comprendre cette possibilité.

Chaque îlot possède son avoir-lieu propre, mais cette singularité ne suppose pas une séparation préalable à l'égard des autres.

Les œuvres ne sont pas d'abord des fragments indépendants dont la réunion produirait la continuité de la pensée.

Leur distinction appartient à leur ajointement même.

Il faut cependant éviter de considérer que l'ajointement constituerait une unité cachée sous la pluralité des œuvres.

Une telle interprétation ferait de lui le fondement de l'archipel.

Nous retrouverions alors l'image d'un continent invisible dont les îlots seraient les parties émergées.

Or la pensée-archipel ne possède aucun continent caché.

L'ajointement ne constitue pas une substance commune qui assurerait l'unité des œuvres.

Il ne représente pas davantage un principe qui déterminerait leur place dans un ensemble.

Il ne les rassemble pas.

Il permet de comprendre pourquoi leur singularité n'exige aucune séparation originaire.

Cette distinction est essentielle pour ne pas transformer la pensée-archipel en un système dissimulé.

Si l'ajointement constituait un principe unificateur, les œuvres recevraient leur signification de leur participation à une unité supérieure.

Leur pluralité deviendrait secondaire par rapport à ce qui les réunit.

Mais l'ajointement ne possède aucune fonction de cet ordre.

Il n'explique pas la singularité des îlots à partir d'une totalité.

Il ne permet pas davantage de déduire une œuvre des autres.

Chaque œuvre demeure irréductiblement singulière.

Une pensée nouvelle peut ouvrir des interrogations qui n'étaient pas contenues dans les œuvres anciennes. Elle peut abandonner certaines propositions, reconnaître leurs insuffisances ou développer des orientations différentes.

Mais cette différence ne signifie pas que la continuité de la pensée serait rompue.

L'ajointement permet de comprendre pourquoi la transformation n'exige pas la séparation.

Il ne garantit cependant aucune cohérence systématique.

Deux œuvres peuvent contenir des propositions contradictoires. Une pensée ancienne peut être reconnue comme erronée. Une orientation peut être abandonnée.

L'ajointement ne supprime pas ces différences.

Il ne constitue pas une synthèse capable de réconcilier toutes les contradictions.

Il permet seulement de ne pas identifier la différence à une séparation originaire.

Cette précision rejoint directement la question de la fidélité de la pensée à elle-même.

Nous avons reconnu qu'une pensée peut demeurer fidèle à elle-même tout en se transformant profondément.

Mais cette fidélité ne repose pas sur la permanence d'une identité.

Elle ne constitue pas davantage le résultat d'une relation entre les pensées anciennes et les pensées nouvelles.

La continuité de la pensée appartient à leur coappartenance, sans qu'il soit nécessaire de supposer un principe qui assurerait leur unité.

L'ajointement permet de préciser cette continuité.

Les pensées anciennes et les pensées nouvelles ne sont pas d'abord des réalités séparées qu'une mémoire, une influence ou une doctrine commune viendrait réunir.

Leur distinction appartient à leur ajointement même, sans que celui-ci abolisse leur singularité.

Il faut toutefois reconnaître que cette formulation possède une difficulté particulière.

Parler d'ajointement pourrait laisser entendre qu'il existe une opération par laquelle les pensées se rejoignent.

Le mot lui-même semble évoquer l'action d'ajointer, de disposer ensemble des éléments distincts.

Mais cette suggestion ne doit pas commander la compréhension philosophique de la notion.

L'ajointement ne désigne pas l'assemblage de parties préexistantes.

Il ne constitue pas une opération qui ferait passer de la séparation à l'unité.

Il ne possède aucune antériorité par rapport aux termes qui se distinguent.

Il appartient à leur distinction même.

Cette précision permet de comprendre pourquoi l'ajointement ne doit pas être confondu avec une médiation dialectique.

Dans une représentation dialectique, la différence ou l'opposition peut être comprise comme un moment destiné à être surmonté dans une unité supérieure.

La contradiction participe alors à un mouvement dont la synthèse constitue l'accomplissement.

L'ajointement ne suppose aucun dépassement de cet ordre.

Il ne transforme pas les différences en moments nécessaires d'une totalité.

Il ne possède aucune destination qui commanderait leur réconciliation.

La différence demeure différence, sans être destinée à disparaître dans une identité supérieure.

L'ajointement ne résout donc pas le problème de la relation en produisant une synthèse plus originaire.

Il le déplace en montrant que la représentation relationnelle présuppose une séparation qui n'a pas à être posée.

Cette distinction possède également une portée pour la notion de lieu.

Nous avons reconnu que le lieu ne constitue pas un emplacement préalable dans lequel un événement viendrait se produire.

Le lieu appartient à l'avoir-lieu.

Mais cette proposition pourrait encore être comprise comme l'affirmation d'une relation particulièrement intime entre l'événement et le lieu.

Nous pourrions considérer qu'ils se déterminent réciproquement, que l'événement donne au lieu sa singularité et que le lieu donne à l'événement sa présence.

Une telle conception demeure insuffisante si elle suppose que l'événement et le lieu constituent deux réalités indépendantes.

L'ajointement permet de comprendre pourquoi leur coappartenance ne doit pas être représentée comme une relation.

L'événement ne vient pas simplement occuper un lieu.

Le lieu ne constitue pas davantage une réalité qui serait produite par l'événement comme son résultat.

L'avoir-lieu ne suppose pas leur séparation.

Mais il ne constitue pas non plus une unité indifférenciée qui abolirait leur distinction.

Il faut reconnaître leur coappartenance sans faire de celle-ci une relation entre des termes préexistants.

Cette difficulté permet de revenir à la formule de Mallarmé : « Rien n'aura eu lieu que le lieu. »

Nous avons reconnu qu'elle ne devait pas être comprise comme l'affirmation selon laquelle le lieu serait plus fondamental que l'événement.

Elle invite plutôt à interroger ce qui, dans l'avoir-eu-lieu, ne saurait être réduit à l'accomplissement irréversible de l'événement.

L'ajointement permet de préciser cette distinction.

Le lieu et l'événement ne constituent pas deux réalités indépendantes dont il faudrait expliquer la relation.

Leur distinction appartient à l'avoir-lieu, sans que l'un puisse être considéré comme le fondement de l'autre.

L'événement possède son irréversibilité.

Ce qui a eu lieu ne peut être défait.

Mais la présence du lieu ne saurait être définitivement réduite à cet accomplissement.

Elle demeure susceptible d'être traversée par ce qui advient, sans que cette possibilité constitue une modification rétroactive de l'événement.

L'ajointement permet ainsi de comprendre pourquoi l'irréversibilité et l'ouverture de la présence ne constituent pas deux propriétés opposées qu'il faudrait réconcilier.

Elles ne se rapportent pas à deux réalités préalablement séparées.

Elles appartiennent à la singularité de l'avoir-lieu, sans que leur distinction puisse être transformée en une opposition originaire.

Cette conception rejoint également la retirance.

La retirance ne désigne pas une absence qui viendrait succéder à une présence.

Elle ne constitue pas une région cachée dans laquelle les choses disparues seraient conservées.

Elle permet de comprendre que la présence ne se réduit pas à la manifestation actuelle.

Mais nous risquons encore de représenter la présence et la retirance comme deux déterminations distinctes entre lesquelles il faudrait établir une relation.

La présence serait ce qui se manifeste, tandis que la retirance désignerait ce qui demeure soustrait à cette manifestation.

L'ajointement permet de dépasser cette opposition.

La retirance ne vient pas s'ajouter à la présence comme une propriété extérieure.

Elle ne constitue pas davantage son contraire.

Elle appartient à la présence même, sans que cette appartenance puisse être comprise comme une relation entre deux réalités indépendantes.

Il ne s'agit donc pas de réunir la présence et l'absence dans une totalité supérieure.

Il s'agit de reconnaître que la présence ne saurait être épuisée par la manifestation actuelle, sans que ce retrait implique une séparation.

Cette précision possède une importance particulière lorsqu'on considère la présence du passé.

Ce qui a été pensé demeure présent jusque dans sa retirance.

Mais cette présence ne signifie pas que les pensées anciennes seraient conservées dans une région invisible dont elles pourraient éventuellement revenir.

Elle ne suppose aucune réserve de contenus cachés.

Elle ne constitue pas davantage une relation entre le passé et le présent.

La retirance appartient à la présence du passé, sans que cette présence puisse être séparée de ce qui advient.

L'ajointement permet ainsi de reconnaître une continuité qui ne repose ni sur la conservation ni sur la succession.

Cette continuité ne constitue pas une identité permanente.

Elle ne résulte pas davantage d'une relation entre des événements temporels indépendants.

Elle appartient à leur coappartenance différenciante.

Il faut cependant revenir à la question initiale : l'ajointement résout-il véritablement le problème de la relation ?

La réponse exige une dernière précision.

Si l'on entend par résolution la découverte d'un concept capable d'expliquer comment des réalités séparées peuvent être réunies, alors l'ajointement ne résout rien.

Il ne fournit aucun mécanisme de réunion.

Il ne constitue pas une médiation plus fondamentale.

Il ne représente pas une structure qui permettrait de produire l'unité à partir de la pluralité.

Mais si l'on entend par résolution la possibilité de reconnaître que la difficulté provient de la représentation relationnelle elle-même, alors l'ajointement possède une portée décisive.

Il permet de comprendre que la coappartenance ne doit pas être pensée comme une relation entre des termes préexistants.

Il ne résout pas le problème en trouvant ce qui relie.

Il permet de reconnaître que la recherche d'un lien repose sur une séparation préalablement supposée.

Cette distinction est essentielle.

Lorsque nous cherchons ce qui relie le temps et l'espace, nous avons déjà présupposé leur indépendance.

Lorsque nous cherchons ce qui réunit les îlots de la pensée, nous avons déjà supposé leur isolement.

Lorsque nous cherchons ce qui relie le passé au présent, nous avons déjà considéré qu'ils appartenaient à deux régions temporelles séparées.

Lorsque nous cherchons ce qui unit l'événement au lieu, nous avons déjà distingué deux réalités dont il faudrait expliquer la rencontre.

L'ajointement ne fournit pas une réponse nouvelle à ces questions.

Il permet de reconnaître que leur formulation présuppose précisément ce qu'il convient d'interroger.

Il ne s'agit donc pas de découvrir une relation plus originaire.

Il s'agit de ne plus faire de la relation le modèle de la coappartenance.

Mais cette exigence ne doit pas devenir un principe universel qui interdirait toute représentation relationnelle.

Les relations demeurent possibles et nécessaires lorsqu'il s'agit de décrire des réalités déterminées.

Une œuvre peut exercer une influence sur une autre. Deux événements peuvent entretenir une relation causale. Des objets peuvent être situés les uns par rapport aux autres.

L'ajointement ne supprime pas ces relations.

Il interdit seulement de les projeter sur la coappartenance originaire, comme si celle-ci devait être expliquée à partir de termes préalablement séparés.

Cette distinction permet également d'éviter de faire de l'ajointement une nouvelle ontologie fondamentale.

L'ajointement n'est pas une réalité cachée derrière les relations.

Il ne constitue pas un ordre plus profond dont les relations seraient les manifestations secondaires.

Il ne possède aucune antériorité ontologique qui lui permettrait de fonder ce qui advient.

Il appartient à l'immanence de l'avènement, sans que l'avènement lui-même puisse être transformé en fondement.

Il faut donc résister à la tentation de faire de l'ajointement le concept ultime de la pensée.

Une telle conclusion serait particulièrement problématique dans le cadre de la pensée-archipel.

Si l'ajointement devenait le principe qui explique toutes les coappartenances, il occuperait aussitôt une position centrale.

Il constituerait le fondement commun des différents îlots.

La pensée-archipel deviendrait alors un système organisé autour d'une notion fondamentale.

Or l'ajointement ne doit pas être érigé en centre.

Il permet précisément de comprendre pourquoi la pluralité des îlots ne réclame aucun centre.

Il ne constitue pas ce qui les rassemble.

Il nomme leur coappartenance sans que celle-ci suppose leur séparation originaire.

Cette distinction permet de revenir à la proximité entre la pensée-archipel et l'espace libre du temps.

Dans les deux cas, la représentation relationnelle se révèle insuffisante.

Le temps et l'espace ne sont pas deux dimensions indépendantes dont il faudrait expliquer l'unité.

Les îlots de la pensée ne sont pas des œuvres isolées dont il faudrait établir la continuité.

Mais cette insuffisance ne conduit pas à rechercher un principe plus fondamental.

Elle invite à reconnaître que la distinction ne suppose pas la séparation.

L'ajointement permet précisément de nommer cette possibilité.

Il ne constitue pas une synthèse entre la pensée-archipel et l'espace libre du temps.

Il ne représente pas davantage leur vérité commune.

Il permet de comprendre pourquoi leur proximité ne doit pas être représentée comme une relation entre deux conceptions indépendantes.

Elles ne sont pas d'abord deux doctrines séparées dont il faudrait découvrir le lien.

Leur différence ne saurait être isolée de leur coappartenance, sans que celle-ci exige leur identité.

Mais il serait également erroné de prétendre qu'elles constitueraient deux manifestations d'une même essence.

L'ajointement ne supprime pas leur singularité.

Il ne les rassemble pas dans une totalité supérieure.

Il permet seulement de ne pas faire de leur différence une séparation originaire.

C'est pourquoi la pensée-archipel et l'espace libre du temps peuvent demeurer deux lieux singuliers de pensée sans que leur proximité exige un principe unificateur.

Cette reconnaissance ne constitue pas une conclusion systématique.

Elle ne permet pas de déduire toutes les déterminations de l'une à partir de l'autre.

Elle ne fait pas davantage de l'avènement une réalité commune qui leur préexisterait.

Elle permet de reconnaître leur coappartenance sans la transformer en relation.

Il faut alors comprendre que l'ajointement ne représente pas une solution extérieure apportée à une difficulté déjà constituée.

Il appartient au déplacement même de cette difficulté.

La représentation relationnelle cherche à expliquer comment des termes séparés peuvent être réunis.

L'ajointement permet de reconnaître que leur distinction n'exige pas cette séparation.

Il ne répond donc pas à la question de savoir ce qui les relie.

Il montre pourquoi cette question n'a pas nécessairement à être posée.

Cette distinction possède une portée philosophique considérable, car elle modifie la manière même dont nous interrogeons la pluralité, la continuité et la différence.

Nous n'avons plus à rechercher une unité qui viendrait surmonter la séparation.

Nous n'avons pas davantage à supprimer les différences pour préserver la continuité.

Nous pouvons reconnaître une coappartenance qui ne repose ni sur l'identité ni sur la relation.

Mais cette reconnaissance ne doit pas devenir une doctrine générale de l'unité.

Elle demeure attentive à la singularité de ce qui advient.

L'ajointement n'est pas une puissance qui réunirait les différences.

Il ne constitue pas un principe qui garantirait leur continuité.

Il ne possède aucune destination qui commanderait leur accomplissement dans une totalité.

Il appartient à leur distinction même, sans pouvoir être séparé de ce qui advient.

En définitive, l'ajointement permet de préciser le refus de la relation qui traverse la pensée-archipel et l'espace libre du temps.

Ce refus ne signifie pas que les relations seraient illusoires ou qu'il faudrait renoncer à toute pensée des rapports.

Il signifie que la relation ne saurait constituer le modèle originaire de la coappartenance.

La relation suppose des termes dont la séparation est déjà présupposée.

L'ajointement ne vient pas réunir ces termes.

Il permet de comprendre que leur distinction ne suppose aucune séparation préalable.

Il ne constitue donc ni un lien, ni une médiation, ni un fondement.

Il ne produit pas l'unité.

Il n'abolit pas la différence.

Il ne réconcilie pas des oppositions dans une synthèse supérieure.

Il nomme cette coappartenance dans laquelle la différence ne se déploie pas à partir d'une séparation.

La pensée-archipel permet de reconnaître cette possibilité dans la pluralité des lieux de pensée.

L'espace libre du temps permet de l'approcher dans la coappartenance du temps et de l'espace.

La porrection permet de la comprendre dans la distinction du passé, du présent et du futur.

La retirance permet de reconnaître que la présence ne saurait être séparée de ce qui ne se manifeste pas actuellement.

Mais aucune de ces approches ne constitue une application d'un principe général appelé ajointement.

L'ajointement ne possède aucune priorité qui lui permettrait de les fonder.

Il ne représente pas leur vérité ultime.

Il ne constitue pas un centre autour duquel elles pourraient être réunies.

Il appartient à leur interrogation même, sans que cette appartenance puisse être transformée en relation.

Ainsi, la pensée-archipel ne trouve pas dans l'ajointement un principe qui garantirait son unité.

Elle trouve plutôt la possibilité de ne plus rechercher cette unité sous la forme d'une relation entre des œuvres préalablement séparées.

De même, l'espace libre du temps ne trouve pas dans l'ajointement une structure qui réunirait le temps et l'espace.

Il permet de comprendre pourquoi leur distinction ne suppose aucune séparation originaire.

C'est pourquoi l'ajointement ne doit pas être considéré comme une réponse qui viendrait clore la réflexion.

Il ne constitue pas le dernier concept d'une pensée qui aurait enfin découvert son fondement.

Il permet plutôt de reconnaître que certaines difficultés naissent de la manière dont nous les représentons.

Lorsque nous demandons ce qui relie, nous avons peut-être déjà séparé ce dont nous cherchons le lien.

Lorsque nous demandons ce qui réunit, nous avons peut-être déjà supposé une dispersion originaire.

Et lorsque nous cherchons un principe d'unité, nous avons peut-être déjà transformé la différence en séparation.

L'ajointement permet de ne pas reconduire ces présupposés.

Il ne constitue pas une relation plus profonde.

Il ne désigne pas une unité préalable.

Il ne supprime pas les différences.

Il permet de comprendre que les différences ne réclament pas nécessairement d'être reliées pour coappartenir.

L'ajointement ne résout donc pas le problème de la relation en découvrant un lien plus originaire. Il le résout en montrant que la coappartenance n'a pas à être pensée comme une relation, puisque la distinction de ce qui coappartient ne suppose aucune séparation préalable.

Cette proposition permet de comprendre pourquoi l'ajointement ne doit pas être érigé en fondement.

Il n'est pas ce qui fait coappartenir.

Il nomme la coappartenance sans la transformer en relation.

Et c'est précisément en ce sens qu'il éclaire aussi bien l'espace libre du temps que la pensée-archipel : le temps et l'espace n'ont pas à être réunis, pas davantage que les îlots de la pensée n'ont à être rassemblés dans une totalité.

Leur distinction ne constitue pas une séparation qu'il faudrait surmonter.

Leur coappartenance ne constitue pas une relation qu'il faudrait expliquer.

L'ajointement ne vient pas entre eux.

Il ne vient pas avant eux.

Il ne vient pas après eux.

Il appartient à leur distinction même, sans que cette appartenance puisse être isolée comme un principe.

Ainsi, l'ajointement ne fonde pas la coappartenance. Il ne l'organise pas. Il ne la garantit pas.

Il permet seulement de la penser sans la soumettre à une représentation extérieure.

Et cette possibilité ne constitue pas l'accomplissement définitif de la pensée.

Elle appartient à son avènement, sans fondement et sans destination.