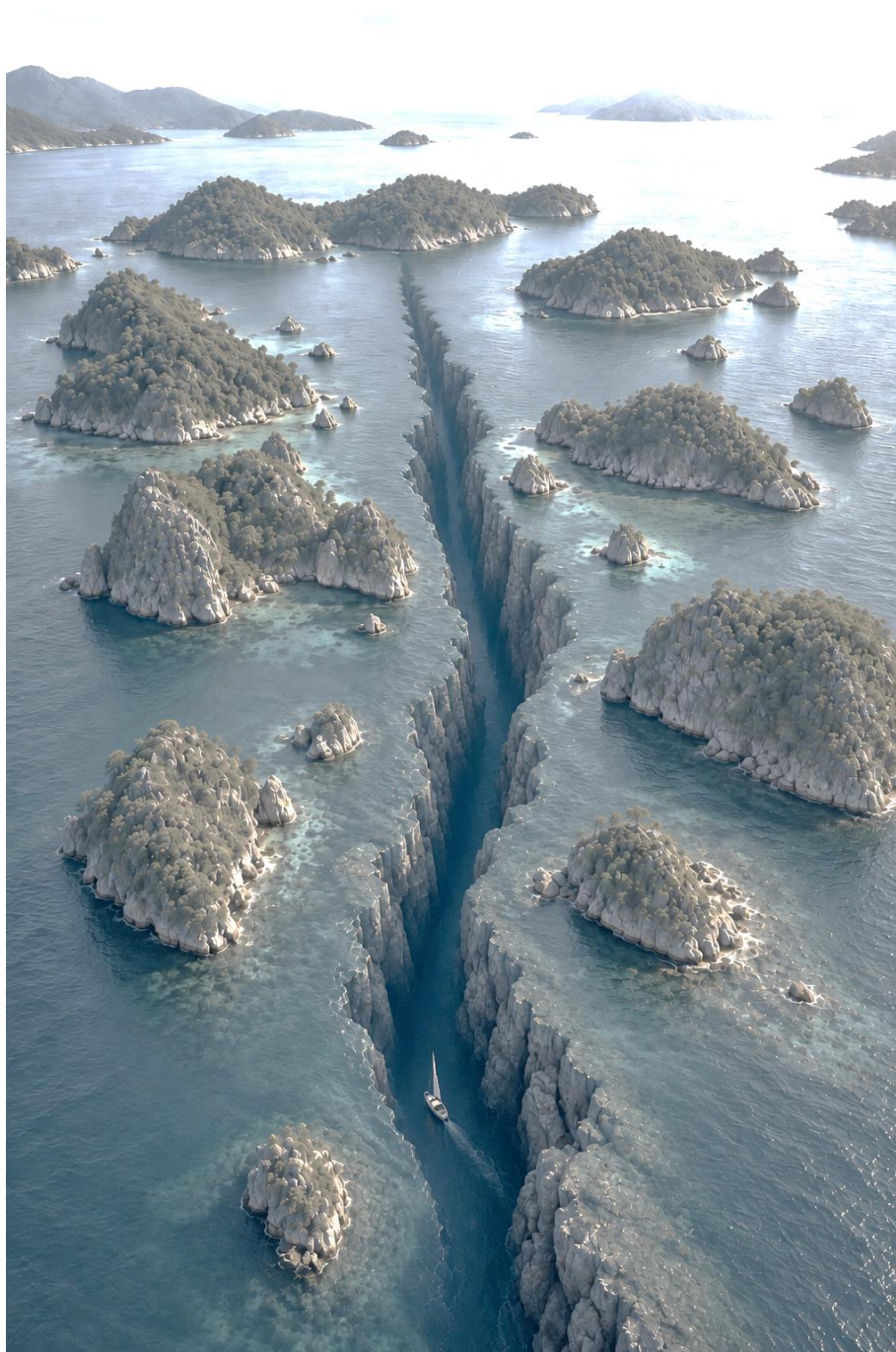


Denis CLARINVAL

LA PENSEE-ARCHIPEL



AVANT-PROPOS

Le présent entretien ne prétend ni proposer une synthèse générale des ouvrages qui l'ont précédé, ni reconstruire après coup l'itinéraire qu'ils auraient suivi. Une telle entreprise supposerait qu'il existe, derrière leur succession, un parcours dont le terme permettrait enfin de comprendre le commencement. Elle transformerait ce qui fut une traversée en itinéraire, les hésitations en étapes, les déplacements en progrès et les tensions en difficultés provisoires qu'une pensée ultérieure aurait finalement résolues. Rien ne serait plus étranger au mouvement que cet entretien voudrait rendre sensible.

Son intention est à la fois plus modeste et plus précise. Plusieurs notions se sont développées dans les ouvrages les plus récents, parfois longuement, parfois au détour d'une question qui en appelait une autre : la pensée traversante, l'effondrement du langage, la polyphonie, l'habitation poétique, l'Ouvert, la faille, le lieu, l'avoir-lieu, la porrection, la coappartenance du temps et de l'espace, l'avènement, le destinement sans destination. Certaines prolongent des interrogations anciennes ; d'autres les déplacent au point que les mots autrefois employés ne suffisent plus tout à fait à les accueillir. D'autres encore demeurent volontairement instables, parce que les fixer dans une définition reviendrait à leur retirer précisément ce qu'elles ont permis d'ouvrir.

Cet entretien voudrait éclairer quelques-unes de ces notions. Éclairer ne signifie pourtant ni définir une fois pour toutes, ni ordonner en système. Il s'agit plutôt de revenir vers elles depuis le lieu où la pensée se tient aujourd'hui, de préciser les problèmes auxquels elles répondent, de montrer les déplacements qu'elles ont rendus possibles et, surtout, de laisser apparaître les questions qu'elles maintiennent ouvertes. Le lecteur ne trouvera donc pas ici le lexique

définitif d'une œuvre ni le commentaire autorisé qui en fixerait le sens. Une notion n'est jamais entièrement séparable du mouvement dans lequel elle est apparue. L'arracher à ce mouvement pour lui assigner une signification stable risquerait de transformer un lieu de passage en position acquise.

C'est pourquoi l'image de l'archipel s'est imposée dès les premières pages de cet entretien. Parler d'une pensée-archipel ne revient pas à revendiquer la fragmentation ou à juxtaposer des livres qui n'auraient entre eux aucun rapport. Chaque ouvrage peut être regardé comme un îlot possédant son relief propre, son climat, ses chemins, parfois même sa langue. On y prend terre, on y séjourne, certaines questions y deviennent habitables. Mais aucune de ces terres ne constitue le continent auquel toutes les autres auraient secrètement appartenu. Aucun livre ne contient la carte des suivants, pas davantage que les derniers ouvrages ne détiennent la vérité rétrospective des premiers.

Entre les îlots, pourtant, il y a la mer. Le tragique, l'inachèvement, l'effondrement, la mort, la perte, la non-coïncidence en soulèvent continuellement les vagues. Ces questions reviennent, mais leur retour n'est jamais une simple répétition. Elles sont reprises depuis d'autres rives, traversées par d'autres expériences, exposées à d'autres tensions. Leur permanence ne garantit donc aucune identité doctrinale. Elle témoigne plutôt d'une fidélité à ce qui, d'un livre à l'autre, continue de résister à la clôture.

Sous cette mer court une faille. Il serait pourtant dangereux d'en faire le principe caché qui expliquerait l'ensemble du parcours. La faille n'est ni un fond ni une origine. Elle n'est surtout pas une boussole. Elle n'indique aucune direction et ne contient aucune destination secrète. Elle empêche seulement qu'une terre momentanément habitable puisse être prise trop longtemps pour le continent définitif. Lorsqu'une notion rencontre sa limite, lorsqu'une question ne peut plus être posée exactement depuis le lieu qui l'avait rendue possible,

lorsqu'une tension devient perceptible, quelque chose peut imposer de reprendre la mer. Mais rien ne garantit alors la terre qui sera rencontrée.

Le déplacement occupe pour cette raison une place essentielle dans les pages qui suivent. Il doit être distingué du dépassement. Une pensée nouvelle n'abolit pas nécessairement celle qui la précède ; un livre ultérieur ne corrige pas un livre ancien comme une connaissance plus achevée rectifierait une connaissance encore imparfaite. Il arrive plutôt qu'un déplacement permette d'apercevoir autrement un territoire déjà traversé. Certains reliefs deviennent visibles ; certaines proximités apparaissent ; des tensions qui n'avaient pas été perçues se révèlent. L'ancien îlot demeure cependant ce qu'il fut. Il ne devient pas rétrospectivement une simple préparation de celui qui lui succède.

Cette précaution est particulièrement importante pour les notions les plus récemment élaborées. Il serait facile, par exemple, de relire tout ce qui précède à partir de l'avoir-lieu, de la porrection ou de la coappartenance du temps et de l'espace, comme si ces notions constituaient enfin le vocabulaire adéquat de ce que les livres antérieurs auraient obscurément cherché à dire. Ce serait leur attribuer une fonction qu'elles ne peuvent revendiquer. Elles appartiennent à un lieu actuel de la traversée. Elles permettent aujourd'hui de poser certaines questions autrement. Rien n'autorise à en faire la destination vers laquelle les interrogations anciennes se seraient secrètement dirigées.

Il en va de même de la pensée-archipel elle-même. Elle ne doit surtout pas devenir la théorie générale capable d'ordonner rétrospectivement l'ensemble. L'image serait alors victime de sa propre réussite : l'archipel deviendrait continent et la représentation destinée à préserver la traversée finirait par lui fournir une carte. La pensée-archipel n'est donc qu'une manière, aujourd'hui féconde, de rendre perceptible une continuité qui ne repose ni sur l'identité ni sur

la progression. Elle devra pouvoir être abandonnée ou déplacée à son tour si elle devient incapable d'accueillir ce qui advient.

Le choix du dialogue répond à cette exigence. Il ne s'agit pas seulement d'une commodité d'exposition permettant d'alterner questions et réponses. Le dialogue appartient à la pensée elle-même. Une question véritable ne réclame pas seulement une réponse ; elle peut déplacer celui auquel elle est adressée, mais aussi celui qui la pose. Une réponse peut à son tour révéler que la question était insuffisante, qu'elle présupposait ce qu'elle prétendait interroger ou qu'elle était posée depuis un lieu devenu trop étroit. La pensée n'avance alors ni par accumulation ni par résolution successive de problèmes. Elle se transforme parce que le lieu même du questionnement se transforme.

Une phrase de Heidegger, souvent citée dans ces pages, donne à cette expérience une formulation particulièrement simple : « Nous ne parvenons jamais à des pensées. Elles viennent à nous. » Il ne s'agit pas de conférer à la pensée une origine mystérieuse ni de substituer l'inspiration au travail. Penser exige au contraire lecture, patience, attention, reprise, confrontation. Mais aucun de ces gestes ne permet de programmer ce qui adviendra. Une pensée véritable possède cette capacité singulière de déplacer celui qui croyait seulement la chercher. Elle ne se contente pas de fournir une réponse nouvelle ; il arrive qu'elle transforme la question elle-même.

C'est également pourquoi le dialogue ne peut être conçu comme l'affrontement de deux positions. Heidegger écrivait encore que l'heure du dialogue vient lorsque la méditation en commun « n'accuse pas les oppositions » et ne « tolère [pas] les approbations accommodantes », tandis que « la pensée demeure exposée au vent de la chose ». Ces mots indiquent une exigence décisive. Dialoguer ne consiste ni à maintenir les divergences par principe, ni à rechercher un accord de complaisance, ni à produire une synthèse qui réconcilierait les

positions en présence. Les interlocuteurs consentent plutôt à une exposition commune. Ils acceptent que la chose dont ils parlent puisse déplacer leurs propres questions.

Le séminaire consacré à Héraclite par Eugen Fink et Martin Heidegger en 1966-1967 en offre une illustration particulièrement éclairante. Leurs échanges montrent combien deux pensées peuvent demeurer proches tout en résistant au déplacement proposé par l'autre. Les interrogations de Heidegger sur le temps, notamment lorsqu'il demande où est le temps ou ce qu'apporte le temps, rencontrent chez Fink une interprétation fortement cosmologique. La reconnaissance d'un temps subjectif à côté du temps cosmologique ne suffit pas nécessairement à déplacer le problème : elle peut maintenir l'alternative entre monde et sujet là où la question cherche précisément à atteindre le lieu depuis lequel cette alternative devient elle-même problématique.

Les retours de Fink à *Être et Temps* rendent cette difficulté plus sensible encore. Ils obligent à demander si la temporalité du Dasein peut demeurer le lieu définitif depuis lequel la question du temps doit être posée, sans pour autant réduire l'ouvrage de 1927 à une anthropologie que le dernier Heidegger aurait simplement abandonnée. Ce détour par le séminaire n'a donc pas pour fonction d'ouvrir ici un commentaire de Heidegger. Il permet seulement de rendre concrète une expérience qui traverse cet entretien : une pensée peut être moins transformée par une réponse nouvelle que par le déplacement du lieu depuis lequel sa question était posée.

C'est précisément à partir de là que la notion de lieu prend une importance qui excède la métaphore. Le lieu n'est plus seulement la position intellectuelle depuis laquelle une question est formulée. Il conduit vers l'avoir-lieu lui-même. Une chose n'est pas simplement déposée dans un espace qui l'attendrait. Le pont ne se contente pas d'occuper l'intervalle entre deux rives : il fait apparaître les rives autrement, rassemble des chemins, ouvre un passage. La porte

vers laquelle on marche agit déjà dans la marche avant même d'être atteinte. Le lieu commence ainsi à mettre en question la représentation d'un espace homogène et préalable dans lequel les choses viendraient prendre position.

Le temps rencontre alors nécessairement l'espace. Ce qui vient ne vient jamais dans un temps abstrait auquel un espace tout aussi abstrait viendrait ensuite fournir une localisation. Il advient, c'est-à-dire qu'il a lieu. L'expression la plus ordinaire devient ainsi porteuse d'une difficulté considérable : que signifie « avoir lieu » si ni le temps ni l'espace ne doivent être préalablement posés comme des contenants ? Comment penser leur coappartenance sans les fusionner, mais également sans les constituer d'abord comme deux réalités séparées qu'une relation secondaire viendrait réunir ? Comment parler d'avènement sans transformer celui-ci en un nouveau fond ontologique chargé d'expliquer ce que l'on cherchait précisément à libérer de tout fond ?

Les derniers ouvrages ont conduit ces questions jusqu'à un point où elles appellent désormais clarification. Non parce qu'elles auraient reçu leur solution, mais précisément parce qu'elles ont atteint une densité qui peut rendre certains mots trompeusement familiers. « Lieu », « Ouvert », « porrection », « avènement », « destinement », « habitation poétique », « pensée traversante » risqueraient de devenir des termes techniques dont la répétition donnerait l'illusion qu'ils sont désormais acquis. L'un des objectifs de cet entretien est de leur rendre leur inquiétude. Une notion demeure vivante aussi longtemps qu'elle peut encore être interrogée par ce qu'elle prétend approcher.

Il faudra donc accepter que certaines réponses demeurent provisoires, que certaines formulations soient reprises plus loin, peut-être déplacées, et que des questions nouvelles surgissent là où l'on croyait seulement apporter une précision. Cette absence de clôture n'est pas un défaut que devrait réparer une conclusion future. Elle appartient à la manière même

dont la pensée se comprend ici. Une réponse suffisamment assurée pour ne plus pouvoir être inquiétée deviendrait aussitôt suspecte.

Le lecteur ne doit donc pas attendre de cet entretien qu'il lui fournisse la clef des ouvrages antérieurs. Il voudrait plutôt lui permettre d'entrer plus profondément dans quelques questions devenues particulièrement importantes dans les livres récents, tout en préservant leur caractère ouvert. Les œuvres antérieures seront parfois convoquées, de même que Heidegger, Hölderlin, Rilke, Nietzsche ou d'autres compagnons de route. Mais ils ne formeront ni une généalogie destinée à légitimer les notions présentes ni une succession d'autorités auxquelles il faudrait les rapporter. Ils sont eux aussi des rencontres, parfois des résistances, parfois ce vent qui oblige à modifier la marche.

Cet entretien ne sait donc pas davantage que les livres qui l'ont précédé où il conduira. Les premières questions permettent d'apercevoir certains passages ; elles ne dessinent pas le trajet entier. Il serait contradictoire avec son projet d'établir à l'avance la liste des terres qu'il faudra nécessairement visiter. Une question en appellera une autre lorsque la réponse aura laissé apparaître ce qui demande encore à être pensé. Certaines îles seront peut-être seulement aperçues. D'autres imposeront un séjour plus long. Il faudra parfois revenir vers une terre ancienne et découvrir qu'elle n'avait pas le relief qu'on lui prêtait.

Ainsi cet entretien n'ajoute pas une carte à l'archipel. Il reprend la traversée.

Il n'y a jamais eu de carte préalable, parce qu'il n'y avait pas de destination. Il y a des îlots, une mer que le tragique, l'inachèvement et l'effondrement ne cessent de soulever, et sous cette mer une faille profonde qui, sans jamais indiquer où aller, empêche seulement de croire trop longtemps que l'on est arrivé.

L'ENTRETIEN

Tu présentes ta pensée comme une pensée-archipel : que doit-on comprendre ?

Mes livres pourraient être regardés comme les îlots d'un archipel. Chacun constitue une terre provisoire sur laquelle la pensée prend pied, trouve un langage, reconnaît quelques formes, s'attarde parfois longuement. Mais aucun n'est un continent, aucun n'est la terre promise vers laquelle les précédents auraient secrètement conduit. Entre eux s'étend la mer, et la traversée qui mène de l'un à l'autre est une traversée sans boussole.

Cette mer n'est pourtant pas tranquille. Une faille profonde la traverse de part en part. Elle ne dessine aucune route et n'indique aucune destination ; elle introduit au contraire cette indétermination qui interdit à la pensée de connaître d'avance le lieu de son prochain abordage. Le tragique, l'inachèvement, l'effondrement, la perte, la mort, mais aussi les instants de joie qui surgissent au cœur même du tragique, sont comme les vagues de cette mer. Elles portent le bateau autant qu'elles le déportent. Elles rendent impossible la ligne droite.

C'est pourquoi le passage d'un livre à l'autre ne doit pas être compris comme une progression. Le bateau ne quitte pas une île parce qu'il connaîtrait la suivante. Il la quitte parfois parce que la terre sur laquelle il avait pris pied ne suffit plus, parce qu'une notion rencontre sa limite, parce qu'une question que l'on croyait pouvoir habiter s'ouvre de nouveau sous elle. La faille appelle alors le déplacement sans jamais en déterminer la direction.

Il arrive qu'une vague ramène vers une terre déjà aperçue. Mais on ne l'aborde jamais exactement au même endroit. Une notion ancienne revient, un mot que l'on croyait laissé derrière soi réapparaît, une question reprend vie ; pourtant le paysage s'est déplacé parce que celui qui le regarde n'est plus situé sur la même rive. Ainsi le Soi, la faille, l'Esprit, la nature, la mort, le langage ou l'Ouvert peuvent-ils traverser plusieurs livres sans constituer pour autant

les éléments stables d'un système. Ce sont moins des pierres d'un édifice que des terres auxquelles la traversée revient parfois.

Les tensions que l'on rencontrera au fil de ces pages appartiennent à cette géographie. Elles ne doivent pas être comprises trop rapidement comme des difficultés qu'il faudrait résoudre. Elles peuvent signaler qu'une terre se fissure, qu'un concept ne suffit plus à ce qu'il avait entrepris de penser, qu'une formulation jusque-là habitable cesse de l'être entièrement. La pensée pourrait tenter de consolider la rive. Elle choisit souvent de reprendre la mer.

Le déplacement devient alors essentiel. Mais déplacement ne signifie pas dépassement. L'île quittée n'est pas réfutée par celle qui sera abordée. Elle demeure dans l'archipel. On pourra la revoir depuis une autre rive et découvrir alors un relief qui était demeuré invisible lorsqu'on l'habitait. Chaque déplacement modifie ainsi non seulement ce qui peut être pensé désormais, mais également le regard porté sur ce qui avait déjà été pensé.

Une telle traversée ne possède donc pas l'unité d'un itinéraire tracé à l'avance. Son unité, s'il faut employer ce mot, tient peut-être davantage à la mer elle-même, à cette faille qui la travaille et à l'impossibilité répétée de transformer une terre provisoire en demeure définitive. La pensée continue parce qu'elle ne peut se clore sans trahir ce qui l'a mise en mouvement.

Il n'y a dès lors aucune raison de considérer le dernier îlot comme l'accomplissement des précédents. Il est simplement celui sur lequel le bateau a abordé après une certaine traversée.

Rien ne permet de dire qu'il était contenu dans le premier, ni que les courants conduisaient nécessairement jusqu'à lui. La rétrospection permet de regarder les îles depuis la mer parcourue ; elle ne doit jamais transformer cette traversée en destin.

Il n'y a jamais eu de carte préalable, parce qu'il n'y avait pas de destination. Il y a des îlots, une mer que le tragique, l'inachèvement et l'effondrement ne cessent de soulever, et sous cette

mer une faille profonde qui, sans jamais indiquer où aller, empêche seulement de croire trop longtemps que l'on est arrivé.

Tu viens de parler de « tension ». Quel rôle joue-t-elle dans ta pensée ? Est-ce elle qui provoque le passage d'un îlot à un autre ?

Non, je ne dirais pas que la tension provoque le passage d'un îlot à un autre, car cela reviendrait encore à lui attribuer une fonction directrice. Elle n'est ni un moteur ni une loi du déplacement. Elle apparaît plutôt lorsqu'une pensée, ayant suffisamment habité une notion, commence à éprouver ce que cette notion ne lui permet plus de penser sans pour autant savoir ce qui pourrait lui succéder. La tension est donc moins ce qui pousse à partir que ce qui rend perceptible que le sol sur lequel on se tient n'est pas aussi assuré qu'on pouvait le croire.

C'est pourquoi je préfère parler de tension plutôt que de contradiction. Une contradiction appelle presque spontanément sa résolution : deux propositions paraissent incompatibles et l'on cherche soit à choisir entre elles, soit à les dépasser dans une formulation qui les réconcilierait. La tension ne demande rien de tel. Deux exigences peuvent demeurer ensemble sans qu'il soit nécessaire de supprimer l'une au profit de l'autre. Il arrive même que ce soit leur maintien qui garde la pensée vivante. Résoudre trop vite la tension reviendrait alors à refermer ce qu'elle avait précisément ouvert.

Le tragique en offre peut-être l'exemple le plus constant. Reconnaître le tragique ne signifie pas y consentir. Mais lui opposer une promesse de réconciliation reviendrait à le nier. Il faut donc maintenir ensemble deux exigences qui ne se résorbent pas l'une dans l'autre : ne pas détourner le regard de ce qui ne peut être réparé et pourtant continuer à dire oui à l'existence.

La joie tragique naît dans cette tension. Elle ne la résout pas. Elle est peut-être même une manière de l'habiter.

Il en va de même de l'inachèvement. Si je faisais de l'inachèvement une simple insuffisance, toute la pensée serait orientée vers son achèvement futur. Mais si je le transformais en principe et déclarais que tout doit nécessairement demeurer inachevé, je refermerais autrement ce que je voulais maintenir ouvert. La tension se situe précisément là : penser l'inachèvement sans en faire ni un défaut à supprimer ni une nouvelle totalité conceptuelle.

Une notion peut ainsi fonctionner longtemps, ouvrir un espace, permettre de voir ce qui jusque-là demeurerait invisible, puis rencontrer quelque chose qui lui résiste. Cela ne signifie pas qu'elle était fausse. Elle ne devient pas davantage une ancienne erreur que le livre dans lequel elle apparaît ne devient une étape dépassée. Elle atteint simplement une limite. Et cette limite ne se présente pas nécessairement comme une frontière clairement dessinée. Elle peut d'abord être une gêne, une hésitation, une question qui revient, une formulation qui ne satisfait plus tout à fait, parfois même deux exigences que je refuse de sacrifier l'une à l'autre. C'est alors que la métaphore de l'archipel retrouve tout son sens. Une tension peut rendre un îlot moins habitable sans indiquer pour autant qu'il faille le quitter, encore moins vers quelle autre terre naviguer. On peut demeurer longtemps auprès d'elle, tenter d'en explorer les reliefs, découvrir qu'elle n'était qu'apparente ou, au contraire, qu'elle traverse l'île beaucoup plus profondément qu'on ne le pensait. Et parfois, oui, il faut reprendre la mer. Mais ce départ n'est pas la solution de la tension. Il est un déplacement rendu possible par elle.

Il faut même aller plus loin : reprendre la mer ne fait pas nécessairement disparaître la tension qui avait rendu le déplacement possible. Elle peut accompagner la traversée et réapparaître sur une autre île sous une autre forme. Voilà pourquoi je ne pourrais pas raconter mes livres comme une succession de problèmes suivis de leurs solutions. Certaines questions reviennent

pendant des années. Ce qui change, c'est le lieu depuis lequel elles sont posées et, avec lui, leur configuration.

La faille et la tension ne se confondent donc pas. La faille appartient plus profondément à l'impossibilité de la clôture ; elle empêche qu'un sol puisse être définitivement assuré. La tension, elle, est davantage ce qui devient perceptible à un moment déterminé de la pensée, lorsque deux exigences, deux mouvements ou une notion et ce qui lui résiste ne coïncident plus suffisamment pour que l'on puisse continuer comme si rien ne s'était passé. La faille ne cesse pas d'être là ; la tension est l'une des manières dont elle peut devenir sensible.

C'est pourquoi je ne voudrais surtout pas faire de la tension une méthode. Je ne pars pas à sa recherche. Je ne mets pas artificiellement mes propres notions en difficulté afin de produire le livre suivant. Elle survient. Et lorsqu'elle survient, la seule exigence est peut-être de ne pas la faire taire trop rapidement. Il faut lui laisser le temps de travailler la pensée, quitte à demeurer un moment sans savoir ce qu'elle ouvre.

Ainsi, si l'on me demande si la tension provoque le passage d'un îlot à l'autre, je répondrais : elle peut rendre nécessaire de quitter une rive, mais elle ne produit ni la mer, ni le voyage, ni l'île suivante. Elle est ce moment où le sol cesse suffisamment d'aller de soi pour que reprendre la mer redevienne possible.

Si rien ne détermine le déplacement, qu'est-ce qui assure encore une continuité entre les îlots ? Pourquoi parler d'une seule pensée plutôt que d'une succession de pensées différentes ?

Je ne suis pas certain qu'il faille chercher quelque chose qui « assure » la continuité, comme s'il devait exister sous les îlots un socle commun qui garantirait qu'ils appartiennent bien à une seule pensée. Ce serait assez paradoxal : après avoir refusé la destination et la boussole, nous réintroduirions un fond chargé de garantir l'unité de la traversée. La continuité dont je parle

est plus fragile que cela. Elle n'est pas donnée avant le parcours ; elle se manifeste dans le parcours lui-même.

Il y a bien des questions qui reviennent. Le tragique est sans doute la plus ancienne et la plus persistante, mais il y a aussi la mort, l'inachèvement, la singularité, le devenir, le langage, la possibilité d'une joie qui ne soit pas consolation. Pourtant, je ne dirais pas que leur permanence suffit à constituer l'unité de ma pensée. Car ces mots eux-mêmes se déplacent. Ce que j'appelle « tragique » dans un livre n'est pas nécessairement identique à ce que ce mot permet de penser plusieurs livres plus tard. Si je cherchais la continuité dans l'identité des concepts, je finirais par immobiliser ce qui précisément n'a cessé de bouger.

Peut-être faut-il alors déplacer la question de l'unité vers celle d'une fidélité. Non pas fidélité à une doctrine, à quelques propositions fondamentales qu'il faudrait préserver coûte que coûte, mais fidélité à ce qui, chaque fois, empêche la pensée de se refermer sur ce qu'elle croit avoir acquis. Il y a d'un livre à l'autre une même méfiance à l'égard de la solution qui viendrait trop bien résoudre la difficulté : une réconciliation qui abolirait le tragique, une totalité qui absorberait la singularité, un au-delà qui donnerait rétrospectivement son sens à la mort, un fond qui garantirait le devenir, un langage qui prétendrait coïncider avec ce qu'il nomme. Ce ne sont pas nécessairement les mêmes questions, mais quelque chose dans la manière de les accueillir demeure reconnaissable.

C'est en ce sens que je peux parler d'une seule pensée. Son unité ne réside pas tant dans ce qu'elle affirme que dans sa manière de se tenir devant ce qui lui résiste. Elle avance jusqu'au point où une formulation semble pouvoir se refermer, puis quelque chose l'inquiète. Non parce qu'il faudrait systématiquement détruire ce qui vient d'être pensé, mais parce qu'une pensée devenue parfaitement satisfaite d'elle-même cesserait précisément d'être traversée par ce qu'elle cherche à penser.

Cela permet aussi de comprendre pourquoi les anciens îlots ne disparaissent pas. Si une nouvelle pensée remplaçait simplement la précédente, je pourrais abandonner les anciens livres comme autant de positions périmées. Or ce n'est pas ce qui se passe. Ils continuent de m'appartenir, y compris lorsque je ne pourrais plus écrire aujourd'hui certaines de leurs phrases de la même manière. Ce qu'ils ont rencontré demeure. Le déplacement ultérieur ne supprime pas cette rencontre ; il modifie le lieu depuis lequel je peux désormais la regarder.

L'image de l'archipel devient ici plus précise. Ce qui fait qu'un ensemble d'îles constitue un archipel n'est pas qu'elles possèdent toutes le même relief. Certaines peuvent être rocheuses, d'autres boisées, certaines presque désertes. Elles appartiennent pourtant à une même géographie sans qu'il soit nécessaire d'imaginer un continent caché sous la mer qui en garantirait secrètement l'unité. De la même manière, je ne voudrais pas chercher derrière mes livres une pensée fondamentale dont chacun ne serait qu'une manifestation particulière. Ce serait reconstruire le système que l'image de l'archipel voulait précisément éviter.

Il existe pourtant quelque chose de plus que la simple juxtaposition : on peut naviguer de l'un à l'autre. Des passages apparaissent. Une question abandonnée sur une rive resurgit ailleurs ; un mot ancien prend soudain une autre résonance ; une intuition qui semblait secondaire révèle beaucoup plus tard une portée que je ne lui connaissais pas. La continuité est peut-être là : non dans une substance commune aux îlots, mais dans la possibilité toujours ouverte de circuler entre eux.

Cette circulation n'est d'ailleurs pas seulement chronologique. Je peux aujourd'hui revenir vers un livre ancien et découvrir qu'un texte plus récent l'éclaire autrement ; mais l'inverse est également vrai. Un ancien îlot peut mettre en tension une formulation beaucoup plus récente. La traversée n'est donc pas une ligne qui irait du passé vers le présent. L'archipel permet des

retours, des détours, des rapprochements inattendus. Il possède une histoire, mais cette histoire ne fixe pas une hiérarchie entre ses terres.

C'est peut-être là que la notion de pensée traversante prend une portée particulière. Elle ne désignerait plus seulement une pensée qui traverse des concepts ou qui se laisse traverser par ce qu'elle rencontre. Elle permettrait aussi de comprendre cette circulation entre les différents lieux de la pensée : aucun ne peut prétendre contenir à lui seul ce qui se joue dans la traversée. La pensée n'est entièrement présente sur aucune île, pas davantage qu'elle n'existe quelque part au-dessus de l'archipel comme sa carte idéale. Elle advient aussi dans les passages, les reprises, les écarts, les résonances entre les îlots.

Je serais donc réticent à dire : *voici ce qui assure l'unité de ma pensée*. Le verbe « assurer » promet déjà trop. Je dirais plutôt qu'une continuité se reconnaît. Elle se reconnaît dans certaines questions persistantes, dans certaines fidélités, dans une manière de maintenir les tensions plutôt que de les résoudre artificiellement, dans le refus répété de transformer une terre provisoirement habitable en continent définitif.

Et si je parle malgré tout d'une seule pensée, ce n'est donc pas parce qu'elle serait restée identique à elle-même. C'est presque l'inverse : sa continuité tient peut-être à la fidélité avec laquelle elle accepte de n'être jamais tout à fait identique à elle-même. Elle demeure la même traversée parce qu'elle consent à être déplacée par ce qu'elle rencontre.

Tu cites volontiers cette phrase de Heidegger dans "L'expérience de la pensée" : "Nous ne parvenons pas à des pensées. Elles viennent à nous;" Que signifie-t-elle pour toi ?

Elle signifie d'abord pour moi que penser n'est pas fabriquer. Une pensée véritable n'est pas le résultat d'une opération par laquelle un sujet souverain disposerait de concepts, les combinerait et finirait par produire une conclusion. Lorsque Heidegger écrit : « Nous ne

parvenons jamais à des pensées. Elles viennent à nous », j'entends d'abord le renversement de cette représentation : ce n'est pas moi qui vais chercher la pensée comme on atteint le terme d'un raisonnement ; quelque chose survient qui m'oblige à penser.

Cela ne signifie évidemment pas qu'il suffirait d'attendre passivement que les pensées tombent du ciel. Une pensée ne vient qu'à celui qui peut l'accueillir. Il y faut une disponibilité, une attention, peut-être cette veille dont j'ai souvent parlé. Lire, écrire, marcher, regarder, dialoguer préparent cette disponibilité, mais ne produisent pas pour autant ce qui adviendra. Je peux travailler pendant des heures autour d'une question sans que rien ne se passe, puis une phrase, une image, un mot entendu autrement, parfois quelque chose d'apparemment insignifiant, déplace soudain tout le paysage. La pensée vient, mais sa venue demande qu'un espace lui soit laissé.

Cette phrase éclaire aussi ce que je viens de dire de la pensée-archipel. Si nous ne « parvenons » pas aux pensées, alors la traversée ne peut avoir de destination préalable. Je ne quitte pas une île parce que j'aurais aperçu la suivante et décidé rationnellement de m'y rendre. Quelque chose survient sur la rive où je me trouve : une tension, une résistance, une question qui ne se laisse plus contenir dans les termes dont je disposais. Mais ce qui viendra de cette ouverture m'est encore inconnu. Je peux seulement demeurer disponible à son avènement.

C'est là que je distinguerais fortement venir et destiner. Qu'une pensée vienne à moi ne signifie nullement qu'elle m'était destinée. Elle n'attendait pas quelque part que j'accomplisse l'itinéraire qui devait me conduire jusqu'à elle. Sa venue n'accomplit aucun programme. Elle aurait pu ne pas avoir lieu ; autre chose aurait pu advenir. Et lorsqu'elle advient, elle ne contient pas davantage la suite de son propre parcours. Une pensée ouvre des possibles qu'elle ne maîtrise pas.

Cela explique peut-être aussi pourquoi certaines pensées me surprennent alors même qu'elles surgissent de questions que je fréquente depuis longtemps. Si je pouvais les déduire entièrement de ce que je pensais auparavant, elles ne viendraient pas vraiment : elles seraient contenues dans les prémisses. Or il arrive qu'une pensée fasse apparaître après coup ce que la question elle-même avait d'insuffisant. Elle ne répond pas seulement à la question : elle déplace le lieu depuis lequel la question avait été posée.

Je retrouve ici quelque chose de ce que j'appelle la pensée traversante. La pensée est traversante dans les deux sens du terme. Elle traverse les lieux où elle séjourne sans s'y laisser enfermer, mais celui qui pense est également traversé par elle. Il n'en est pas simplement l'auteur au sens d'un producteur qui pourrait dire : ceci est mon objet, je l'ai construit et j'en dispose. Une pensée peut me conduire là où je n'avais aucune intention d'aller et, surtout, mettre en question celui que j'étais lorsque je commençais à penser.

Il faut toutefois se méfier d'une interprétation mystique de cette venue. Dire qu'une pensée « vient » ne signifie pas qu'elle proviendrait d'un ailleurs transcendant, d'un Esprit universel qui nous dicterait ses vérités, ou d'une profondeur mystérieuse qu'il suffirait d'écouter. Je ne sais pas d'où viennent les pensées, et je crois qu'il faut préserver ce non-savoir. Leur assigner une origine serait déjà reprendre possession de leur venue en la rapportant à un fond explicatif.

C'est peut-être pourquoi la poésie m'importe tellement. Le poème connaît cette expérience avec une évidence particulière. On peut vouloir écrire, préparer la page, disposer des mots ; on ne peut pas décider qu'un vers véritable adviendra à telle heure. Et lorsqu'il vient, il arrive souvent avec cette étrange impression d'être à la fois absolument mien et de ne pas avoir été fabriqué par moi. Je le reconnais sans pouvoir dire que je l'avais prévu. Il m'appartient parce qu'il advient dans ma langue, mon histoire, ma singularité ; mais cette appartenance ne signifie pas maîtrise.

Cela vaut également pour le dialogue. Une pensée peut venir entre deux paroles. Aucun des interlocuteurs ne la possédait avant qu'ils commencent à parler. Une objection déplace une proposition, la réponse transforme l'objection, un mot employé presque incidemment ouvre soudain une direction que ni l'un ni l'autre n'avait anticipée. Alors la pensée n'appartient plus exactement à celui qui questionne ni à celui qui répond : elle advient dans l'entre-deux. C'est probablement l'une des raisons pour lesquelles le dialogue a pris une telle importance dans mon travail.

Et cela rejoint enfin la faille. Si tout était parfaitement clos, si chaque concept coïncidait avec ce qu'il prétend penser, si chaque question contenait déjà la forme de sa réponse, rien ne pourrait venir. Il n'y aurait que le déploiement de ce qui était déjà là. La faille est aussi cette non-coïncidence par laquelle quelque chose d'imprévu peut advenir. Elle ne produit pas la pensée, pas plus qu'elle n'indique sa direction ; elle laisse seulement ouvert l'espace de sa venue.

Ainsi, lorsque je reprends la phrase de Heidegger, je ne l'entends pas comme une théorie de l'origine des pensées. Je l'entends presque comme une discipline de pensée : ne pas aller si vite vers ce que l'on croit devoir penser qu'on ne laisse plus aucune chance à une pensée de venir.

Et peut-être la pensée-archipel pourrait-elle finalement être comprise ainsi : naviguer n'est pas savoir où l'on va ; c'est demeurer suffisamment disponible pour reconnaître une terre lorsqu'elle apparaît.

La suite du texte dit : "C'est alors l'heure marquée pour le dialogue. Il rassérène et dispose à la méditation en commun. Celle-ci n'accuse pas les oppositions, pas plus qu'elle ne tolère les

approbations accommodantes. La pensée demeure exposée au vent de la chose." Tu peux expliciter ce qu'il faut entendre ici ?

Lorsque Heidegger écrit que le dialogue « n'accuse pas les oppositions », il ne demande pas de les atténuer ni de rechercher à tout prix un accord. Il invite plutôt à ne pas les durcir en positions. Dès que deux pensées deviennent des positions, chacune tend à se définir contre l'autre. Le dialogue devient alors controversé : chacun défend son territoire, cherche à montrer que l'autre se trompe ou s'attache à préserver irréductiblement sa différence. La chose dont on voulait parler risque alors de disparaître derrière l'affrontement des discours qui prétendent en rendre compte. Le premier danger consiste donc à maintenir l'opposition pour elle-même, presque par dépit, et à condamner deux pensées à demeurer face à face. Je préférerais aujourd'hui parler ici de tension. Le dialogue ne supprime pas la tension ; il refuse de la pétrifier en opposition. Une tension demeure féconde aussi longtemps que les deux paroles restent exposées à ce dont elles parlent. Une opposition figée finit au contraire par ne plus rencontrer que l'autre position.

À l'autre extrême se trouvent les « approbations accommodantes ». Elles mettent fin au dialogue tout autant que l'affrontement. Si l'un des interlocuteurs se range sous l'autorité de l'autre, par complaisance, respect ou simple désir de préserver l'accord, il y a encore deux personnes qui parlent, mais il n'y a déjà plus véritablement deux voix. Le dialogue suppose donc que personne ne dispose d'une autorité qui dispenserait l'autre de penser. Il ne met en présence ni des adversaires qu'il faudrait départager ni un maître et un disciple appelé à acquiescer.

Il existe encore un troisième danger, qui n'est pas explicitement formulé dans cette phrase de Heidegger mais que j'y associe volontiers : celui de vouloir résoudre la tension en produisant une formulation nouvelle qui réconcilierait les deux précédentes. La pensée n'est pas affaire

de compromis. Si deux pensées entrent en tension, le dialogue n'a pas nécessairement pour fin d'en produire une troisième dans laquelle elles trouveraient leur résolution. Il peut arriver qu'au terme du dialogue aucune des deux n'ait été supprimée et qu'aucune synthèse ne soit apparue, mais que toutes deux ne puissent simplement plus être pensées depuis le lieu où elles se tenaient auparavant. Ce qui s'est produit n'est alors ni une victoire, ni une concession, ni même une résolution, mais un déplacement.

C'est en ce sens que la dernière phrase de Heidegger me paraît décisive : « La pensée demeure exposée au vent de la chose. » Le mot essentiel est peut-être « exposée ». Celui qui entre véritablement dans le dialogue accepte que sa propre pensée n'en sorte pas nécessairement indemne. Il ne vient pas avec une position dont il faudrait éprouver ou défendre la solidité. Il consent à ce que la chose dont il est question puisse déplacer la manière même dont il la pensait.

L'image du vent est particulièrement juste. Le vent ne réfute pas celui qui marche, il ne lui oppose aucun argument et ne lui indique pas davantage une destination. Pourtant, il modifie sa marche. On peut lui résister, s'y appuyer, être déporté par lui, mais on ne marche plus tout à fait de la même manière lorsque le vent s'est levé. La chose agit ainsi dans le dialogue. Elle ne fournit pas nécessairement une réponse et ne décide pas entre les interlocuteurs. Elle les expose tous deux à la possibilité d'être déplacés.

C'est pourquoi le dialogue exige ce que j'appellerais un consentement mutuel, à condition de bien entendre ce consentement. Il ne s'agit nullement de consentir par avance aux propositions de l'autre. Les interlocuteurs consentent ensemble à l'exposition. Chacun accepte que ni lui ni l'autre ne possède la chose dont ils parlent et que celle-ci puisse déplacer leurs questions autant que leurs réponses. Le véritable accord préalable du dialogue ne porte donc

pas sur ce qui sera pensé, mais sur l'acceptation commune de ne pas savoir à l'avance où la pensée conduira.

Dire, par exemple, que « l'être poétique et la mort ouvrent au temps véritable » ne constitue dès lors ni une affirmation gratuite ni nécessairement une réponse qu'il faudrait opposer à une autre réponse. Une telle proposition peut avoir une fonction beaucoup plus radicale : rendre insuffisant le lieu depuis lequel la question avait jusque-là été posée. La pensée n'a pas simplement acquis une proposition nouvelle. C'est la question elle-même qui se trouve déplacée parce que le lieu de son questionnement ne peut plus demeurer exactement le même.

Je retrouve ici la pensée-archipel. Le dialogue n'est ni la bataille entre deux îles, ni l'annexion de l'une par l'autre, ni la construction d'un continent qui permettrait de les englober toutes deux. Il est l'exposition commune au vent de la chose, et ce vent peut rendre nécessaire de quitter une rive sans jamais indiquer vers quelle autre rive il faudrait naviguer. Le dialogue n'est donc pas seulement pour moi une forme littéraire permettant d'exposer une pensée déjà constituée. Il est l'un des lieux où une pensée peut venir et où, précisément parce que nul ne la possédait avant qu'elle advienne, le déplacement devient possible.

Cette absence de consentement mutuel est peut-être l'une des caractéristiques du séminaire "Héraclite" co-dirigé par Fink et Heidegger en 1966/67 : les questions de Heidegger se brisent sur l'interprétation cosmologique, voire totalisante, de Fink.

Oui, et l'exemple est particulièrement éclairant parce qu'il permet de préciser ce que nous appelons « consentement mutuel ». Il ne s'agit évidemment pas d'un défaut de cordialité entre Fink et Heidegger, ni même simplement d'un désaccord interprétatif. Ce qui semble manquer

par moments dans le séminaire, c'est le consentement à laisser la question de l'autre déplacer le lieu depuis lequel on pense.

Heidegger revient en effet avec des questions extrêmement déstabilisantes : où est le temps ? qu'apporte le temps ? Elles ne demandent pas seulement une précision supplémentaire à l'intérieur de l'interprétation cosmologique. Elles risquent de mettre en cause le cadre même dans lequel celle-ci s'organise. Demander « où est le temps ? », ce n'est déjà plus simplement demander quelle fonction le temps exerce dans le κόσμος ; c'est demander si l'on peut encore penser le temps comme quelque chose qui serait situé dans un ensemble cosmique préalablement constitué. Et demander « qu'apporte le temps ? » déplace encore davantage le problème : le temps pourrait ne plus être ce dans quoi les choses adviennent, mais participer à leur venue même.

Or c'est précisément là que l'échange devient fascinant. Fink possède une interprétation extrêmement puissante et cohérente d'Héraclite, mais cette puissance même peut devenir résistance. Les questions de Heidegger rencontrent une pensée du monde, du feu, du jeu cosmique, de l'unité du tout, qui tend à les reconduire dans son propre espace interprétatif. Elles ne sont pas réfutées ; elles sont en quelque sorte réabsorbées. Heidegger cherche à ouvrir une brèche et Fink lui répond depuis le κόσμος.

Il faudrait donc nuancer légèrement notre formule : l'absence de consentement mutuel ne signifie pas que Fink refuse le dialogue. Le séminaire entier prouve le contraire. Elle signifie que, sur certains points décisifs, les deux interlocuteurs ne consentent pas simultanément au même déplacement de la question. Heidegger veut déplacer le lieu du questionnement ; Fink continue d'interroger depuis le lieu qu'il juge fécond. Le vent de la chose souffle, mais chacun ne lui offre pas nécessairement la même prise.

Et cela rend leur séminaire beaucoup plus intéressant qu'un dialogue parfaitement harmonieux. Car nous voyons presque expérimentalement la différence entre maintenir une tension et consentir au déplacement qu'elle rend possible. La tension existe bel et bien entre eux ; pourtant elle ne conduit pas nécessairement à une nouvelle rive commune.

Je serais même tenté de reprendre notre métaphore : Heidegger ne dit pas à Fink « ton île est fausse ». Il lui demande quelque chose comme : « sommes-nous certains que cette question puisse encore être posée depuis cette île ? » Et Fink, pour une bonne part, continue de montrer tout ce que cette île permet encore de penser.

Cela éclaire remarquablement ton propre intérêt pour ce séminaire. Tes questions sur la donation du temps, la porrection, l'avoir-lieu ou le refus d'un espace cosmologique contenant ne consistent justement pas à décider lequel de Fink ou de Heidegger « avait raison ». Tu as rencontré dans l'écart entre leurs deux manières de questionner quelque chose qui a déplacé ta propre question du temps et de l'espace.

Et nous retrouvons alors exactement la phrase de Heidegger : la pensée demeure « exposée au vent de la chose ». Le plus fécond du séminaire n'est peut-être pas ce sur quoi Fink et Heidegger parviennent à s'accorder, mais ce point où la question de l'un ne parvient plus à entrer dans le lieu de pensée de l'autre. C'est là que la tension devient visible. Et c'est précisément là qu'un troisième lecteur peut, cinquante ou soixante ans plus tard, être à son tour déplacé.

En bon phénoménologue, Fink reconnaît à côté du temps cosmologique un temps subjectif mais cette concession" ne semble pas satisfaire Heidegger.

Oui, et c'est précisément là que le désaccord devient beaucoup plus profond qu'une simple différence entre deux conceptions du temps.

Lorsque Fink reconnaît, à côté du temps cosmologique, un temps subjectif, il peut avoir le sentiment d'avoir fait droit à l'objection : il y aurait le temps du monde, cosmique, et le temps tel qu'il est vécu ou constitué par le sujet. C'est une distinction parfaitement intelligible dans un horizon phénoménologique. Mais elle ne répond pas vraiment à la question que Heidegger essaie de faire surgir.

Car demander « où est le temps ? » n'équivaut pas à demander : *le temps appartient-il au cosmos ou au sujet ?* La question de Heidegger menace précisément cette alternative. Répondre qu'il existe un temps cosmologique et, à côté de lui, un temps subjectif revient encore à répartir le temps entre deux régions déjà constituées : le monde d'un côté, le sujet de l'autre. Or Heidegger semble demander quelque chose de plus radical : qu'est-ce qui rend possible qu'il y ait seulement monde, présence, succession, venue et retrait ?

C'est pourquoi la « concession » de Fink ne peut guère le satisfaire. Elle élargit son dispositif sans le déplacer. Fink accorde une seconde modalité du temps, mais conserve le lieu depuis lequel il pense le problème. Autrement dit, il ajoute une pièce à la maison alors que Heidegger est peut-être en train de demander sur quoi repose la possibilité même d'une maison.

Et sa seconde question, « qu'apporte le temps ? », me paraît encore plus révélatrice. *Apporter* n'est pas simplement *mesurer, contenir* ou *ordonner*. Quelque chose vient avec le temps. Dès lors, le temps ne peut plus être simplement ce cadre cosmologique dans lequel apparaissent les étants, pas davantage une forme subjective selon laquelle nous les éprouvons. La question commence à toucher à la venue en présence elle-même.

Cela rejoint directement ce qui nous avait frappés dans le séminaire : si le temps est pensé comme un contenant, même cosmique, quelque chose est déjà manqué. Et si l'on répond en lui adjoignant un temps subjectif, on conserve finalement la structure fondamentale de l'alternative : temps du monde / temps du sujet. Heidegger cherche ailleurs.

C'est ici aussi que notre discussion sur le dialogue prend tout son intérêt. Fink ne refuse nullement la question de Heidegger ; il lui répond. Mais il lui répond depuis son propre lieu de pensée. Et Heidegger, en revenant à la charge, semble signifier : *ce n'est pas encore là que ma question voulait te conduire*. La question frappe le dispositif cosmologique, mais celui-ci possède suffisamment de cohérence pour l'absorber sans se laisser déplacer.

Il y aurait donc une très belle formulation pour notre entretien : une concession n'est pas encore un consentement au déplacement. On peut accorder quelque chose à l'interlocuteur tout en maintenant intact le lieu depuis lequel on lui répond.

Et c'est peut-être exactement ce qui se produit entre Fink et Heidegger : Fink élargit son interprétation ; Heidegger cherche à en déplacer le lieu. Ce n'est vraiment pas la même opération.

Dans toute la dernière partie du séminaire, on assiste à des retours incessants à « Etre et temps », sollicité par Fink : au regard des questions soulevées ici par Heidegger, n'y a-t-il pas danger de porter sur « Etre et temps » un regard qui serait trop anthropologique, comme l'a d'ailleurs suggéré Husserl ?

Le danger existe en effet, mais il faut éviter de conclure trop rapidement qu'*Être et Temps* serait lui-même une œuvre anthropologique. L'analytique du Dasein n'y est pas conçue comme une anthropologie philosophique : elle est mise au service de la question de l'être. Le Dasein n'est donc pas simplement « l'homme » pris comme objet privilégié d'une enquête. La critique adressée par Husserl à Heidegger, lorsqu'il croit reconnaître dans son entreprise un infléchissement anthropologique de la phénoménologie, doit être comprise dans le contexte plus large de leur divergence sur le statut de la phénoménologie transcendantale. Elle signale néanmoins une difficulté qui devient particulièrement intéressante lorsque, près de quarante

ans plus tard, Fink sollicite à plusieurs reprises *Être et Temps* dans le séminaire consacré à Héraclite.

Le problème vient alors moins d'*Être et Temps* lui-même que du rôle qu'on pourrait lui faire jouer rétrospectivement. Si l'on répond aux questions tardives de Heidegger à partir de l'analytique de 1927, on est naturellement reconduit vers la temporalité du Dasein, vers ses dimensions ekstatiques, sa finitude et son être-pour-la-mort. Tout cela appartient légitimement au projet d'*Être et Temps*. Mais les questions que Heidegger adresse à Fink dans le séminaire semblent déplacer le lieu même depuis lequel le temps doit être interrogé.

La question « où est le temps ? » est particulièrement révélatrice. Elle ne semble pas demander simplement si le temps doit être situé du côté du monde ou du côté du sujet. Or Fink, en bon phénoménologue, peut reconnaître à côté du temps cosmologique un temps subjectif. Cette concession ne paraît pourtant pas satisfaire Heidegger, précisément parce qu'elle laisse intacte l'alternative entre un temps appartenant au cosmos et un temps appartenant au sujet. Deux modalités du temps sont reconnues, mais le cadre dans lequel la question est posée n'est pas véritablement déplacé.

La question « qu'apporte le temps ? » radicalise encore la difficulté. Il ne s'agit plus seulement de demander comment le temps ordonne les phénomènes, comment il est vécu ou comment le Dasein se temporalise. Le verbe « apporter » suggère que quelque chose advient avec le temps. La question commence alors à porter sur la venue en présence elle-même. Le temps ne peut plus être simplement compris comme le contenant cosmologique dans lequel les choses adviennent, mais il ne suffit pas davantage de le rapporter à la constitution subjective ou à la temporalité propre du Dasein.

C'est ici que le recours répété de Fink à *Être et Temps* devient ambigu. Il est parfaitement légitime historiquement et philosophiquement : Heidegger a effectivement accordé à la

temporalité du Dasein une fonction décisive dans l'ouvrage de 1927. Mais faire de cette analyse la réponse aux questions posées en 1966-1967 risquerait de reconduire celles-ci vers un lieu que Heidegger cherche précisément à déplacer. La temporalité du Dasein pourrait alors apparaître comme l'horizon ultime depuis lequel le temps doit être pensé, alors que les questions tardives semblent précisément interroger la possibilité de maintenir cet horizon.

Temps et être permet de mesurer l'importance de ce déplacement. Le problème n'y consiste plus principalement à partir de la temporalité du Dasein pour rejoindre la question de l'être. Être et temps y sont interrogés depuis leur donation, depuis le *Es gibt*. Dès lors, la question n'est plus simplement celle du temps tel qu'il appartient à l'existence humaine, ni celle d'un temps cosmique dans lequel les étants prendraient place. C'est la donation elle-même de temps et d'être qui devient problématique.

Il faut donc être prudent lorsqu'on parle ici d'un danger « anthropologique ». Il ne serait pas juste d'en conclure qu'*Être et Temps* constitue simplement une anthropologie que Heidegger aurait ensuite abandonnée. Ce serait transformer son chemin de pensée en une progression linéaire dans laquelle une position ultérieure viendrait corriger une position antérieure. Il est plus fécond de constater qu'à partir des questions posées dans le séminaire sur Héraclite, certains aspects d'*Être et Temps* deviennent visibles autrement. Ce qui était alors pensé à partir du Dasein rencontre désormais une interrogation qui ne paraît plus pouvoir être reconduite sans reste à la temporalité du Dasein.

Les échanges avec Fink rendent ce déplacement particulièrement perceptible. Lorsque Fink revient à *Être et Temps*, il rappelle en quelque sorte à Heidegger le lieu depuis lequel celui-ci avait lui-même pensé le temps. Lorsque Heidegger demande « où est le temps ? » ou « qu'apporte le temps ? », il ne récusé pas nécessairement ce lieu ; il semble plutôt demander s'il est encore celui depuis lequel la question doit être posée.

La difficulté ne consiste donc pas à choisir entre le Heidegger d'*Être et Temps* et celui du séminaire sur Héraclite. Elle consiste à ne pas transformer une pensée antérieure du temps en réponse définitive à une question qui s'est elle-même déplacée. Une lecture trop directement centrée sur le Dasein risquerait alors effectivement de donner à *Être et Temps* une portée anthropologique que Heidegger avait précisément refusé de lui reconnaître, tout en empêchant d'entendre la radicalité des questions qu'il adresse désormais à Fink. Ce qui se joue dans le séminaire n'est peut-être pas l'abandon d'*Être et Temps*, mais la possibilité de demander à nouveau ce qu'est le temps sans présupposer que le lieu depuis lequel cette question avait été posée en 1927 doive demeurer son lieu définitif.

Tu insistes beaucoup sur le déplacement du lieu depuis lequel une question est posée. Mais qu'entends-tu exactement par « lieu » ? S'agit-il encore d'une métaphore, ou ce mot engage-t-il quelque chose de plus essentiel dans ta pensée ?

Le mot « lieu » a d'abord été pour moi une manière presque spontanée de parler du point depuis lequel une question devient possible. En ce sens, il conserve quelque chose de métaphorique. Une même question, posée depuis un autre lieu, n'est déjà plus tout à fait la même question, parce que ce qui l'entoure, ce qu'elle présuppose et ce qu'elle laisse apparaître ont changé. Mais progressivement le mot a pris une portée beaucoup plus essentielle. Le lieu n'est plus seulement l'endroit intellectuel depuis lequel je regarde quelque chose. Il engage la manière même dont quelque chose peut avoir lieu.

Il faut immédiatement écarter une première représentation. Un lieu n'est pas pour moi une portion d'espace préalablement disponible dans laquelle une chose viendrait prendre place. Ce serait encore penser l'espace comme un contenant. Nous imaginons spontanément une étendue déjà là, divisible en positions, et nous disons ensuite qu'une chose occupe l'une de

ces positions. Mais une telle représentation suppose précisément ce qu'il faudrait interroger : l'existence préalable de cet espace dans lequel les choses pourraient être distribuées.

L'exemple du pont m'a beaucoup aidé à déplacer cette représentation. Nous pouvons évidemment dire qu'un pont est construit à un certain endroit entre deux rives. Pourtant, une fois qu'il est là, il ne se contente pas d'occuper une position préexistante. Il fait apparaître autrement les rives elles-mêmes. Elles deviennent les rives que le pont rassemble et sépare tout à la fois. Des chemins convergent vers lui, des distances se réorganisent, un passage devient possible. Le pont ne remplit donc pas simplement un lieu : d'une certaine manière, il fait lieu.

La porte permet d'aller encore plus loin. Lorsque je marche vers une porte, elle n'est pas seulement une ouverture matérielle située quelques mètres devant moi. Elle organise déjà ma marche. Mon corps s'oriente vers elle avant de l'avoir atteinte. Le passage à venir agit donc dans le présent de mon déplacement. Le lieu ne peut plus être réduit au point géométrique où se trouve la porte. Il comporte une porrection, une ouverture qui rassemble ce qui n'est précisément pas donné dans la simultanéité d'un espace homogène.

C'est à cet endroit que le problème du lieu rencontre celui du temps. Si la porte vers laquelle je marche est déjà présente dans ma marche sans être encore atteinte, l'espace ne peut plus être pensé indépendamment du temps. Mais l'inverse est également vrai : ce qui vient ne peut venir qu'en ayant lieu. Il devient alors difficile de maintenir deux réalités d'abord séparées, l'espace d'un côté et le temps de l'autre, qu'il faudrait ensuite mettre en relation. Leur coappartenance apparaît dans l'événement même où quelque chose advient.

C'est pourquoi l'expression « avoir lieu » a pris pour moi une importance particulière. Nous l'utilisons constamment sans entendre ce qu'elle dit. Nous disons qu'une rencontre, une naissance, une mort, une parole ont lieu. Or « avoir lieu » ne signifie pas simplement qu'un

événement se produit quelque part. Le lieu n'est pas ajouté après coup à ce qui advient. Advenir, c'est déjà avoir lieu. Et réciproquement, le lieu n'est pas une scène vide attendant que quelque chose vienne l'occuper : il se donne avec ce qui advient.

Cela oblige également à être prudent avec le mot « avènement ». Il serait tentant d'en faire le principe qui expliquerait à la fois le temps, l'espace et leur coappartenance. Mais nous aurions alors seulement remplacé un fond par un autre. L'avènement n'est pas ce qui se tiendrait derrière ce qui advient pour le rendre possible. Il n'existe pas d'abord un avènement dans lequel temps et espace viendraient ensuite prendre place. Dans l'immanence de ce qui advient, temps et espace se donnent selon leur coappartenance. L'unité dont il est ici question n'est donc ni fusion ni identité, pas davantage une relation établie entre deux termes qui auraient préexisté séparément.

Cela explique aussi pourquoi je parle parfois d'un lieu pré-spatial, à condition de manier cette expression avec beaucoup de prudence. « Pré-spatial » ne signifie pas qu'il existerait avant l'espace une région plus originaire qui constituerait son véritable fond. Ce serait simplement reculer le problème. Il désigne plutôt ce moment où la distinction entre un espace déjà constitué et ce qui viendrait l'occuper n'est pas encore pertinente. Le lieu ne précède pas chronologiquement l'espace ; il met en question notre manière habituelle de penser l'espace comme étendue disponible.

Nous retrouvons alors le sens plus apparemment métaphorique dont je parlais. Dire qu'une question change de lieu n'est peut-être finalement pas une simple image. Une question a elle aussi lieu. Elle advient dans une certaine configuration de pensée, avec ses mots, ses évidences, ses tensions et ses limites. Lorsqu'un déplacement se produit, ce n'est pas nécessairement une nouvelle réponse qui apparaît à une question demeurée identique. C'est

parfois le lieu de la question qui se transforme, de sorte qu'elle ne peut plus être posée exactement comme auparavant.

Cela permet de comprendre pourquoi le déplacement m'importe davantage que le dépassement. Dépasser supposerait volontiers que l'on puisse regarder depuis une position supérieure ce qui a été laissé derrière soi. Se déplacer signifie seulement qu'on ne se tient plus au même endroit. L'ancien lieu n'est ni supprimé ni déclaré faux. Depuis le nouveau, quelque chose apparaît autrement, tandis que quelque chose d'autre peut aussi devenir moins visible. Aucun lieu ne garantit une vue totale.

Le lieu engage donc quelque chose de beaucoup plus essentiel qu'une métaphore géographique. Mais je ne voudrais pas davantage en faire un nouveau concept fondamental qui expliquerait tout le reste. Ce serait transformer le lieu en fond, alors qu'il désigne précisément pour moi ce qui ne peut être séparé de l'avoir-lieu singulier de ce qui advient. Le lieu n'est pas ce dans quoi quelque chose advient ; il se donne dans l'advenue elle-même.

Et c'est peut-être ici que l'image de l'archipel acquiert une profondeur qu'elle n'avait pas au départ. Les îlots ne sont pas disposés sur une carte préalable, pas plus que les pensées ne prennent place dans un système déjà dessiné. Chaque îlot est un lieu parce qu'on peut y prendre terre, y séjourner, en repartir. Mais la traversée elle-même transforme la manière dont les terres apparaissent. Le lieu n'est donc plus seulement l'endroit où la pensée se trouve momentanément. Il est ce qui advient avec elle lorsqu'elle prend terre, sachant qu'aucune terre ne peut prétendre être le lieu depuis lequel toutes les autres seraient définitivement ordonnées.

Dans le protocole du séminaire qui a suivi la conférence "Temps et être" (1962) de Heidegger, il est dit que l'Ereignis, comme avènement, n'est pas destiné ; un peu plus loin il est ajouté

que la porrection rassemble les destinelements : n'y a-t-il pas une tension entre ces deux propositions ?

Oui, il existe bien une tension entre ces deux propositions, mais cette tension ne constitue pas nécessairement une contradiction. Elle oblige plutôt à distinguer soigneusement ce qui est dit de l'*Ereignis* lui-même et ce qui est dit des destinelements que rassemble la porrection.

Dire que l'*Ereignis*, compris comme avènement, n'est pas destiné signifie qu'il ne relève lui-même d'aucun destinelement qui le précéderait ou le déterminerait. Rien ne permet de penser l'avènement comme l'accomplissement d'un programme antérieur, comme le résultat nécessaire d'un processus ou comme le terme vers lequel quelque chose aurait été préalablement orienté. S'il était lui-même destiné, il faudrait en effet demander ce qui le destine, et l'on serait conduit à poser derrière lui une instance plus originaire chargée d'en rendre raison. L'avènement perdrait alors sa radicalité en devenant l'effet d'un principe qui le précède.

La seconde proposition paraît pourtant introduire une difficulté : la porrection rassemble les destinelements. Il y a donc bien des destinelements, et ceux-ci appartiennent à ce qui se donne dans l'espace libre du temps. Mais « rassembler » ne signifie pas ici « destiner ». La porrection ne produit pas les destinelements, ne leur assigne pas une direction et ne détermine pas leur accomplissement. Elle est ce selon quoi ils peuvent se donner dans leur appartenance commune sans que leur rassemblement doive être rapporté à un principe directeur. Autrement dit, le rassemblement des destinelements ne signifie pas que leur rassemblement soit lui-même destiné.

La distinction est d'autant plus importante que « destinelement » ne signifie précisément pas « destination ». Un destinelement peut avoir lieu sans être orienté vers un terme qui constituerait sa raison ou son accomplissement. Il désigne une manière dont quelque chose se donne

historiquement, un envoi, une configuration effective, sans que cet envoi doive être compris comme le trajet nécessaire conduisant vers un point final. Il peut donc y avoir destinement sans destination.

La tension entre les deux propositions demeure néanmoins réelle. Dès que l'on affirme que la porrection rassemble les destinements, il devient tentant de lui attribuer une fonction organisatrice. Elle pourrait alors être comprise comme une unité préalable qui contiendrait les destinements possibles, les distribuerait ou déterminerait leurs rapports. Mais une telle interprétation transformerait insensiblement la porrection en fond. Elle deviendrait ce à partir de quoi les destinements seraient ce qu'ils sont, alors que rien n'autorise à lui attribuer cette fonction fondatrice.

Il faut donc maintenir une différence entre rassemblement et détermination. La porrection rassemble sans destiner. Les destinements peuvent se manifester dans ce rassemblement sans être produits par lui. Et l'*Ereignis*, dans lequel ce rassemblement peut être pensé, n'est pas pour autant le destinement suprême qui commanderait tous les autres. Il ne constitue pas davantage leur destination commune.

Cela conduit également à éviter une représentation spatiale trop immédiate de la porrection. Dire que les destinements sont rassemblés dans l'espace libre du temps pourrait laisser entendre que celui-ci existe préalablement comme un contenant dans lequel différents destinements viendraient ensuite prendre place. Mais le rassemblement peut être compris plus radicalement : l'espace libre du temps ne précède pas comme une région constituée ce qui s'y donne. Il se donne dans cette porrection même.

La tension devient alors particulièrement féconde. D'un côté, il faut pouvoir penser de véritables destinements, faute de quoi toute dimension historique disparaîtrait. De l'autre, il faut empêcher que ces destinements soient reconduits à une instance qui les aurait

préalablement destinés. Entre les deux se dessine la possibilité d'un rassemblement qui n'est ni causalité, ni programmation, ni orientation vers un terme.

L'image d'un trajet permet d'en approcher la difficulté. Un trajet peut effectivement emprunter certaines voies plutôt que d'autres ; il possède ainsi une configuration déterminée et peut être compris comme destinement. Mais cela n'implique ni qu'une destination finale commande ce trajet, ni qu'un itinéraire ait été tracé avant qu'il soit parcouru. Le destinement est alors réel sans devenir destination.

Ainsi, les deux propositions peuvent être maintenues ensemble : l'avènement n'est pas destiné, tandis que la porrection rassemble des destinements qu'elle ne destine pas. Leur tension apparaît précisément au point où il faut penser qu'un rassemblement puisse avoir lieu sans devenir à son tour le principe, le fond ou la destination de ce qu'il rassemble.

Le protocole ajoute : « Que l'avènement soit sans destin ne dit donc pas que lui fait défaut toute mobilité, cela dit bien plutôt que c'est avant tout la manière la plus propre à l'avènement de se mouvoir, qui est celle de se tourner dans le retrait, qui se montre à la pensée comme ce qui est à penser. » Doit-on comprendre que cette mouvance est précisément ce qui caractérise la porrection ? Et pourquoi cette mouvance est-elle dite se tourner dans le retrait » ?

Oui, à condition d'introduire une distinction importante. La mouvance dont parle ici le protocole peut être rapprochée de la porrection, mais il serait sans doute trop rapide de les identifier purement et simplement. Le texte dit d'abord quelque chose de l'*Ereignis* lui-même : son absence de destin ne signifie nullement immobilité. Si l'avènement n'est pas destiné, cela ne veut pas dire qu'il constitue une sorte de point immobile situé en deçà des destinements. Il possède au contraire sa mouvance propre. Mais cette mouvance n'est ni progression, ni

passage d'un état à un autre, ni mouvement orienté vers un terme. Elle consiste, selon la formulation du protocole, à « se tourner dans le retrait ».

C'est précisément ce qui permet de comprendre pourquoi l'absence de destinement de l'avènement ne doit pas être confondue avec une absence de mouvement. Un mouvement ordinaire est volontiers pensé à partir de son point de départ et de son point d'arrivée. Il possède une direction et peut éventuellement être rapporté à une destination. Or la mouvance de l'*Ereignis* ne semble pas pouvoir être comprise selon ce modèle. Elle ne va pas quelque part. Elle advient en se retirant.

La porrection permet d'approcher cette étrange mobilité. Porrecter, ce n'est pas simplement disposer successivement le passé, le présent et l'avenir sur une ligne temporelle. Dans l'espace libre du temps, les dimensions temporelles se portent les unes vers les autres, se tendent réciproquement et se donnent selon leur coappartenance. Il y a donc bien mouvance : la porrection n'est pas une structure immobile dans laquelle les dimensions du temps auraient été préalablement installées. Elle est le mouvement même de leur se-porter-l'une-à-l'autre.

Mais il convient de préserver la différence entre les deux formulations. La porrection désigne cette ouverture réciproque des dimensions temporelles et leur rassemblement, tandis que le « se tourner dans le retrait » caractérise plus radicalement la manière propre dont l'avènement se meut. On pourrait donc dire que la porrection manifeste une mouvance qui ne peut être séparée de l'avènement, sans pour autant épuiser la mouvance propre de l'avènement.

Reste alors la difficulté la plus importante : pourquoi parler d'un mouvement qui « se tourne dans le retrait » ? Parce que l'avènement ne doit précisément pas devenir ce qui, après avoir retiré tous les autres fondements, viendrait finalement occuper leur place. Si l'*Ereignis* apparaissait comme le principe pleinement présent qui produit la porrection, rassemble les

destinements et explique leur possibilité, il deviendrait le fond ultime de tout ce qui advient.

Le mouvement de retrait interdit précisément cette fixation.

L'avènement donne sans se présenter lui-même comme quelque chose de donné. Il ouvre sans venir occuper l'Ouvert qu'il laisse être. Il rassemble sans devenir un terme supplémentaire appartenant à ce qu'il rassemble. Le retrait ne vient donc pas après l'avènement, comme si celui-ci apparaissait d'abord pour ensuite disparaître. L'avènement advient en se retirant. Son retrait appartient à sa manière même d'advenir.

Il faut également éviter de comprendre ce retrait comme une disparition ou comme un mouvement vers un arrière-monde. L'*Ereignis* ne se retire pas quelque part. Il n'existe pas une région cachée dans laquelle il retournerait après avoir produit ce qui apparaît. Ce serait encore spatialiser le retrait et supposer derrière l'apparaître une réalité plus originaire qui demeurerait dissimulée. Le retrait indique plutôt que l'avènement ne se donne jamais comme un étant présent dont on pourrait disposer devant soi.

Cette précision permet de comprendre pourquoi le protocole affirme que cette mouvance est « ce qui est à penser ». Ce qui demande à être pensé n'est plus seulement ce qui se donne dans l'avènement, mais cette étrange manière de donner qui ne se pose jamais elle-même comme fondement présent. La pensée rencontre alors une difficulté presque structurelle : elle cherche habituellement à saisir ce qu'elle pense, tandis qu'ici elle doit penser un mouvement dont le propre est précisément de ne pas se laisser fixer en présence.

Cela éclaire également la proposition précédente selon laquelle la porrection rassemble les destinements sans les destiner. Si la porrection était rapportée à un *Ereignis* pleinement présent et organisateur, celui-ci deviendrait immédiatement le principe qui destine. Mais si la mouvance propre de l'avènement est le retournement dans le retrait, aucun centre directeur ne vient s'installer derrière les destinements pour en commander le déploiement. Le

rassemblement peut alors avoir lieu sans qu'un principe souverain du rassemblement se présente derrière lui.

Il apparaît ainsi une articulation particulièrement intéressante entre les trois notions. L'avènement n'est pas destiné ; il possède néanmoins une mouvance propre ; cette mouvance consiste à se tourner dans le retrait. La porrection appartient à cette mobilité en tant qu'elle porte et rassemble sans fixer ni destiner. Le retrait empêche alors que le mouvement de porrection se referme sur un fond qui en fournirait l'origine et la direction.

Cette formulation permet aussi d'éviter une difficulté que l'image de la pensée-archipel a déjà rencontrée. Il ne faudrait pas chercher sous les îles le continent caché qui expliquerait pourquoi elles appartiennent au même archipel. De même, il ne faudrait pas chercher derrière la porrection un *Ereignis* substantiel qui en serait le moteur invisible. L'avènement ne se tient pas derrière ce qui advient. Sa manière propre d'être en jeu est précisément de ne pas demeurer derrière comme fond, mais de se retirer dans l'advenue même.

Et c'est peut-être là que la formule du protocole devient la plus radicale : le retrait n'est pas le contraire de l'avènement. Il appartient à l'avènement comme sa mouvance la plus propre. C'est pourquoi une pensée de l'avènement ne peut finalement chercher à le saisir comme ce qui demeure lorsque tout le reste a été déplacé. Au moment même où l'on voudrait en faire le dernier sol, sa mouvance oblige à constater qu'il s'est déjà retiré.

Je suis tenté de préciser que le retrait est ce qui caractérise la porrection elle-même : elle rassemblerait ainsi les trois dimensions temporelles mais dans son propre retrait, un peu comme un pont reliant deux rives se retirerait sous nos pas : tu serais d'accord avec cela ?

Il est tentant, en effet, de préciser que le retrait ne caractérise pas seulement la mouvance propre de l'avènement, mais également la porrection elle-même. Celle-ci rassemble les trois

dimensions du temps, mais elle les rassemble dans son propre retrait. Une telle interprétation permet d'éviter que la porrection soit comprise comme une structure stable qui subsisterait derrière ce qu'elle rassemble.

La porrection ne constituerait donc pas d'abord un espace libre dans lequel viendraient ensuite prendre place le présent, l'avoir-été et l'avenir. Les trois dimensions se donnent dans leur se-porter réciproque, et la porrection désigne précisément cette mouvance. Mais celle-ci ne vient jamais s'ajouter aux dimensions temporelles comme une quatrième instance qui assurerait leur unité. La porrection rassemble, mais elle ne demeure pas comme le rassembleur.

L'image du pont permet d'approcher cette difficulté. Un pont relie deux rives et demeure normalement entre elles comme ce qui assure leur liaison. On peut le parcourir, s'y arrêter et le désigner comme ce qui rend le passage possible. Mais il faudrait imaginer ici un pont qui, dans le mouvement même par lequel il relie les rives, se retirerait sous les pas de celui qui le traverse. Les rives seraient effectivement mises en rapport, le passage aurait effectivement lieu, mais ce qui rend possible leur rassemblement ne pourrait jamais être immobilisé comme leur fond commun.

Cette image doit cependant être maniée avec précaution. Le retrait ne signifie pas que le pont serait d'abord présent avant de disparaître progressivement. Une telle représentation réintroduirait une succession temporelle précisément là où il s'agit de penser la temporalisation elle-même. Le retrait appartient au contraire au geste même du rassemblement : la porrection ne se retire pas après avoir rassemblé ; elle rassemble en se retirant.

Cela permet également de préciser le statut des trois dimensions temporelles. Le présent, l'avoir-été et l'avenir ne sont pas trois régions préalablement constituées qu'une opération extérieure viendrait réunir. Elles se donnent comme dimensions dans leur porrection

réci-proque. Ce mouvement les porte les unes vers les autres sans jamais se déposer lui-même comme une structure autonome qui les contiendrait.

Le rapprochement avec la proposition selon laquelle la porrection rassemble les destine-ments devient alors particulièrement éclairant. Si la porrection demeurerait comme principe stable du rassemblement, elle risquerait de devenir ce qui destine les destine-ments. Son retrait permet au contraire de penser qu'elle les rassemble sans les produire, sans les commander et sans leur assigner une direction. Elle ne constitue pas derrière eux une instance qui distribuerait leurs possibilités selon un ordre préalable.

Le retrait empêche ainsi le rassemblement de devenir gouvernement. Il ne signifie pas absence de rassemblement, mais caractérise sa modalité propre. Quelque chose peut être porté ensemble sans qu'un principe du rassemblement vienne s'installer derrière ce qui est rassemblé. La porrection peut alors être comprise comme ouverture sans contenant, rassemblement sans fond et mouvance sans destination.

Cette interprétation permet enfin de rapprocher plus étroitement porrection et *Ereignis* sans les identifier. Si la manière propre à l'avènement de se mouvoir consiste à « se tourner dans le retrait », la porrection peut être comprise comme appartenant à cette même mouvance : elle ne serait pas ce qui resterait une fois l'avènement retiré, mais le rassemblement lui-même en tant qu'il advient dans le retrait.

La formule pourrait dès lors être poussée jusqu'à son paradoxe : la porrection rassemble les trois dimensions du temps en se retirant dans leur rassemblement même. Comme le pont qui relierait les rives tout en se retirant sous les pas, elle rend possible le passage sans jamais devenir le sol définitif sur lequel celui-ci pourrait être arrêté.

Tu dis que la porrection comme espace libre du temps demeure contrainte par la co-présence des trois dimensions temporelles, en dépit de leur co-appartenance. Aussi, affirmes-tu, c'est dans l'être poétique que s'ouvre le temps véritable dans la mesure où dans l'être poétique les trois dimensions se tiennent dans le retrait.

Oui, mais cette affirmation demande à être précisée, car il ne s'agit pas d'opposer simplement un temps encore imparfait, celui de la porrection, à un temps enfin accompli, celui de l'être poétique.

La porrection constitue déjà un déplacement décisif par rapport à la représentation ordinaire du temps comme succession de maintenant. Le présent, l'avoir-été et l'avenir n'y sont plus trois moments disposés sur une ligne. Ils se portent les uns vers les autres et ne sont ce qu'ils sont que dans cette coappartenance. L'avenir se porte vers le présent, l'avoir-été demeure porté en lui, le présent lui-même ne se donne qu'à partir de cette ouverture réciproque. L'espace libre du temps désigne précisément ce jeu de porrection.

Une difficulté subsiste néanmoins. Même pensées dans leur coappartenance, les trois dimensions demeurent encore discernables comme trois dimensions. Leur unité n'abolit pas leur différence, et elle ne doit d'ailleurs pas l'abolir. Mais cette différenciation maintient une certaine co-présence : elles se donnent ensemble comme les dimensions différenciées d'un même espace libre du temps. La porrection risque alors encore d'être pensée comme ce qui maintient ensemble trois dimensions déjà reconnaissables comme passé, présent et avenir.

C'est ici que le retrait prend toute son importance. Si la porrection rassemble en se retirant, comme cela vient d'être proposé, elle interdit déjà de transformer cette co-présence en structure fixe. Cependant, l'être poétique permet d'aller plus loin dans l'expérience de ce retrait. Il ne supprime pas les trois dimensions temporelles ; il ne les fusionne pas davantage

dans une sorte de présent éternel. Il les laisse être dans une suspension où aucune ne vient occuper la position dominante à partir de laquelle les deux autres seraient ordonnées.

L'expérience poétique de l'instant en fournit peut-être l'expression la plus claire. Un instant poétique n'est pas simplement un présent situé entre un passé qui n'est plus et un avenir qui n'est pas encore. Quelque chose de l'avoir-été peut y être entièrement présent sans revenir comme passé ; quelque chose de l'avenir peut déjà y résonner sans devenir anticipation d'un futur déterminé. Pourtant, ni l'un ni l'autre ne se confondent avec le présent. Ils sont là selon le mode de leur retrait.

Dire que les trois dimensions « se tiennent dans le retrait » signifie alors qu'elles ne disparaissent pas, mais qu'elles cessent de s'imposer comme régions constituées du temps. Leur différence demeure, mais elle n'est plus celle de trois positions temporelles qu'il faudrait mettre en relation. Chacune se donne en laissant place aux autres. Leur coappartenance devient ainsi plus originaire que leur co-présence.

C'est en ce sens que l'on peut parler, dans l'être poétique, d'une ouverture au « temps véritable ». Cette expression ne doit toutefois pas signifier qu'un autre temps, caché derrière le temps ordinaire, serait enfin découvert. Le temps véritable n'est pas un second temps. Il désigne plutôt le temps lorsque cesse de dominer la représentation qui le constitue en dimensions disponibles et assignables. L'être poétique n'accède donc pas à un domaine temporel supérieur ; il éprouve autrement la temporalisation elle-même.

Le mot « poétique » ne renvoie dès lors pas prioritairement à l'écriture de poésie. Il désigne une manière d'habiter ce qui advient dans laquelle la saisie, la fixation et la possession se relâchent. L'être poétique laisse venir sans exiger que ce qui vient soit immédiatement fixé dans la présence. Il peut ainsi accueillir l'avoir-été sans le réduire à ce qui n'est plus, l'avenir

sans le réduire à ce qui n'est pas encore, et le présent sans en faire le centre souverain du temps.

Il devient alors possible de préciser l'écart entre porrection et être poétique. La porrection pense la coappartenance des dimensions temporelles ; l'être poétique éprouve cette coappartenance selon le retrait même qui la rend possible. Il ne vient pas après la porrection comme son dépassement. Il en radicalise plutôt l'expérience en empêchant que le rassemblement des dimensions se fige à nouveau en co-présence.

Le « temps véritable » serait ainsi moins le temps dans lequel les trois dimensions sont enfin parfaitement réunies que celui dans lequel leur rassemblement n'exige plus leur présence simultanée comme trois termes. Elles appartiennent les unes aux autres précisément parce qu'aucune ne se clôt sur elle-même. Leur unité n'est ni fusion ni juxtaposition : elle est cette appartenance réciproque rendue possible par leur retrait.

On retrouve alors le paradoxe précédent sous une forme plus profonde encore : ce qui rassemble véritablement les dimensions du temps n'est peut-être pas leur pleine présence les unes aux autres, mais la manière dont chacune, en se retirant, laisse les autres advenir. L'être poétique serait l'expérience privilégiée de cette temporalité, non parce qu'il sortirait du temps, mais parce qu'il habiterait le temps là où celui-ci cesse de se refermer sur la présence.

C'est en ce sens que tu dis que "le futur mord dans la présence du passé" ?

Oui. La formule « le futur mord dans la présence du passé » cherche précisément à dire que, dans l'être poétique, les dimensions temporelles ne se disposent plus comme trois régions distinctes qui entreraient ensuite en relation. Le futur n'est plus simplement ce qui succédera au présent, pas davantage que le passé n'est seulement ce qui l'a précédé. Quelque chose du futur peut déjà travailler ce qui se donne depuis l'avoir-été.

Le verbe « mordre » est ici important. Il ne désigne pas une simple anticipation psychologique, comme lorsque le présent contient un projet concernant demain. Il indique que ce qui vient peut modifier la manière même dont l'avoir-été se donne. Le passé n'est pas une masse définitivement constituée derrière nous. Dès lors que le futur « mord » en lui, son sens demeure ouvert, susceptible d'être déplacé par ce qui n'est pas encore advenu.

Il ne faudrait donc pas comprendre la formule comme si le futur devenait présent avant l'heure. Ce serait seulement déplacer les termes à l'intérieur d'une conception linéaire du temps. Le futur demeure futur, le passé demeure avoir-été, mais leur différence n'implique plus leur séparation. Le futur peut être à l'œuvre dans la présence de l'avoir-été sans cesser d'être ce qui vient.

L'expérience poétique rend particulièrement sensible cette étrange temporalité. Un souvenir, par exemple, peut soudain être traversé par quelque chose qui n'a pas encore eu lieu. Non pas parce que l'avenir serait connu, mais parce que l'ouverture de ce qui vient empêche l'avoir-été de se refermer sur ce qu'il a été. Le passé apparaît alors autrement depuis un avenir qui demeure lui-même indéterminé. Inversement, ce qui vient ne vient jamais depuis un néant temporel : il est déjà traversé par l'avoir-été.

C'est pourquoi « mordre » dit davantage que « se rapporter à ». Une relation laisserait encore subsister deux termes préalablement constitués, le passé ici, le futur là, puis établirait un lien entre eux. La morsure signifie au contraire que leur coappartenance affecte leur manière même de se donner. Le futur travaille la présence du passé, comme le passé travaille déjà l'ouverture du futur.

Mais cette morsure n'aboutit pas à leur fusion. C'est ici que le retrait redevient décisif. Le futur ne devient pas passé et le passé ne devient pas futur. Chacun se tient dans son retrait et,

précisément pour cette raison, peut laisser l'autre venir. La coappartenance n'est possible que parce qu'aucune dimension ne s'approprie entièrement la présence.

La formule permet ainsi de préciser ce qui était appelé le « temps véritable ». Celui-ci ne serait pas une simultanéité absolue dans laquelle passé, présent et futur seraient tous présents ensemble. Ce serait encore une victoire de la présence, simplement élargie jusqu'à tout englober. Il s'agit presque du contraire : les dimensions peuvent s'interpénétrer parce qu'aucune ne se donne dans une présence totale.

Ainsi, dire que « le futur mord dans la présence du passé », c'est dire que le temps ne se contente plus de faire succéder ce qui vient à ce qui a été. Ce qui vient travaille déjà l'avoir-été, tandis que l'avoir-été demeure agissant dans ce qui vient. Entre eux, le présent cesse d'être une frontière ou un point de passage. Il devient le lieu mobile de leur rencontre, une rencontre dans laquelle chacun se donne en se retirant.

C'est peut-être même là que le mot « présence » prend toute sa force dans la formule : le futur ne mord pas dans le passé comme chose révolue ; il mord dans la présence du passé. Ce qui a été peut encore être présent, mais d'une présence qui n'est précisément plus celle du maintenant. Et c'est parce que cette présence demeure ouverte que ce qui vient peut encore la déplacer.

Le lieu est, selon toi, l'équivalent spatial de ce qu'est la porrection relativement au temps.

Oui, à condition de prendre le mot « équivalent » avec précaution. Le lieu peut être compris comme l'équivalent spatial de la porrection relativement au temps, mais seulement si l'on évite de rétablir par là deux domaines préalablement constitués, l'espace d'un côté et le temps de l'autre, auxquels correspondraient ensuite deux structures parallèles. Ce serait précisément manquer leur coappartenance.

La porrection permet de penser le temps autrement que comme une succession de moments. Le présent, l'avoir-été et l'avenir ne sont pas trois positions disposées sur une ligne ; ils se portent réciproquement les uns vers les autres. Leur unité ne résulte donc pas d'une opération qui viendrait les réunir après coup. Chacune des dimensions temporelles n'est ce qu'elle est que dans cette porrection réciproque. La porrection n'est ainsi ni le contenant du temps ni une quatrième dimension ajoutée aux trois autres. Elle est leur mouvance de rassemblement.

Quelque chose d'analogue peut être dit du lieu relativement à l'espace. Le lieu n'est pas une portion d'espace préalablement disponible dans laquelle une chose viendrait prendre position. Une chose, en advenant, fait lieu. Le pont en fournit l'exemple privilégié : il ne vient pas simplement occuper un emplacement entre deux rives déjà constituées comme telles. En les reliant, il les fait apparaître comme rives, rassemble autour de lui des chemins, des directions, des approches et des éloignements. Le lieu est donc lui aussi un rassemblement.

C'est en ce sens que l'analogie avec la porrection devient forte : la porrection rassemble sans constituer un contenant temporel ; le lieu rassemble sans constituer un contenant spatial. Dans les deux cas, ce qui rassemble ne doit pas être posé derrière ce qui est rassemblé comme son fond.

Mais cette correspondance rencontre aussitôt sa limite. Si l'on disait simplement : à l'espace correspond le lieu comme au temps correspond la porrection, on aurait déjà séparé l'espace et le temps. Or ce qui commence précisément à apparaître est que ni le lieu ni la porrection ne peuvent être pensés indépendamment l'un de l'autre.

La porte le montre particulièrement bien. Elle fait lieu spatialement, puisqu'elle organise l'approche, le passage, l'ici et le là-bas. Mais lorsqu'on marche vers elle, elle agit déjà depuis ce qui n'est pas encore atteint. Le lieu qu'elle ouvre comporte donc une dimension temporelle : ce vers quoi l'on va est déjà opérant dans le présent de la marche. Inversement, cette

temporalité ne se donne pas indépendamment d'un avoir-lieu : le futur ne « mord » dans le présent qu'en modifiant la manière dont un monde se dispose spatialement autour de celui qui marche.

Dès lors, le lieu pourrait être dit l'équivalent spatial de la porrection à condition d'ajouter immédiatement que leur équivalence conduit à rendre problématique la distinction même du spatial et du temporel. Ils ne constituent peut-être pas deux structures homologues, mais deux accès à une même coappartenance qui se donne dans l'avènement.

Le lieu permet alors de comprendre spatialement ce que la porrection laisse apparaître temporellement : quelque chose peut rassembler sans contenir. Et la porrection permet de comprendre temporellement ce que le lieu manifeste spatialement : quelque chose peut être présent à ce qui n'est pas simplement « ici » ou « maintenant », sans abolir pour autant les différences.

Le retrait approfondit encore cette correspondance. Si la porrection rassemble les dimensions temporelles en se retirant, le lieu ne devrait pas davantage être pensé comme un centre fixe qui demeurerait après avoir rassemblé ce qui l'entoure. Le pont fait lieu, mais le lieu n'est pas une substance déposée sous le pont. Le rassemblement spatial lui aussi se retire dans ce qu'il fait apparaître. Le lieu fait place sans occuper lui-même la place qu'il ouvre, de même que la porrection rassemble le temps sans devenir une dimension supplémentaire de ce temps.

On peut donc maintenir la proposition initiale, mais en la laissant se déplacer : le lieu est bien, dans un premier mouvement, l'équivalent spatial de la porrection relativement au temps ; dans un second mouvement, cette équivalence révèle précisément pourquoi espace et temps ne peuvent plus être pensés comme deux ordres indépendants. Le lieu et la porrection conduisent l'un vers l'autre jusqu'au point où spatialisation et temporalisation apparaissent comme deux faces de l'avoir-lieu.

Et c'est alors que la formule « advenir, c'est déjà avoir lieu » prend toute sa portée. Il n'y aurait pas d'abord quelque chose qui advient temporellement et qui, ensuite, prend place spatialement. L'advenue est déjà avoir-lieu, et l'avoir-lieu est déjà temporalisation. Le lieu et la porrection ne seraient donc finalement pas deux réponses parallèles au problème de l'espace et du temps, mais deux manières d'approcher leur coappartenance dans ce qui advient.

T'inspirant du « toujours » que Heidegger attribue au feu chez Héraclite, tu dis aussi que dans l'instant, le in-stare, l'éternel condense le temps en ses trois dimensions mais aussi que l'espace se temporalise.

Oui. Le rapprochement avec le « toujours » du feu héraclitéen permet précisément de penser l'instant autrement que comme un point infinitésimal situé entre un passé qui n'est plus et un futur qui n'est pas encore. L'*in-stare*, entendu comme le se-tenir-dans de l'instant, n'est pas une immobilisation du devenir. Il est au contraire le lieu où les dimensions du temps peuvent se donner dans leur coappartenance.

Le « toujours » ne doit donc pas être compris comme une durée indéfiniment prolongée. Un feu « toujours vivant » ne serait pas un feu qui durerait depuis une infinité de moments et continuerait d'exister pendant une infinité d'autres. Le « toujours » déplace précisément cette représentation quantitative de l'éternité. L'éternel ne serait plus l'infini prolongement du temps, mais ce qui peut se donner dans l'instant lorsque celui-ci cesse d'être pensé comme simple maintenant.

C'est en ce sens que l'on peut dire que l'éternel condense les trois dimensions du temps. « Condenser » ne signifie toutefois ni les contracter en un point ni les rendre simultanément présentes. Ce serait encore accorder le privilège à la présence et concevoir l'éternité comme un immense présent contenant passé, présent et futur. La condensation désigne plutôt leur

intensification réciproque. Dans l'instant, l'avoir-été demeure agissant, ce qui vient est déjà ouvert, et le présent ne se referme plus sur sa ponctualité.

La formule précédente selon laquelle « le futur mord dans la présence du passé » trouve ici tout son sens. L'instant n'est pas ce qui sépare le passé du futur. Il est ce dans quoi leur différence peut être maintenue sans devenir séparation. L'avoir-été ne cesse pas d'être avoir-été, le futur ne cesse pas d'être ce qui vient, mais chacun peut affecter la manière dont l'autre se donne. L'éternel n'abolit donc pas le temps : il en intensifie la porrection.

C'est également pourquoi l'instant peut être rapproché de l'être poétique. Dans l'expérience poétique, un instant peut donner beaucoup plus que son contenu présent. Un paysage, le chant d'un merle, une lumière, une rencontre peuvent soudain porter avec eux quelque chose de l'avoir-été et de ce qui vient, sans qu'il soit possible de distribuer ce qui est éprouvé selon les trois cases du passé, du présent et du futur. L'instant devient alors entier sans devenir total : il donne pleinement sans épuiser ce qui se donne.

Mais si le temps se transforme ainsi, l'espace ne peut demeurer intact. C'est ici qu'intervient l'affirmation selon laquelle l'espace se temporalise. Dans l'expérience ordinaire, l'espace semble pouvoir être décrit comme coexistence : les choses sont simultanément présentes les unes à côté des autres. Pourtant, dès que le futur peut déjà agir dans le présent, cette coexistence cesse d'être purement spatiale.

L'exemple de la porte le montre particulièrement bien. Lorsque quelqu'un marche vers une porte, celle-ci n'est pas seulement un objet situé à quelques mètres devant lui. Le passage qui n'a pas encore eu lieu organise déjà sa marche. Ce qui est spatialement « là-bas » agit temporellement dans l'« ici ». La distance elle-même n'est plus simplement mesurable : elle devient approche. Et une approche est déjà une détermination temporelle de l'espace.

De même, un chemin n'est pas seulement une succession de portions d'espace juxtaposées. Ce vers quoi il conduit appartient déjà à la manière dont chaque pas a lieu. Le lieu vers lequel on marche se donne depuis l'avenir dans la configuration présente de l'espace. L'espace se temporalise parce que le « là » peut déjà être à l'œuvre dans l'« ici » sans avoir encore été atteint.

Inversement, le temps ne peut se donner sans spatialisation. L'instant n'est pas un point temporel abstrait : il a lieu. L'avoir-été, le présent et ce qui vient ne se portent pas réciproquement les uns vers les autres dans une temporalité désincarnée ; leur porrection se donne comme avoir-lieu. C'est pourquoi temporalisation de l'espace et spatialisation du temps ne constituent pas deux processus successifs. Elles appartiennent au même événement.

L'in-stare devient alors particulièrement significatif. Se tenir dans l'instant, ce n'est pas s'enfermer dans le présent. C'est se tenir dans le lieu où le temps se rassemble sans se totaliser et où l'espace cesse d'être simple étendue pour devenir ouverture de possibilités temporelles. L'instant est ainsi moins un point qu'une tenue, moins une position qu'une ouverture.

Le « toujours » héraclitéen peut dès lors être compris comme désignant cette étrange permanence qui n'est pas immobilité. Le feu est toujours parce qu'il ne cesse d'advenir, de se transformer, de se retirer dans sa propre transformation. Son « toujours » n'est pas permanence de l'identique, mais constance de la mouvance. L'éternel lui-même cesse alors de s'opposer au devenir : il est ce qui se donne dans le devenir lorsqu'un instant laisse résonner ensemble, sans les confondre, l'avoir-été, le présent et ce qui vient.

Ainsi, dire que dans l'instant l'éternel condense les trois dimensions du temps et que l'espace se temporalise revient à désigner un même déplacement. Le temps n'est plus succession et l'espace n'est plus juxtaposition. Dans *l'in-stare*, ce qui a été, ce qui est et ce qui vient se portent réciproquement, tandis que l'ici s'ouvre au là-bas et que le là-bas travaille déjà l'ici.

L'instant n'est donc pas contenu dans un espace et un temps préalables : il est un avoir-lieu dans lequel espace et temps se donnent selon leur coappartenance.

Si l'espace se temporalise, tu affirmes tout autant que le temps se spatialise ; pour illustrer cette spatialisation tu utilises volontiers l'image du pont qui absorbe en quelque sorte les deux rives qu'il est censé joindre. S'agissant de l'être poétique, tu recours à l'image du fleuve qui effectue le même mouvement dans son propre cours.

Oui. Si l'espace se temporalise parce que ce qui n'est pas encore atteint peut déjà travailler l'ici présent, le mouvement inverse doit également être pensé : le temps se spatialise. Mais cette spatialisation ne signifie évidemment pas que le temps deviendrait une étendue mesurable. Elle signifie que la temporalisation ne peut avoir lieu sans ouvrir des écarts, des proximités, des éloignements, bref sans faire lieu.

L'image du pont permet de comprendre ce mouvement. Dans une représentation ordinaire, deux rives existent d'abord séparément et le pont vient ensuite les joindre. Il constitue alors un troisième terme placé entre deux termes préexistants. Mais l'expérience du pont peut être pensée autrement. Dès qu'il est là, les deux rives ne sont plus simplement les mêmes rives auxquelles aurait été ajouté un moyen de passage. Elles deviennent les rives du pont. Celui-ci les rassemble si profondément qu'il les absorbe en quelque sorte dans l'unité du lieu qu'il ouvre.

« Absorber » ne signifie donc pas supprimer. Les deux rives demeurent différentes, sans quoi il n'y aurait précisément plus de pont. Mais leur différence cesse d'être une séparation préalable. Le pont ne relie pas simplement ce qui était séparé : il fait apparaître les rives selon une appartenance qu'elles ne possédaient pas indépendamment de lui. Leur différence demeure à l'intérieur du rassemblement.

C'est ici que l'analogie temporelle devient féconde. L'avoir-été, le présent et l'avenir peuvent eux aussi être représentés comme trois rives séparées qu'une porrection viendrait ensuite relier. Mais ce serait encore penser la porrection comme un pont construit entre trois dimensions déjà constituées. Or, comme pour les rives, leur coappartenance est plus originaire que leur séparation. Elles deviennent véritablement dimensions temporelles dans leur se-porter réciproque.

Le temps se spatialise alors en ce sens que cette porrection ouvre un écart sans produire une séparation. Pour que l'avenir puisse se porter vers le présent, pour que l'avoir-été demeure dans ce qui vient, il faut de la distance, mais une distance qui n'est pas métrique. Il faut un « entre ». Cet entre n'est pas un espace ajouté au temps : il est l'ouverture que produit la temporalisation elle-même. Le temps fait espace parce qu'il écarte en rassemblant.

Le pont possède cependant encore quelque chose de trop stable. Même si l'on disait précédemment qu'il faut imaginer un pont qui se retire sous nos pas, l'image conserve spontanément l'idée d'une construction qui se tient entre les rives. C'est peut-être pourquoi, lorsqu'il s'agit de l'être poétique, le fleuve devient une image plus juste encore.

Le fleuve ne se contente pas de joindre ses rives. Dans son cours même, il les constitue comme ses rives. Elles ne sont pas deux limites indépendantes entre lesquelles passerait ensuite une eau indifférente. Elles appartiennent au mouvement du fleuve et le fleuve appartient à leur configuration. Pourtant, aucune unité fixe ne vient assurer leur rassemblement. Le rassemblement est le cours lui-même.

Plus profondément encore, le fleuve accomplit ce que l'image du pont ne peut qu'approcher : il rassemble en passant. Ce qui rassemble n'est jamais immobilisable. L'eau qui fait le fleuve est toujours celle qui arrive et celle qui s'en va. Le fleuve demeure, mais il ne demeure qu'en

ne cessant de passer. Sa permanence n'est pas celle d'une substance immobile ; elle est celle d'une mouvance.

L'image convient alors particulièrement à l'être poétique. Celui-ci ne rassemble pas l'avoir-été, le présent et l'avenir pour les conserver simultanément devant lui. Il les laisse passer les uns dans les autres sans les confondre. L'avoir-été peut affleurer dans l'instant, l'avenir peut « mordre dans la présence du passé », mais aucune de ces dimensions n'est immobilisée. Le rassemblement s'effectue dans le passage même.

Le fleuve permet également de mieux comprendre le retrait. L'eau qui vient se retire dans le mouvement même où elle constitue le fleuve. Il n'existe aucun instant où l'on pourrait arrêter son cours et dire : voici enfin le fleuve tout entier. Ce que l'on saisirait alors ne serait précisément plus son cours. De même, le temps véritable ne peut être totalisé dans une présence qui réunirait ses trois dimensions. Il ne se donne que dans leur passage réciproque et leur retrait.

Il y a ainsi une différence intéressante entre les deux images. Le pont montre le rassemblement ; le fleuve montre la mouvance du rassemblement. Le pont permet de comprendre comment des rives cessent d'être simplement extérieures l'une à l'autre. Le fleuve permet de comprendre comment cette unité elle-même ne cesse d'advenir et de se retirer. Le premier conduit vers le lieu ; le second conduit vers l'avoir-lieu.

C'est pourquoi le fleuve convient particulièrement à l'être poétique. Celui-ci ne contemple pas le temps depuis une rive extérieure. Il est lui-même pris dans son cours. Il n'existe pas d'un côté un sujet qui éprouverait le temps et, de l'autre, un fleuve temporel qui passerait devant lui. Habiter poétiquement, ce serait être dans le passage sans chercher à immobiliser ce qui passe.

La spatialisation du temps peut alors être comprise sans transformer le temps en espace. Le temps se spatialise parce que sa mouvance ouvre des lieux, produit des écarts, rapproche ce qui demeure différent et fait apparaître des rives. Mais ces lieux ne précèdent pas son cours. Ils adviennent avec lui.

Le pont et le fleuve disent finalement deux modalités d'une même chose : rassembler n'est pas abolir l'écart, mais le faire être comme écart appartenant à une unité qui n'est jamais totalité. Dans le pont, les deux rives deviennent les rives d'un même lieu ; dans le fleuve, elles deviennent les rives d'un même passage. Et dans l'être poétique, l'avoir-été, le présent et ce qui vient peuvent de même appartenir à un seul instant sans jamais devenir simultanément présents.

Le temps se spatialise donc non parce qu'il se transformerait en étendue, mais parce qu'en se temporalisant il fait lieu. Et le fleuve en donne peut-être l'image la plus accomplie : il n'occupe pas simplement un espace entre ses rives ; par son cours, il fait advenir ensemble le passage, les rives et l'espace même dans lequel elles peuvent apparaître comme rives.

Et tu ajoutes que dans l'avoir-lieu, porrection et lieu (temps et espace) co-appartiennent.

Oui. L'« avoir-lieu » devient précisément nécessaire lorsque porrection et lieu ne peuvent plus être pensés comme deux structures parallèles, l'une temporelle et l'autre spatiale. Tant que l'on dit que la porrection appartient au temps et que le lieu appartient à l'espace, on conserve encore, même implicitement, deux domaines constitués que l'on cherche ensuite à rapprocher. Or la coappartenance signifie quelque chose de plus radical : temps et espace ne sont pas d'abord donnés séparément pour entrer ensuite en relation.

La porrection a permis de montrer que le temps ne consiste pas en une succession de maintenant. L'avoir-été, le présent et ce qui vient se portent réciproquement les uns vers les

autres. Mais cette porrection, dès lors qu'elle ouvre des écarts, des approches et des éloignements, fait déjà lieu. Elle ne peut donc être dite exclusivement temporelle. Inversement, le lieu ne peut être exclusivement spatial puisque ce qu'il rassemble comporte toujours une dimension d'approche, de passage, d'attente, de provenance ou de venue. Le lieu se temporalise dans le mouvement même où il fait lieu.

L'avoir-lieu nomme alors cette unité sans la transformer en identité. Il ne signifie pas que le temps et l'espace fusionnent dans une réalité plus originaire qui constituerait leur fond commun. Il signifie que, dans ce qui advient, temporalisation et spatialisation se donnent ensemble selon leur différence. L'unité ne précède pas leur différence ; leur différence ne vient pas davantage briser une unité préalable. C'est dans l'advenue elle-même qu'ils se donnent comme coappartenants.

C'est pourquoi la formule « quelque chose a lieu » doit être prise beaucoup plus radicalement que dans son usage ordinaire. Habituellement, elle signifie simplement qu'un événement se produit quelque part et à un certain moment. Le « où » et le « quand » semblent alors déjà disponibles : un espace et un temps préexistant, et l'événement vient y occuper ses coordonnées. L'avoir-lieu renverse cette représentation. Ce qui advient ne vient pas prendre place dans un espace et un temps déjà constitués ; son advenue ouvre elle-même son où et son quand.

Le pont permet encore de l'apercevoir. Son advenue ne consiste pas simplement à ajouter un objet à un paysage préexistant. Avec lui apparaissent autrement les rives, les chemins, l'approche, le passage, l'autre côté. Il fait lieu. Mais ce faire-lieu est simultanément temporel : le passage possible travaille déjà l'approche du pont, ce qui sera atteint organise le pas présent, tandis que ce qui vient d'être quitté demeure dans la traversée. La spatialisation opérée par le pont est inséparable d'une temporalisation.

Le fleuve manifeste le même phénomène depuis l'autre versant. Son cours est temporel, mais ce cours fait simultanément apparaître les rives, l'amont et l'aval, les proximités et les distances. Il ne se déroule donc pas simplement dans un espace préexistant. Son passage spatialise en temporalisant. Le cours et le lieu ne peuvent être dissociés sans perdre précisément ce que signifie le fleuve.

L'avoir-lieu permet ainsi d'éviter deux réductions symétriques. Il ne faut ni spatialiser le temps jusqu'à en faire une étendue, ni temporaliser l'espace jusqu'à le dissoudre dans un pur devenir. Leur coappartenance maintient leur différence. Le temps n'est pas l'espace ; l'espace n'est pas le temps. Mais aucun des deux ne peut être pensé comme constitué indépendamment de l'autre.

C'est ici que la notion de coappartenance prend toute sa rigueur. Coappartenance ne signifie pas relation. Une relation suppose généralement deux termes déjà constitués que quelque chose vient mettre en rapport. Ici, au contraire, temps et espace ne deviennent pensables comme tels que dans cette appartenance réciproque. Ils ne précèdent pas leur coappartenance.

Il faut cependant éviter de faire alors de l'avoir-lieu une troisième instance qui viendrait remplacer les deux premières. L'avoir-lieu ne serait ni un contenant plus originaire que l'espace, ni une dimension plus fondamentale que le temps, ni le fond dont espace et temps seraient dérivés. Ce serait seulement déplacer le problème d'un étage et reconstruire un principe métaphysique. L'avoir-lieu n'est pas ce dans quoi temps et espace coappartiennent ; il nomme leur coappartenance dans l'advenue elle-même.

Cela explique également pourquoi l'avènement ne doit pas être placé derrière l'avoir-lieu. Il n'y aurait pas d'abord l'*Ereignis*, puis, à l'intérieur de celui-ci, une porrection temporelle et une ouverture spatiale. L'avènement n'est pas le contenant ultime de l'avoir-lieu. Dans

l'immanence de ce qui advient se donnent ensemble l'ouverture du temps et le faire-lieu de l'espace.

La formule peut alors être poussée jusqu'à sa conséquence la plus simple : advenir, c'est avoir lieu. Non pas parce que toute chose devrait nécessairement posséder des coordonnées spatiales et temporelles, mais parce qu'il n'y a pas d'advenue qui ne soit simultanément ouverture d'un temps et ouverture d'un lieu.

Et l'on comprend dès lors pourquoi porrection et lieu finissent par devenir presque indissociables sans jamais devenir synonymes. La porrection dit davantage la mouvance par laquelle les dimensions temporelles se portent les unes vers les autres ; le lieu dit davantage le rassemblement par lequel quelque chose fait espace. L'avoir-lieu nomme le point où il devient impossible de penser l'un sans que l'autre soit déjà engagé.

Il ne s'agit donc plus de dire simplement : le temps se spatialise et l'espace se temporalise. Cette formulation demeure utile tant qu'elle décrit le mouvement depuis les deux rives. L'avoir-lieu permet d'aller plus loin : spatialisation et temporalisation sont deux modalités différenciées d'une même advenue, sans qu'existe derrière elles une unité supérieure chargée de les réunir. C'est leur coappartenance même qui a lieu.

Pour illustrer cette co-appartenance de la porrection et du lieu, tu as gorgé le néologisme « main-tenant ».

Oui. Le néologisme « main-tenant » cherche précisément à rendre sensible, dans un seul mot, cette coappartenance de la porrection et du lieu. Il ne s'agit pas d'une fantaisie étymologique destinée à donner une profondeur artificielle au mot « maintenant », mais d'une manière de rompre avec sa compréhension habituelle comme point ponctuel du présent.

Le « maintenant » est ordinairement pensé comme ce qui se tient entre un « plus maintenant » et un « pas encore ». Il devient ainsi un point mobile sur une ligne : à peine est-il présent qu'il bascule dans le passé, tandis qu'un nouveau maintenant prend sa place. Une telle représentation privilégie la succession et fait du présent une limite presque sans épaisseur.

Écrire « main-tenant » déplace immédiatement cette représentation. La « main » introduit le geste de tenir, mais tenir ne signifie pas ici retenir, saisir ou posséder. La main véritablement ouverte ne retient précisément rien. Elle accueille, porte, présente et laisse aller. Quant au participe « tenant », il suggère moins une position fixe qu'une tenue : quelque chose se tient et tient ensemble sans être immobilisé.

Le main-tenant peut alors désigner le présent non comme un point, mais comme le geste dans lequel l'avoir-été et ce qui vient sont tenus ensemble sans être rendus simultanément présents. L'avoir-été demeure, le futur vient, et le présent est leur tenue réciproque. On retrouve ainsi la porrection : chacune des dimensions temporelles se porte vers les autres sans perdre sa différence.

Mais la main introduit immédiatement une dimension qui n'est plus seulement temporelle. Une main ouvre un espace. Elle rapproche, écarte, recueille, présente. Ce qu'elle tient possède une proximité, une distance, une orientation. Le main-tenant ne dit donc pas seulement comment les dimensions du temps se rassemblent ; il dit que ce rassemblement fait lieu.

C'est en cela que le néologisme peut illustrer la coappartenance de la porrection et du lieu. Dans le main-tenant, le temps se spatialise parce que la porrection ouvre l'écart dans lequel l'avoir-été et ce qui vient peuvent se porter l'un vers l'autre. Simultanément, l'espace se temporalise parce que ce lieu n'est jamais une étendue immobile : il est travaillé par ce qui vient, par ce qui demeure de l'avoir-été et par leur rencontre dans l'instant.

Il importe cependant que cette « main » ne devienne pas celle d'un sujet souverain. Le main-tenant ne signifie pas que l'homme prendrait les trois dimensions du temps dans sa main pour les réunir. Ce serait réintroduire précisément le privilège anthropologique qu'il s'agit d'éviter. La main n'est ici qu'une image du tenir ouvert. Personne ne tient le temps : le temps se tient dans la porrection de ses dimensions.

Le retrait permet d'aller plus loin. Si la porrection rassemble en se retirant, le main-tenant ne saurait être une prise. La main qui voudrait refermer ses doigts sur ce qu'elle tient détruirait précisément l'ouverture qui permet le rassemblement. Le geste adéquat serait donc celui d'une main ouverte : elle tient parce qu'elle ne retient pas. Ce qu'elle accueille peut demeurer auprès d'elle précisément parce qu'elle consent à son passage.

Le main-tenant rejoint ainsi *l'in-stare*. Se tenir dans l'instant ne signifie pas arrêter le temps, mais habiter cette tenue dans laquelle les dimensions temporelles peuvent résonner ensemble. L'éternel peut alors se donner dans l'instant, non parce que celui-ci posséderait la totalité du temps, mais parce que rien n'y est exclu par la clôture du présent. L'avoir-été y demeure sans être ramené, ce qui vient y agit sans être anticipé comme un présent futur.

L'image du fleuve prend ici toute sa force. On ne tient pas l'eau du fleuve en la serrant dans sa main. Dès que les doigts se referment, elle s'échappe. On ne peut la « tenir » qu'en ouvrant la main et en la laissant passer. Le main-tenant serait ainsi cette étrange tenue qui ne conserve ce qui passe qu'en ne l'empêchant pas de passer.

Il devient alors possible de comprendre pourquoi le main-tenant n'est pas simplement un autre nom du présent. Le présent appartient encore aux trois dimensions du temps ; le main-tenant désigne leur avoir-lieu. Il est moins une dimension temporelle qu'une manière de nommer l'ouverture dans laquelle leurs différences se tiennent ensemble.

Le trait d'union prend dès lors presque une valeur philosophique. Il empêche « maintenant » de se refermer en un mot devenu évident. Il ouvre un écart à l'intérieur même du mot : maintenant. Et cet écart dit précisément ce dont il est question : tenir ensemble exige de laisser de l'espace ; rassembler exige de ne pas supprimer la distance ; être présent exige de ne pas réduire l'avoir-été et ce qui vient à la présence.

Le main-tenant peut donc être compris comme une figure particulièrement condensée de l'avoir-lieu : la porrection y fait lieu et le lieu s'y temporalise, tandis que leur rassemblement ne se maintient qu'en demeurant ouvert au retrait. Il ne désigne pas le point où le temps s'arrête, mais la tenue ouverte dans laquelle quelque chose peut advenir.

Quittons à présent ton travail en cours sur « L'espace libre du temps ». T'inspirant de Rilke et de sa lecture par Heidegger dans « Pourquoi des poètes ? » tu affirmes que « la Vie est la vie de plus d'un souffle ». Ce plus de la simple vie, c'est l'Esprit ?

Oui, à condition de ne pas comprendre ce « plus » comme quelque chose qui viendrait s'ajouter à la vie. Dire que « la Vie est la vie de plus d'un souffle » ne signifie pas qu'il y aurait d'abord la vie, biologique ou individuelle, puis un supplément nommé Esprit qui viendrait l'élever au-dessus d'elle. Ce serait encore penser l'Esprit comme une substance distincte ou comme un principe supérieur. Le « plus » appartient à la Vie elle-même.

L'inspiration rilkéenne est ici décisive. Chez Rilke, tel que Heidegger le lit dans *Pourquoi des poètes ?* le vivant n'est pas enfermé dans les limites de l'individu. Respirer engage déjà un rapport à ce qui n'est pas soi : recevoir et rendre, inspirer et expirer. Le souffle ne se possède pas. Celui qui respire ne conserve la vie qu'en accueillant ce qui vient à lui et en le laissant repartir. La respiration offre ainsi une image particulièrement forte d'une vie qui n'est jamais enfermée dans sa propre figure.

Le « plus d'un souffle » peut alors être entendu de deux manières qui se rejoignent. Il signifie d'abord qu'aucune vie singulière ne se réduit à son propre souffle : elle est traversée par d'autres vies, d'autres voix, d'autres présences. Mais il signifie également qu'en chaque souffle il y a plus que la conservation de l'organisme qui respire. La Vie excède constamment la figure particulière dans laquelle elle se manifeste.

C'est à cet endroit que peut apparaître l'Esprit. Non comme ce qui s'opposerait à la Vie, mais comme cet excès de la Vie sur chacune de ses figures. L'Esprit serait ce par quoi une singularité vivante ne coïncide jamais entièrement avec la forme présente sous laquelle elle existe. Elle est cette forme, mais elle est déjà davantage que cette forme, non parce qu'elle posséderait derrière elle une essence cachée, mais parce qu'elle appartient à un devenir qui ne s'y épuise pas.

Cela permet également de comprendre pourquoi l'Esprit ne doit pas être identifié à la conscience. Une plante, un animal, une chose même, si l'on pousse jusqu'au bout cette pensée de la coappartenance, ne devraient pas être exclus a priori de ce mouvement sous prétexte qu'ils ne disposent pas de la réflexivité humaine. Faire de l'Esprit le privilège de la conscience reviendrait à reconduire le privilège anthropologique que cette pensée cherche précisément à déplacer. L'Esprit désigne moins une faculté qu'un mode de participation au devenir.

Le mot « souffle » évite justement de substantifier l'Esprit. Un souffle n'est pas une chose. On ne peut pas l'isoler de son passage. Il n'existe qu'en venant et en allant, en traversant une figure vivante sans jamais lui appartenir entièrement. De même, l'Esprit ne serait pas quelque chose que chaque singularité posséderait en propre, comme une âme enfermée dans un corps. Il serait ce mouvement dans lequel la singularité se donne tout entière sans jamais devenir totale.

La distinction entre entier et total devient ici essentielle. Dans un instant, une singularité peut être entièrement elle-même ; pourtant, elle n'est jamais la totalité de ce qu'elle peut devenir. Le « plus » de la Vie ne désigne donc pas une quantité supplémentaire. Il nomme son impossibilité de se clore. La Vie est toujours plus qu'une vie parce qu'aucune de ses figures ne peut épuiser le devenir qui la traverse.

La mort prend alors une signification très différente. Si l'Esprit était un supplément ajouté à la vie corporelle, la mort poserait immédiatement la question de savoir comment ce supplément pourrait subsister lorsque disparaît son support. Mais si l'Esprit désigne au contraire l'excès constitutif de la Vie sur sa figure présente, la mort peut être pensée comme déliaison de cette figure plutôt que comme abolition de la singularité. Ce qui disparaît est une certaine manière d'être configuré ; cela ne signifie pas nécessairement que le devenir auquel cette singularité appartient soit lui-même supprimé.

Il ne faudrait cependant pas en conclure que la mort délivrerait enfin un Esprit pur jusque-là emprisonné dans le corps. Ce serait réintroduire exactement le dualisme que cette conception cherche à éviter. La figure corporelle n'est pas une prison dont l'Esprit attendrait d'être libéré. Elle est une manière réelle et entière dont la singularité advient. La mort la délie, mais elle ne révèle pas derrière elle une substance spirituelle demeurée intacte.

C'est pourquoi « la Vie est la vie de plus d'un souffle » peut finalement recevoir un sens beaucoup plus radical : vivre, c'est toujours déjà vivre au-delà de la clôture de sa propre figure. Le souffle reçu n'est pas mien avant que je le reçoive ; celui que je rends cesse aussitôt de m'appartenir. La frontière entre le propre et l'autre devient poreuse sans disparaître. La singularité demeure singularité, mais elle n'est jamais autosuffisante.

L'Esprit serait alors ce plus non parce qu'il serait au-dessus de la Vie, mais parce que la Vie est elle-même excédence, passage, circulation et devenir. On pourrait presque inverser la

proposition : ce n'est pas parce qu'il y aurait de l'Esprit que la Vie serait « plus d'un souffle » ; c'est parce que la Vie ne se laisse jamais enfermer dans un seul souffle que quelque chose comme l'Esprit peut être pensé.

Et cette formulation permet surtout d'éviter un arrière-monde. L'Esprit n'est pas ailleurs. Il n'est pas derrière la Vie. Il est la Vie elle-même en tant qu'elle ne coïncide jamais définitivement avec aucune des figures dans lesquelles elle advient.

Et tu ajoutes que la « sur-vie » n'est pas ce qui surgit au-delà de la mort mais ce plus dont nous venons de parler. Selon toi la mort n'est ni fin ni commencement : il y a continuité du devenir selon un autre mode de l'existence.

Oui. Le terme « sur-vie » doit précisément être détaché de son sens habituel. Il ne désigne pas une seconde vie qui commencerait après la mort, comme si l'existence présente constituait un premier épisode auquel succéderait, au-delà d'un seuil, une existence posthume. Le trait d'union cherche au contraire à faire entendre le « sur » comme ce plus qui appartient déjà à la Vie.

La sur-vie ne commence donc pas avec la mort. Nous sommes déjà en sur-vie en vivant, puisque la Vie excède constamment la figure dans laquelle elle se donne. Une singularité n'est jamais réductible à son état présent, à son corps présent, à sa conscience présente, ni même à l'ensemble de son histoire accomplie. Elle est prise dans un devenir qui la porte au-delà de toute détermination susceptible de la clore.

C'est pourquoi la mort ne constitue ni une fin absolue ni un nouveau commencement. La penser comme fin reviendrait à identifier la singularité à sa figure présente et à conclure que la disparition de cette figure entraîne nécessairement l'abolition de la singularité. Mais la penser comme commencement d'une autre vie introduirait une rupture symétrique : il y aurait

un avant et un après séparés par la mort, deux régimes d'existence entre lesquels il faudrait ensuite imaginer un passage.

La sur-vie permet de récuser cette alternative. Ce qui se poursuit après la mort ne commence pas avec elle, puisque le devenir était déjà à l'œuvre dans la vie. La mort affecte profondément la manière dont la singularité existe, mais elle ne crée pas le devenir qui se poursuivrait au-delà d'elle.

C'est en ce sens qu'il est possible de parler de continuité selon un autre mode de l'existence. Continuité ne signifie pas conservation à l'identique. Il ne s'agit pas d'imaginer que le sujet que nous sommes aujourd'hui continuerait ailleurs avec sa psychologie, ses habitudes et sa biographie intactes. Une telle représentation ne ferait que prolonger indéfiniment la figure présente. Or la mort est précisément déliaison de cette figure.

Mais déliaison ne signifie pas dissolution. C'est ici que la distinction est essentielle. La singularité n'est pas abolie ; elle cesse d'être liée à la configuration selon laquelle elle existait jusqu'alors. La mort transforme donc le mode de son devenir sans interrompre le devenir lui-même.

Cela interdit également de comprendre la mort comme délivrance d'un Esprit jusque-là enfermé dans un corps. Il n'y a pas d'un côté une enveloppe corporelle provisoire et, de l'autre, un Esprit véritable qui attendrait sa libération. La figure présente est pleinement réelle. Elle constitue une manière entière, quoique non totale, pour la singularité d'exister. La mort ne révèle pas ce qu'elle était « véritablement » derrière cette figure ; elle ouvre une autre modalité de son devenir.

Le mot Esprit prend alors toute sa portée. Si l'Esprit est le « plus » de la Vie, son excédence par rapport à chacune de ses figures, il n'est pas quelque chose qui apparaîtrait après la mort. Il est déjà à l'œuvre dans la vie comme ce qui empêche une singularité de coïncider

définitivement avec ce qu'elle est présentement. La mort rend manifeste, d'une manière radicale, cette non-coïncidence, mais elle ne la produit pas.

La sur-vie n'est donc pas essentiellement une notion post mortem. Elle constitue une détermination de la Vie elle-même : la Vie sur-vit parce qu'elle déborde toute figure dans laquelle elle advient. Mourir ne ferait alors qu'accomplir une déliaison particulièrement radicale de ce qui, vivant déjà, n'était jamais totalement enfermé dans sa forme présente.

Cela permet également d'éviter l'idée d'une destination. Si la mort était le commencement de la « vraie vie », l'existence présente deviendrait facilement préparation ou chemin vers cette destination. Or rien n'autorise une telle téléologie. La mort ne conduit pas la singularité là où elle devait parvenir. Elle constitue un événement de son devenir, peut-être le plus radical pour sa figure présente, mais non son accomplissement.

Ainsi, dire que la mort n'est ni fin ni commencement revient à refuser qu'elle soit pensée comme une frontière séparant deux mondes. Elle est une transformation du mode selon lequel une singularité poursuit son devenir. Il y a rupture de figure et continuité du devenir.

La formule pourrait alors être resserrée ainsi : la sur-vie n'est pas la vie après la mort ; elle est le « plus » par lequel la Vie excède déjà toute vie singulière dans sa figure présente. La mort ne crée pas ce plus. Elle délie la singularité d'une de ses figures et laisse son devenir se poursuivre selon un autre mode de l'existence.

La mort cesse ainsi d'être une porte ouvrant sur un ailleurs. Elle appartient au devenir lui-même, sans en constituer ni le terme ni le nouveau point de départ.

En somme tu t'inspires de la notion de « mort propre » développée par Rilke dans « Le livre d'heures » : la mort est un fruit qui mûrit en nous ». Et, ajoute Rilke, les singularités sont préservées dans une distance librement consentie.

Oui, mais l'inspiration rilkéenne demande ici une précision importante. La « mort propre » ne signifie pas simplement que chacun posséderait une mort individuelle qui lui serait réservée comme un événement futur. Dans *Le Livre d'heures*, lorsque Rilke demande que soit donnée à chacun « sa propre mort », la mort appartient déjà à la vie qu'elle achève. L'image du fruit est décisive : la mort n'arrive pas à la vie du dehors ; elle mûrit en elle.

Cette image permet de rompre avec la représentation de la mort comme interruption extérieure. Le fruit ne devient pas soudain fruit mûr sous l'effet d'un événement étranger à sa croissance. Sa maturation appartient à son devenir depuis le commencement. De même, la mort propre ne serait pas simplement le dernier instant de l'existence ; elle appartient à la manière singulière dont une vie se déploie.

Mais cette proximité avec Rilke ne conduit pas à reprendre purement et simplement sa pensée. Si la mort est un fruit qui mûrit en nous, il ne faut pas en conclure qu'elle constituerait l'accomplissement vers lequel notre existence serait destinée. La maturation pourrait facilement réintroduire une téléologie : la vie trouverait dans sa mort son fruit achevé. Or la conception du devenir développée ici oblige à résister à cette interprétation. La mort appartient au devenir sans en être la destination.

La notion de mort propre peut alors être déplacée. Ce qui est « propre » n'est pas une mort prédestinée correspondant parfaitement à une existence singulière. C'est plutôt que la mort affecte cette singularité-ci et la délie de cette figure-ci. Elle n'est donc jamais une mort abstraite ou anonyme. Mais elle ne révèle pas pour autant une essence que la vie aurait progressivement préparée.

C'est à cet endroit que la seconde intuition rilkéenne devient essentielle : les singularités peuvent être préservées dans la distance. La distance n'est pas nécessairement ce qui sépare au sens d'une rupture ; elle peut être ce qui empêche deux singularités de se confondre. Une

proximité absolue abolirait paradoxalement la possibilité même de la rencontre, puisqu'il n'y aurait plus deux singularités susceptibles de se rencontrer.

La distance doit cependant être dite « librement consentie ». Elle n'est ni abandon ni indifférence. Elle consiste à ne pas exiger de l'autre qu'il devienne présent au point d'être possédé. Aimer une singularité, ce serait alors lui laisser cet écart dans lequel elle peut demeurer elle-même. La distance ne détruit pas la relation ; elle la préserve de l'appropriation. Cette idée prend une portée particulière devant la mort. Si la mort délie la singularité de sa figure présente sans abolir son devenir, alors ce qui disparaît est précisément la modalité de proximité à laquelle nous étions habitués. Le corps n'est plus là, la voix ne répond plus, le visage ne peut plus être rencontré selon les modalités ordinaires de la présence. La tentation serait alors de conclure que la singularité elle-même a disparu parce que sa présence n'est plus disponible.

La distance permet de penser autrement cette absence. Elle ne fournit évidemment aucune représentation de ce que serait l'existence après la mort. Elle interdit même peut-être d'en produire une. Préserver la singularité dans la distance, c'est renoncer à exiger qu'elle demeure présente selon les formes sous lesquelles nous pouvions auparavant la reconnaître.

Cela rejoint directement la notion de sur-vie. Si la sur-vie était conçue comme prolongation de la vie présente, elle chercherait encore à supprimer la distance : on imaginerait le mort continuant ailleurs à peu près comme il était ici. Mais si la mort est déliaison de la figure présente, alors la continuité du devenir exige précisément que soit consentie la distance introduite par ce changement de mode d'existence.

La mort propre et la distance librement consentie permettent donc de maintenir ensemble deux exigences qui pourraient sembler opposées : la singularité demeure, mais sa figure présente ne demeure pas. Si l'on ne retenait que la première proposition, on risquerait de

fabriquer une immortalité de l'identique. Si l'on ne retenait que la seconde, on conclurait à l'anéantissement. La sur-vie se situe précisément dans cette tension : continuité sans conservation à l'identique.

Et cela permet également de préciser ce que signifie l'Esprit. L'Esprit n'est pas ce qui abolirait les singularités en les réabsorbant dans une unité indifférenciée. S'il y a communauté d'Esprit, elle ne peut être fusion. Elle doit préserver la distance qui permet aux singularités de demeurer singulières. Le commun ne supprime pas l'écart ; il ne peut advenir que par lui.

On retrouve ainsi, sous une autre forme, quelque chose qui traversait déjà la réflexion sur le temps et l'espace : unité ne signifie pas identité, différence ne signifie pas séparation. La distance n'est pas l'opposé de la coappartenance ; elle en constitue peut-être la condition. De même que les dimensions du temps peuvent coappartenir sans fusionner, les singularités peuvent appartenir à une communauté d'Esprit sans perdre leur différence.

La formule rilkeenne du fruit peut donc être conservée, mais déplacée : la mort mûrit dans la vie parce qu'elle appartient au devenir de la singularité ; elle n'en est pourtant ni la destination ni l'accomplissement. Et la distance librement consentie empêche que la continuité au-delà de la mort soit pensée comme conservation d'une présence disponible.

La mort propre ne serait alors ni la mort qui m'était destinée, ni celle qui révélerait enfin ce que j'étais véritablement. Elle serait ma manière singulière d'entrer dans une nouvelle modalité du devenir, tandis que ceux qui demeurent consentent à ne plus exiger de moi la forme de présence sous laquelle ils me connaissaient. C'est en ce sens que la mort peut délier sans abolir, et que la distance peut séparer sans rompre.

Tu dis que l'homme n'a pas de séjour, qu'il est un passant. Nous traversons le monde et cette traversée nous traverse à notre tour. Tu prends l'exemple du verger pour illustrer cette réciprocité de la pensée traversante.

Oui. Dire que l'homme n'a pas de séjour ne signifie pas qu'il serait condamné à l'errance, privé de toute possibilité d'habiter. Cela signifie plutôt qu'aucun lieu ne peut devenir pour lui une demeure définitive, aucun état une installation ultime, aucune pensée une position depuis laquelle le monde serait enfin maîtrisé. L'homme est un Passant parce qu'exister, c'est être engagé dans une traversée qui ne connaît pas de destination dernière.

Mais le mot « traversée » resterait encore insuffisant s'il désignait seulement le déplacement d'un sujet à travers un monde qui lui demeurerait extérieur. Ce serait conserver le schéma classique : d'un côté celui qui marche, de l'autre ce qu'il traverse. Or la pensée traversante cherche précisément à déplacer cette séparation. Nous traversons le monde, mais le monde nous traverse dans le même mouvement.

L'exemple du verger permet de le rendre sensible. Je peux traverser un verger pour aller d'un point à un autre. Dans ce cas, il n'est guère davantage qu'un espace intermédiaire. Je marche entre les arbres, j'emprunte un chemin, je franchis une certaine distance. Le verger appartient à mon trajet et, une fois celui-ci accompli, je peux dire que je l'ai traversé.

Mais il peut arriver tout autre chose. Une lumière entre les branches, l'odeur des fruits, un souffle de vent, le bruit d'un oiseau, la disposition même des arbres interrompent soudain cette simple progression. Je traverse toujours le verger, mais quelque chose s'est inversé : le verger commence à me traverser. Il n'est plus seulement ce à travers quoi je passe. Il laisse en moi une trace, déplace mon regard, fait surgir une mémoire, ouvre une pensée qui n'était pas là avant lui.

Cette réciprocité est essentielle. Il ne faudrait pas dire que le sujet projette simplement sur le verger ses souvenirs ou ses émotions. Mais il ne faudrait pas davantage imaginer que le verger dépose en lui un contenu déjà constitué. Ce qui advient appartient à la rencontre. Ni le passant seul ni le verger seul ne contiennent préalablement ce qui se produit entre eux.

C'est pourquoi la pensée traversante n'est pas une pensée qui aurait pour objet la traversée. Elle est elle-même traversée. Je ne suis plus seulement celui qui pense quelque chose ; quelque chose me donne à penser en me traversant. La formule heideggérienne selon laquelle nous ne parvenons pas aux pensées, mais qu'elles viennent à nous, trouve ici une portée très concrète. La pensée peut venir d'une rencontre avec ce qui, jusque-là, ne semblait précisément pas devoir donner lieu à pensée.

Le verger permet également de comprendre pourquoi cette traversée n'est pas appropriation. Si je veux posséder ce qui vient d'avoir lieu, le fixer immédiatement dans une signification, je risque de le perdre. L'expérience ne demande pas d'abord : « Que signifie ce verger ? » Elle exige plutôt que je demeure suffisamment disponible pour que ce qui s'y donne puisse me déplacer. Habiter poétiquement commence peut-être par cette disponibilité.

Le Passant n'est donc pas celui qui ne s'arrête jamais. Il peut s'asseoir sous un arbre, demeurer longtemps dans un lieu, y revenir pendant toute une vie. Ce qui fait de lui un passant est qu'il ne transforme pas cette demeure en possession définitive. Il habite sans s'approprier. Son séjour demeure passage.

Et réciproquement, ce qu'il traverse ne demeure pas intact. Non pas que le verger soit physiquement transformé par son regard, mais il devient ce verger rencontré, ce verger ayant eu lieu dans cette rencontre singulière. Le monde n'est donc pas un décor stable devant lequel défileraient des existences individuelles. Chaque rencontre constitue un avoir-lieu où passant et monde entrent dans une configuration singulière.

La pensée traversante possède ainsi deux mouvements indissociables : traverser et être traversé. Si je ne fais que traverser, le monde devient objet de mon parcours. Si je ne fais qu'être traversé, je deviens pure passivité. La pensée surgit dans leur réciprocité : je vais vers le monde et quelque chose du monde vient vers moi.

Cela permet aussi de préciser ce que signifie l'absence de séjour. Elle n'est pas une condamnation à ne jamais habiter ; elle interdit seulement de confondre habiter et s'établir définitivement. Le paradoxe est alors que le Passant peut peut-être habiter plus profondément parce qu'il sait qu'il passe. Il n'exige pas du lieu qu'il devienne sien pour pouvoir l'accueillir.

Le verger rejoint ici la figure du fleuve. On ne traverse jamais exactement le même verger parce que le verger change, mais aussi parce que celui qui y revient a changé. La seconde traversée porte la première, et la première est elle-même déplacée par la seconde. Le passé n'est donc pas conservé comme une image immobile : il continue d'être travaillé par ce qui vient. Le futur peut, ici encore, « mordre dans la présence du passé ».

Il y a enfin dans cette réciprocité une conséquence plus radicale : le Passant n'est pas antérieur à sa traversée. Il ne faudrait pas imaginer un sujet déjà constitué qui entrerait dans le monde, accumulerait des expériences puis en ressortirait modifié. Il devient lui-même dans ce qui le traverse. Les rencontres, les êtres, les lieux, les pertes, les paroles, les paysages ne viennent pas seulement s'ajouter à ce qu'il est ; ils participent à son devenir.

Ainsi, lorsque je dis que l'homme n'a pas de séjour, je ne veux pas dire qu'il est sans lieu. Je veux dire presque l'inverse : il ne cesse d'avoir lieu, mais aucun de ces avoir-lieu ne peut l'épuiser. Il passe de verger en verger, d'île en île, de rencontre en rencontre, et chacune laisse en lui quelque chose qu'il emporte sans pouvoir le posséder.

La pensée traversante pourrait alors se condenser dans cette réciprocité très simple : je traverse le verger, le verger me traverse, et ni lui ni moi ne sortons tout à fait identiques de

cette rencontre. Il n'y a pas derrière elle un terme où la traversée devrait conduire. Il y a le passage lui-même, et ce qui, dans le passage, advient.

Dans « La parole dans le poème » que Heidegger consacre à Trakl, tu prends tes distances par rapport à une conception spatialisant de l'Ouvert qui serait comme un lieu, la clairière, se donnant comme l'aboutissement d'un cheminement. Selon toi l'Ouvert est chemin mais ce chemin n'est pas préexistant : il s'ouvre à mesure que nous cheminons. Nous ne marchons pas sur un chemin, ce sont nos pas qui déploient le chemin.

Oui. C'est précisément sur ce point que je prends mes distances avec toute représentation de l'Ouvert qui risquerait, même involontairement, de le spatialiser. Si l'Ouvert devient une clairière à laquelle conduirait un chemin, on retrouve une structure familière : il y aurait d'abord le marcheur, puis le chemin qu'il emprunte, enfin l'espace ouvert auquel il parviendrait. L'Ouvert deviendrait ainsi, malgré toutes les précautions prises, une destination. Or c'est précisément ce que je cherche à éviter. L'Ouvert n'est pas au bout du chemin. Il n'est pas davantage l'espace préalable dans lequel le chemin pourrait se déployer. L'Ouvert est chemin, à condition de comprendre aussitôt que le chemin lui-même n'est pas déjà là.

Lorsque nous marchons, nous ne parcourons donc pas simplement une voie disponible. Nos pas font apparaître le chemin. Cela ne signifie évidemment pas que nous le créons souverainement, comme si le monde attendait la décision d'un sujet pour recevoir sa configuration. Le sol résiste, le paysage appelle certaines directions, un obstacle oblige au détour, une rencontre interrompt la marche. Le chemin naît de cette réciprocité entre le pas et ce qui se présente à lui.

C'est ici que la pensée traversante rejoint directement l'Ouvert. De même que je traverse le verger et que le verger me traverse, je déploie le chemin tandis que ce qui se rencontre sur ce

chemin déplace ma marche. Le pas suivant n'est donc ni entièrement déterminé par celui qui précède, ni arbitrairement choisi parmi une infinité abstraite de possibles. Quelque chose s'est ouvert qui rend un nouveau pas possible, sans jamais l'avoir préalablement destiné.

Cela interdit de transformer l'Ouvert en une sorte d'espace originaire. Même une expression comme « clairière de l'Être » peut devenir trompeuse si l'imagination en fait un lieu dégagé entouré d'une forêt, un espace auquel il faudrait parvenir après avoir traversé l'obscurité. On reconstituerait alors une topographie : ici l'enfermement, là-bas l'Ouvert, entre les deux un chemin de délivrance. Mais une telle topographie réintroduirait exactement la destination que je récusé.

L'Ouvert ne se situe donc pas quelque part. Il advient dans l'ouverture même du cheminement. Un pas est fait, quelque chose devient possible qui ne l'était pas auparavant, mais cette possibilité n'était pas cachée au loin comme un lieu attendant d'être découvert. Elle apparaît avec le déplacement lui-même.

C'est pourquoi la formule « nos pas déploient le chemin » doit être distinguée de « nos pas construisent le chemin ». Construire supposerait encore un projet, peut-être même un plan. Déployer signifie ici laisser apparaître progressivement ce qui ne pouvait se donner qu'en cheminant. Ce qui s'ouvre n'était ni déjà tracé ni absolument produit par nous.

La pensée-archipel obéit exactement à cette logique. Si une carte préalable existait, même inconnue du voyageur, les îles appartiendraient déjà à un parcours possible dont il suffirait de découvrir progressivement le tracé. Or il n'y a pas de telle carte. Quitter une île ne signifie pas emprunter la route conduisant nécessairement à la suivante. La tension rend le départ possible ; elle ne dessine pas la traversée. Le chemin n'apparaît qu'à même le déplacement.

Cela permet également de distinguer l'Ouvert du possible conçu comme réserve préalable. Il n'existerait pas, autour de nous, un ensemble déjà constitué de chemins possibles entre

lesquels nous aurions à choisir. Le possible lui-même se transforme en cheminant. Un pas peut faire apparaître une possibilité qui n'était pas simplement invisible auparavant, mais qui n'avait encore aucun sens depuis le lieu où nous nous tenions.

L'Ouvert devient ainsi inséparable de l'indétermination. Mais cette indétermination n'est pas le chaos. Le chemin possède chaque fois une certaine consistance : il y a ce sol-ci, cette rencontre-ci, cette résistance-ci, cette direction momentanément prise. Simplement, aucune de ces déterminations ne peut prétendre contenir à l'avance ce qui suivra. Le chemin est déterminé dans chacun de ses pas sans être destiné dans son parcours.

La faille prend alors toute sa signification. Elle n'est pas une ouverture donnant accès à l'Ouvert comme on franchirait une porte. Elle est ce qui empêche le chemin de se refermer sur lui-même. Elle rend impossible l'installation définitive. Elle ne dit jamais où aller ; elle interdit seulement que le lieu momentanément atteint soit confondu avec une destination.

Cette conception transforme également ce que signifie « cheminer ». Le cheminement n'est plus le moyen nécessaire pour atteindre quelque chose qui lui serait extérieur. Il n'y a pas d'un côté le chemin et de l'autre son accomplissement. Ce qui importe advient dans le cheminement lui-même. Chaque pas peut être un avoir-lieu de l'Ouvert sans que l'Ouvert soit jamais possédé.

C'est ici que l'habitation poétique devient paradoxale. Habiter poétiquement ne consiste pas à parvenir enfin dans l'Ouvert pour y demeurer. Ce serait immédiatement le refermer en séjour. Habiter poétiquement, c'est plutôt habiter le passage, demeurer suffisamment disponible pour que le chemin continue de pouvoir s'ouvrir sous les pas.

Le Passant peut ainsi habiter sans cesser d'être passant. Il n'est pas condamné à choisir entre la demeure et l'errance. Sa manière d'habiter consiste précisément à ne pas transformer ce

qui s'ouvre en propriété, en fond ou en destination. Il peut s'arrêter, contempler, aimer un lieu, y revenir ; mais aucun de ces lieux n'abolit la traversée.

Et cela permet finalement de reformuler l'Ouvert sans en faire un nouveau concept fondamental : l'Ouvert n'est ni le lieu d'où nous venons, ni celui vers lequel nous allons. Il est l'ouverture du chemin dans le cheminement même. Nous ne cheminons pas vers lui ; il advient avec nos pas.

Ainsi, dire que nous ne marchons pas sur un chemin mais que nos pas déploient le chemin revient à porter jusqu'au bout l'absence de destination. Rien ne garantit la prochaine rive. Rien ne contient à l'avance la prochaine pensée. Le pas ne réalise pas un parcours déjà possible : il ouvre la possibilité en avançant. Et peut-être est-ce précisément en cela que l'Ouvert mérite son nom : il demeure ouvert parce qu'aucun chemin ne peut jamais prétendre l'avoir conduit à son terme.

Dans « Le de-vaste », t'inspirant de Hölderlin et plus précisément de son poème « Vocation du poète », tu dis que les humains, en quête de vastitude, scrutent les étoiles alors que rien n'est plus éloigné que le proche. Le vaste n'est pas une étendue, une immensité, mais le plus proche dans son insondable profondeur.

Oui. Dans *Le de-vaste*, le point de départ est ce paradoxe : nous cherchons spontanément le vaste dans le lointain. Nous levons les yeux vers les étoiles, nous regardons l'horizon, la mer, le ciel, tout ce qui semble échapper à nos limites. La vastitude paraît devoir commencer là où cesse notre proximité immédiate. Plus quelque chose est éloigné, plus nous lui prêtons volontiers la capacité de nous arracher à l'étroitesse de notre existence.

Or c'est précisément cette évidence que la proximité de Hölderlin permet de renverser. Dans *Vocation du poète*, la proximité n'est nullement ce qui serait immédiatement disponible. Au

contraire, rien n'est peut-être plus difficile à atteindre que ce qui nous est le plus proche. Nous savons regarder les étoiles parce que leur éloignement les place devant nous ; nous savons beaucoup moins regarder ce qui, étant déjà auprès de nous, échappe précisément à la distance nécessaire à la représentation.

Le vaste ne doit donc plus être confondu avec l'immense. L'immensité reste mesurable en droit, même lorsqu'elle dépasse pratiquement toute mesure. Une galaxie peut être inconcevablement grande ; elle demeure cependant pensée selon l'étendue. On peut encore lui assigner des distances, des dimensions, une situation. Le vaste, lui, ne commence pas lorsque la mesure devient gigantesque ; il commence lorsque la mesure cesse d'être pertinente.

C'est pourquoi une fleur, une pierre, le chant d'un merle, un visage peuvent être plus vastes qu'un ciel étoilé. Non parce qu'ils contiendraient mystérieusement l'univers, mais parce que leur proximité ne les rend jamais épuisables. Je peux connaître le nom de la fleur, analyser sa composition, décrire sa couleur, expliquer biologiquement son parfum, et pourtant quelque chose demeure qui n'est pas un reste provisoire destiné à disparaître avec l'accroissement de la connaissance. Le proche possède une profondeur que sa proximité même dissimule.

Le préfixe de « de-vaste » cherche précisément à déplacer le vaste hors de la vastitude conçue comme extension. Il faut en quelque sorte dévaster le vaste de son immensité, lui retirer ce qui nous conduisait spontanément vers le très grand, le très loin, l'illimité spatial. Ce qui apparaît alors n'est pas un espace plus vaste encore, mais une profondeur du proche.

L'insondable ne signifie pas ici qu'un fond existe quelque part et que nous serions incapables de l'atteindre. Cela reconduirait l'image du puits : plus on descendrait, plus on approcherait d'une profondeur ultime. L'insondable est plutôt ce dont l'approche ne rencontre jamais de

fond qui permettrait de dire : maintenant, cela est épuisé. Le proche est profond parce qu'il ne cesse de pouvoir se donner autrement.

Cette pensée rejoint directement celle de l'habitation poétique. Habiter poétiquement ne consiste pas à rechercher l'exceptionnel. C'est peut-être exactement l'inverse : apprendre à rencontrer l'extraordinaire du plus ordinaire. Le monde n'a pas besoin d'être agrandi pour devenir vaste. Il faut que cesse cette manière de regarder qui réduit le proche à ce que nous croyons déjà connaître de lui.

C'est pourquoi les étoiles peuvent même devenir une diversion. Non qu'il faille cesser de les contempler, mais leur éloignement peut nous permettre de rêver d'une transcendance qui nous dispense de rencontrer l'insondable situé à portée de main. Nous cherchons parfois très loin ce dont la proximité nous aveugle.

Il y a là un rapport profond avec l'Ouvert. Si l'Ouvert était une immensité, il faudrait sortir de l'étroit pour y accéder. Mais si le vaste appartient au proche, l'Ouvert peut surgir ici même. Aucun voyage vers un ailleurs n'est nécessaire. Le déplacement exigé est d'une autre nature : il concerne notre manière de nous tenir auprès de ce qui est déjà là.

Le verger en offre encore l'exemple. On peut rêver devant les constellations et traverser chaque jour le même verger sans jamais le rencontrer. Pourtant, un matin, une certaine lumière sur les arbres, une odeur, un souffle suffisent pour que ce lieu familier cesse soudain d'être connu. Rien n'a changé de dimensions. Et cependant le proche s'est ouvert en vaste.

Cette vastitude possède alors quelque chose de vertigineux. Le lointain rassure parfois davantage que le proche, précisément parce qu'il demeure lointain. L'étoile reste là-bas. Mais lorsque l'insondable surgit dans ce qui m'est le plus familier, aucune distance ne me protège plus de lui. La faille ne se trouve plus aux confins du monde : elle passe dans ce que je croyais habiter le plus sûrement.

C'est aussi pourquoi le proche n'est pas l'immédiat. L'immédiat est ce que je crois pouvoir saisir sans détour ; le proche, au contraire, peut exiger toute une vie d'approche. Un être aimé est proche, et pourtant cette proximité ne signifie jamais que j'en possède la vérité. Plus il devient proche, plus peut s'approfondir ce qui en lui m'échappe. La véritable proximité préserve une distance.

On retrouve ainsi la distance librement consentie évoquée à propos de Rilke. Le proche ne devient pas profond parce que la distance serait supprimée, mais parce qu'une autre distance apparaît au cœur même de la proximité. Être auprès de quelque chose ne signifie pas l'avoir rejoint au point qu'il ne puisse plus nous surprendre.

Le *de-vaste* nomme alors ce renversement : cesser de chercher la vastitude dans l'éloignement pour découvrir l'insondable du proche. Il ne s'agit pas de rabattre l'infini sur le quotidien, encore moins de prétendre que tout serait mystérieux par principe. Il s'agit de reconnaître que l'étendue n'est peut-être que la forme la plus immédiatement représentable du vaste.

Et cela rejoint finalement la figure du Passant. Il n'a pas besoin d'aller jusqu'aux confins du monde pour traverser l'Ouvert. Quelques pas peuvent suffire. Un verger, un pont, une porte, un merle peuvent ouvrir une profondeur que mille années-lumière ne mesurent pas. La vastitude n'est pas la distance qu'il faudrait parcourir ; elle est l'inépuisable profondeur de ce auprès de quoi nous passions sans le voir.

Ainsi, lorsque je dis que rien n'est plus éloigné que le proche, l'éloignement dont il est question n'est plus spatial. Il désigne la difficulté même de l'approche. Les étoiles sont immensément lointaines, mais le proche est insondable. Et c'est peut-être pourquoi il demeure, paradoxalement, ce vers quoi nous avons encore le plus long chemin à parcourir.

Si l'homme est un passant, un être-e-chemin sans séjour, considères-tu que l'habitation poétique est la seule possible et que signifie-t-elle ? Bien autre chose qu'écrire des poèmes, j'imagine.

Oui, bien autre chose. Écrire des poèmes peut être l'une des manifestations de l'habitation poétique, mais certainement pas sa définition. On peut écrire des milliers de vers sans jamais habiter poétiquement, et quelqu'un qui n'a jamais écrit un seul poème peut entretenir avec le monde un rapport profondément poétique.

Si l'homme est un Passant, un être-en-chemin sans séjour définitif, l'habitation poétique peut effectivement être dite la seule habitation qui corresponde pleinement à sa condition. Mais « seule possible » doit être entendu avec prudence. Les hommes habitent évidemment des maisons, des villes, des paysages, des langues, des institutions. Ils construisent des demeures et ont besoin de stabilité. Ce qui est impossible, c'est de transformer l'une de ces demeures en séjour absolu. L'habitation poétique commence avec la reconnaissance que demeurer ne signifie pas cesser de passer.

Il y a là un paradoxe qui n'est qu'apparent : le Passant peut habiter précisément parce qu'il ne cherche pas à abolir le passage. L'habitation ordinaire tend à sécuriser : elle délimite, protège, approprie, distingue le dedans du dehors, le mien de ce qui ne l'est pas. Rien de cela n'est condamnable en soi. Mais lorsque cette logique devient notre rapport fondamental au monde, habiter finit par signifier posséder. L'habitation poétique introduit un autre geste : être auprès sans s'emparer.

C'est pourquoi elle relève d'abord d'une manière de regarder, d'écouter et d'accueillir. Le verger en fournit un exemple très simple. Je peux le posséder, connaître chacune de ses parcelles, savoir quelles variétés d'arbres y poussent et quand les fruits doivent être récoltés,

sans jamais véritablement l'habiter poétiquement. Et je peux le traverser une seule fois, entendre un merle dans un pommier, sentir l'odeur de l'herbe humide, recevoir une certaine lumière entre les branches et, pendant quelques instants, être infiniment plus présent à ce lieu.

L'habitation poétique suppose donc une veille. Non une vigilance inquiète, mais cette disponibilité qui permet de reconnaître ce qui, dans le plus banal, pourrait autrement passer inaperçu. Le chant du merle n'apporte aucun message qu'il faudrait déchiffrer. La fleur ne dissimule pas une vérité ésotérique derrière son parfum. Ils offrent quelque chose précisément parce qu'ils ne se réduisent pas à ce que nous pouvons en saisir.

On rejoint alors le *de-vaste*. Habiter poétiquement, c'est découvrir que la vastitude n'exige pas le lointain. Celui qui ne sait habiter cherche sans cesse ailleurs ce qui pourrait arracher son existence à l'ordinaire. Celui qui habite poétiquement peut rencontrer l'insondable dans le proche. Le monde ne devient pas plus vaste ; le proche cesse d'être épuisé par la familiarité que nous lui prêtons.

Cette habitation exige aussi une certaine pauvreté du regard. Non pas se priver de connaissance, encore moins renoncer à comprendre, mais ne pas exiger que comprendre signifie épuiser. Je peux savoir ce qu'est biologiquement un merle sans que ce savoir absorbe le chant que j'entends ce matin-là. Le concept est légitime ; il devient clôture lorsqu'il prétend qu'après lui il ne reste plus rien à accueillir.

C'est en ce sens que l'habitation poétique rejoint l'effondrement du langage. Tant que les mots prétendent saisir les choses, les identifier définitivement et les rendre disponibles, ils construisent eux aussi une demeure fermée. Mais lorsque cette prétention s'effondre, le langage peut devenir hospitalier. Il ne dit plus : « voilà ce que la chose est une fois pour toutes

». Il tente de demeurer auprès d'elle sans supprimer son retrait. La parole poétique ne possède pas ce qu'elle nomme ; elle lui fait place.

Voilà pourquoi la poésie ne se confond pas avec le poème. Le poème est une forme écrite ; le poétique est une manière d'être au monde. Écrire peut même devenir l'inverse de l'habitation poétique si l'écriture enferme immédiatement ce qui a été rencontré dans une forme destinée à le maîtriser. Inversement, regarder longtemps une pierre, écouter quelqu'un sans préparer sa réponse, laisser le parfum d'une fleur demeurer simplement ce qu'il donne peuvent appartenir à l'habitation poétique.

Elle engage également notre rapport aux autres. Habiter poétiquement auprès d'une singularité, c'est ne pas prétendre l'épuiser par ce que l'on sait d'elle. Même l'être le plus proche demeure insondable. On retrouve ici la distance librement consentie : la proximité véritable ne supprime pas l'écart. Elle accueille l'autre comme proche sans exiger qu'il devienne transparent.

Le Passant apparaît alors sous un jour différent. Il n'est pas celui qui traverse les lieux parce qu'aucun ne compterait véritablement. Ce serait le touriste absolu, et non le Passant. Au contraire, parce qu'il sait qu'il ne possède aucun séjour définitif, chaque lieu peut devenir infiniment précieux. Il ne dit pas : « ceci est à moi ». Il pourrait plutôt dire : « ceci m'est donné pour un temps, et je lui suis donné pour un temps ».

Le tragique appartient nécessairement à cette habitation. Tout ce que nous accueillons peut disparaître. Ceux que nous aimons meurent, les paysages changent, les maisons s'effondrent, les arbres sont abattus, notre propre figure se défait. Habiter poétiquement ne consiste donc surtout pas à esthétiser le monde pour oublier sa violence. C'est accueillir ce qui se donne tout en sachant qu'aucune présence ne peut être mise en sûreté.

C'est précisément ici que la joie tragique devient possible. La fragilité de l'instant ne diminue pas nécessairement sa plénitude. Elle peut au contraire lui donner son intensité. Le chant du merle ne devient pas moins précieux parce qu'il cessera dans quelques secondes. L'instant peut être entier sans être total ni durable. L'habitation poétique est peut-être cette capacité de recevoir entièrement ce qui ne pourra jamais être retenu.

Elle entretient donc un rapport essentiel avec le main-tenant. Habiter poétiquement, ce n'est pas serrer le monde dans la main ; c'est tenir la main ouverte. Ce qui vient peut s'y déposer, ce qui part peut la quitter. La main accueille précisément parce qu'elle ne se referme pas. Dès qu'elle veut conserver absolument, elle transforme l'habitation en possession.

Et c'est pourquoi l'habitation poétique est particulièrement accordée à l'être-en-chemin. Elle ne promet aucun chez-soi définitif au Passant. Elle transforme plutôt le sens même du chez-soi : être chez soi dans le passage, non parce que tout lieu serait interchangeable, mais parce que chaque lieu peut devenir un avoir-lieu de la rencontre.

Ainsi, dire que l'homme n'a pas de séjour ne conduit pas à l'inhabitable. Cela conduit à une autre manière d'habiter. Nous ne sommes peut-être jamais autant habitants que lorsque nous renonçons à faire du monde notre propriété. Le Passant traverse le verger et le verger le traverse ; il écoute le merle et son chant demeure en lui ; il rencontre une singularité et consent à ne jamais l'épuiser.

Habiter poétiquement serait alors habiter sans retenir : accueillir le proche dans son insondable profondeur, demeurer disponible à ce qui vient, consentir au retrait de ce qui s'éloigne et faire de notre passage non pas une possession du monde, mais une manière de lui faire place.

Tu dis que « le langage s'effondre dans la transparence du regard » et tu prends l'exemple d'une vitre close. La vitre fermée nous tient à distance du monde dont elle n'autorise qu'une représentation mais, dis-tu, le monde cogne contre la vitre jusqu'à ce qu'elle se brise et dans ce fracas toute distance est désormais abolie. C'est ce que tu entends quand tu dis qu'il faut « faire saigner les mots » comme le fait, selon toi, Trakl.

Oui. L'image de la vitre permet de comprendre ce que j'entends par effondrement du langage, à condition de ne pas comprendre cet effondrement comme une disparition des mots. Le langage ne s'effondre pas parce qu'il deviendrait inutile ou parce qu'il faudrait lui substituer le silence. Ce qui s'effondre est une certaine fonction du langage : celle qui consiste à se placer entre le monde et nous pour en produire une représentation.

La vitre est transparente, et c'est précisément ce qui la rend trompeuse. Parce que je vois le monde à travers elle, je peux oublier qu'elle est là. Le paysage paraît immédiatement présent : l'arbre, la pluie, le merle, la lumière. Pourtant quelque chose demeure entre eux et moi. Je vois sans toucher, j'observe sans être exposé. La vitre me donne le monde comme spectacle tout en me protégeant de sa présence.

Le langage représentatif fonctionne de manière comparable. Il nomme, distingue, classe, décrit. Ces opérations sont indispensables ; il ne s'agit aucunement de les condamner. Mais elles peuvent produire l'illusion que la chose est devenue disponible parce qu'un mot lui correspond. Je dis « arbre », et ce mot me permet immédiatement de reconnaître ce que je vois. Pourtant l'arbre singulier qui se tient devant moi excède infiniment cette reconnaissance. La vitre close est donc moins le langage lui-même qu'une certaine clôture du langage. Les mots deviennent une surface transparente sur laquelle le monde est reconduit à ce que nous pouvons en dire. Tout semble visible et pourtant demeure séparé. La représentation donne à voir en maintenant à distance.

Mais le monde ne demeure pas docilement derrière la vitre. Il cogne contre elle. Cette expression est importante parce qu'elle retire au sujet l'initiative souveraine de la rupture. Ce n'est pas nécessairement moi qui décide un jour de briser mes représentations pour atteindre une réalité plus authentique. Quelque chose résiste aux mots dont je dispose. Une douleur, une mort, un amour, un paysage, le chant d'un oiseau, parfois presque rien : soudain ce qui est là ne tient plus dans ce que je savais en dire.

Le monde « cogne » lorsque la représentation rencontre ce qu'elle ne peut absorber. Les fissures apparaissent alors dans la vitre. Le mot continue d'être prononcé, mais il ne suffit plus. Il laisse entendre autour de lui ce qu'il ne parvient pas à contenir. Et parfois la vitre se brise.

Dire que « le langage s'effondre dans la transparence du regard » ne signifie donc pas que nous atteindrions enfin une perception pure, débarrassée de tout langage. Ce serait reconstruire immédiatement une nouvelle opposition entre une expérience originaire et des mots qui viendraient ensuite la déformer. La transparence désigne plutôt le moment où le langage cesse de faire écran parce qu'il renonce à se prendre lui-même pour la mesure de ce qui apparaît.

Lorsque la vitre éclate, la distance qu'elle instituait s'effondre avec elle. Mais cette abolition de la distance ne signifie pas fusion. L'arbre ne devient pas moi et je ne deviens pas l'arbre. La différence demeure. Ce qui disparaît est la distance représentative, celle qui me permettait de demeurer devant le monde comme un spectateur placé en sécurité derrière sa vitre.

Je suis désormais exposé. Le vent entre, la pluie peut m'atteindre, le chant du merle n'est plus seulement un phénomène sonore situé dehors. Le monde me traverse autant que je le traverse. Nous retrouvons ici la pensée traversante : l'effondrement de la vitre rend possible cette réciprocité parce qu'il n'y a plus un sujet protégé ici et un monde représenté là-bas.

C'est dans ce sens que j'emploie l'expression « faire saigner les mots ». Il ne s'agit évidemment pas de rechercher une violence verbale ni d'obscurcir artificiellement la langue. Faire saigner

un mot, c'est lui faire perdre cette enveloppe qui lui permettait de fonctionner sans risque, comme un signe parfaitement ajusté à une signification disponible. Il faut que le mot soit blessé par ce qu'il tente de dire.

Trakl est pour moi exemplaire de cette expérience. Ses mots les plus simples, le soir, la pierre, la forêt, le bleu, la neige, le frère, l'étranger, ne fonctionnent plus seulement comme des désignations. Ils sont déplacés par leurs voisinages, leurs reprises, leurs résonances. Ils cessent progressivement de nous reconduire à une signification stable. Le mot reste là, mais sa peau s'est ouverte.

« Faire saigner les mots » ne consiste donc pas à leur ajouter davantage de sens. Ce serait encore vouloir les enrichir pour qu'ils puissent mieux posséder la chose. Il s'agit presque du contraire : les conduire jusqu'au point où ils ne peuvent plus contenir ce qui les traverse. Le mot devient alors poreux. Quelque chose passe par lui qui n'est pas réductible à sa définition. Le sang est une image particulièrement forte parce qu'il est à la fois intérieur et extérieur. Tant que la peau demeure intacte, il circule invisiblement. La blessure le fait apparaître. De même, le langage ordinaire peut maintenir ses profondeurs sous la surface tranquille de la signification. Faire saigner le mot, c'est ouvrir cette surface afin que ce qui le traverse devienne sensible sans pour autant devenir représentable.

La poésie ne répare donc pas la vitre brisée. Elle ne remplace pas un langage défaillant par un langage supérieur qui dirait enfin correctement le réel. Si elle le faisait, une nouvelle vitre se dresserait aussitôt. Elle demeure auprès de la brisure. Elle parle depuis l'endroit où les mots ont découvert qu'ils ne pouvaient pas enfermer ce qu'ils nomment.

C'est pourquoi l'effondrement du langage peut conduire non au mutisme, mais paradoxalement à une parole plus intense. Lorsque le mot renonce à tout dire, il peut commencer à laisser paraître. Lorsque la représentation cesse de vouloir occuper toute la

place, quelque chose du monde peut traverser la parole. Le mot poétique ne devient pas transparent parce qu'il disparaît, mais parce qu'il cesse de s'interposer.

Il faut donc maintenir ensemble les deux images. La vitre se brise parce que le monde cogne contre elle ; le mot saigne parce que ce qu'il rencontre excède sa clôture. Dans les deux cas, il ne s'agit pas d'une destruction recherchée pour elle-même. Ce qui importe est l'exposition qui devient possible après la rupture.

L'habitation poétique trouve ici une détermination supplémentaire. Habiter poétiquement, ce n'est pas vivre sans mots. C'est peut-être habiter parmi des mots dont on accepte qu'ils puissent être blessés par le monde. Ne plus leur demander de nous protéger contre l'insondable du proche. Ne plus reconstruire aussitôt la vitre chaque fois qu'elle se fissure.

Alors le regard devient transparent, non parce qu'il voit tout, mais parce qu'il ne prétend plus retenir ce qu'il voit. Et le langage peut devenir lui aussi transparent, non parce qu'il aurait enfin trouvé les mots exacts, mais parce que les mots, ayant saigné, laissent passer ce qu'ils ne pourront jamais contenir.

Tu dis que dans l'instant l'éternité condense le temps, que le Soi, qui constitue l'objet le plus propre de notre devenir tout en étant inaccessible, nous est donné entièrement, sans retenue, mais que cette entièreté n'est jamais totalisable. Ces instants, tu les appelles des « pierres de lune ».

Oui. Les « pierres de lune » désignent ces instants rares où quelque chose qui demeure habituellement engagé dans le devenir se donne avec une intensité telle qu'il semble soudain entier. Non pas achevé, non pas accompli, encore moins définitivement possédé, mais entier. C'est précisément cette distinction entre entièreté et totalité qui permet de comprendre ce que j'essaie de nommer.

Le Soi constitue à cet égard une figure essentielle. Il ne faut pas le comprendre comme une identité cachée qui existerait déjà quelque part en nous et qu'un travail suffisamment patient finirait par découvrir. Si tel était le cas, le devenir aurait une destination : devenir enfin celui que nous étions secrètement depuis toujours. Le Soi serait alors un terme, et l'existence le chemin conduisant vers lui.

Or le Soi est au contraire l'objet le plus propre du devenir parce qu'il ne peut jamais devenir son résultat. Nous devenons sans jamais parvenir à coïncider définitivement avec ce que nous devenons. Chaque figure atteinte est réelle, mais aucune n'épuise la singularité. Le Soi n'est donc pas caché derrière nos figures successives ; il se donne dans leur devenir sans pouvoir être identifié à aucune d'elles.

C'est ici que l'instant acquiert une importance décisive. Il arrive que, dans certaines circonstances, cette non-coïncidence cesse momentanément d'être éprouvée comme manque ou distance. Quelque chose se rassemble. L'avoir-été, ce que je suis présentement et ce qui vient ne disparaissent pas dans une fusion, mais leur écart cesse un instant de se donner comme séparation. L'éternité condense le temps.

Cette condensation ne signifie pas que les trois dimensions temporelles seraient totalisées dans un présent exceptionnel. Ce serait encore accorder au présent le privilège de tout recueillir en lui. L'instant véritable est plutôt ce *in-stare* dans lequel les dimensions du temps se tiennent ensemble dans leur retrait. L'avoir-été demeure, ce qui vient est déjà à l'œuvre, et pourtant aucun des deux n'est converti en présence disponible.

C'est pourquoi l'éternité dont il est question n'est pas l'absence de temps. Elle n'est pas davantage une durée infinie. L'éternité est une intensification du temps dans l'instant. Le temps ne cesse pas ; il se donne selon une densité telle que la succession ne constitue plus son expérience dominante.

Dans un tel instant, le Soi peut être donné entièrement. La formule est volontairement forte. Il ne s'agit pas d'un aperçu fragmentaire d'une totalité qui resterait cachée. Rien n'est retenu derrière ce qui se donne. Ce qui se donne se donne sans réserve. Et pourtant cette entièreté n'est jamais totalisable.

Il n'y a là aucune tension à résoudre. Ce qui est entier n'est pas nécessairement total. La totalité suppose que l'on puisse rassembler toutes les déterminations d'une chose, en tracer la limite et dire : voilà tout ce qu'elle est. L'entièreté désigne au contraire une qualité de la donation. Ce qui se donne peut se donner tout entier sans que soit donnée la totalité de ce qu'il peut devenir.

Un être aimé peut ainsi être entièrement présent dans un regard sans que ce regard contienne la totalité de son existence. Une musique peut être entière dans quelques mesures sans que toutes les notes aient été jouées. Un paysage peut se donner entièrement dans une lumière sans que tous ses aspects soient visibles. De même, le Soi peut être entier dans un instant sans que son devenir soit achevé.

C'est ce que j'appelle une pierre de lune. L'expression cherche à préserver le caractère à la fois concret et insaisissable de ces instants. Une pierre est quelque chose que l'on rencontre sur le chemin. Elle n'est pas le terme du chemin. Elle ne dit pas où aller. Elle ne contient aucune carte. Mais soudain elle réfléchit une lumière qui n'est pas la sienne et fait apparaître autrement le chemin sur lequel nous nous trouvons.

La lune importe tout autant que la pierre. Sa lumière n'est pas celle de la pleine maîtrise. Elle éclaire sans abolir l'ombre. Une pierre de lune ne transforme donc jamais l'existence en évidence. Elle donne une clarté qui conserve le retrait. Ce qui est éprouvé peut être d'une évidence absolue dans l'instant sans devenir pour autant un savoir totalisable.

C'est pourquoi ces instants ne constituent aucune preuve. On ne peut pas les accumuler pour construire progressivement une connaissance complète du Soi. La pierre de lune rencontrée aujourd'hui ne s'ajoute pas à celle d'hier comme une pièce supplémentaire d'un puzzle dont l'image finale apparaîtrait un jour. Chacune donne entièrement, et chacune laisse le devenir ouvert.

Il serait donc également faux d'en faire des étapes vers l'accomplissement. Les pierres de lune ne jalonent pas une route dont elles indiqueraient la bonne direction. Elles appartiennent à une traversée sans destination. Elles n'annoncent pas ce que nous deviendrons ; elles donnent, dans l'instant, quelque chose de notre devenir qui ne pouvait se donner autrement.

C'est ici que la joie tragique trouve peut-être sa forme la plus pure. La pierre de lune n'abolit rien du tragique. La mort demeure, la perte demeure, l'inachèvement demeure. L'instant ne promet aucune réconciliation future. Et pourtant quelque chose se donne avec une telle entièreté que l'inachèvement lui-même cesse d'être éprouvé comme privation.

La joie ne vient donc pas de la promesse qu'un jour la totalité sera atteinte. Elle vient presque de l'inverse : l'entier peut être donné sans que la totalité soit jamais nécessaire. Il n'est pas besoin que le devenir s'achève pour que quelque chose soit pleinement donné. L'instant suffit, non parce qu'il contient tout, mais parce que rien ne manque à ce qui s'y donne.

C'est également pourquoi une pierre de lune peut être extrêmement modeste. Elle n'exige aucune révélation spectaculaire. Un chant de merle, une lumière sur un mur, un visage, une phrase entendue presque par hasard, quelques pas dans un verger peuvent suffire. Le *de-vaste* rejoint ici la pierre de lune : l'éternité n'a pas besoin de l'immense. Elle peut se donner dans l'insondable proximité du presque rien.

Et peut-être faut-il surtout ne pas chercher ces instants. Dès qu'on les poursuit, on risque de transformer la veille en attente d'une récompense. L'habitation poétique consiste plutôt à

demeurer disponible à leur venue. Nous ne fabriquons pas les pierres de lune. Nous pouvons seulement apprendre à ne pas passer auprès d'elles sans les voir.

Ainsi le Soi demeure inaccessible, mais cet inaccessible n'est pas un ailleurs qui nous serait refusé. Il peut nous être donné, ici et maintenant, entièrement mais jamais totalement. La pierre de lune est le nom de ce paradoxe heureux : pendant un instant, rien n'est retenu, rien ne manque, et pourtant rien n'est achevé.

Elle n'est donc ni anticipation d'une destination ni fragment d'une totalité future. Elle est l'éclair d'entièreté qui traverse un devenir sans terme. Et lorsque sa lumière s'éteint, le Passant reprend son chemin, non parce qu'il aurait perdu ce qui lui fut donné, mais parce que ce don lui-même n'avait jamais demandé qu'il s'arrête.

Ces « pierres de lune » sont constitutives de ce que tu appelles la « joie tragique », une joie constituée d'éclats qui, furtivement, accompagnent notre traversée de l'obscur en lui apportant leur faible lumière. Mais, ajoutes-tu, cette joie est mélancolique en raison de l'impossible achèvement du devenir. Tu précises encore que cette impossibilité est elle-même source d'une joie plus profonde encore car ce qui s'achève, en cessant de devenir, ne peut que sombrer la réification de l'avoir-été.

Oui. La joie tragique naît précisément de cette tension. Elle ne vient ni résoudre le tragique ni lui opposer une consolation. Elle ne promet pas qu'au terme de la traversée l'obscurité se dissipera. Elle appartient à la traversée elle-même, sous la forme de ces éclats que j'appelle les pierres de lune : des instants de faible lumière qui n'abolissent pas la nuit mais permettent, pour un moment, de l'habiter autrement.

Il faut tenir à cette faiblesse de la lumière. La joie tragique n'est pas solaire. Elle n'éclaire pas le monde jusqu'à le rendre transparent, elle ne transforme pas le tragique en moment

provisoire d'une réconciliation future. La pierre de lune ne fait pas lever le jour. Elle scintille dans l'obscur et, parce qu'elle n'en supprime rien, sa lumière appartient encore à la nuit.

C'est pourquoi cette joie demeure mélancolique. Chaque pierre de lune passe. L'instant où le Soi se donne entièrement ne peut être retenu. À peine avons-nous éprouvé cette entièreté que la traversée reprend. Ce qui fut donné sans retenue ne devient pas pour autant une possession. La mélancolie naît de cette impossibilité de demeurer dans l'instant où, pendant un moment, rien ne semblait manquer.

Mais elle possède une profondeur plus grande encore. Ce n'est pas seulement l'instant qui passe : le devenir lui-même ne peut jamais s'achever. Le Soi vers lequel nous devenons ne pourra jamais être atteint comme un terme où la singularité coïnciderait enfin définitivement avec elle-même. Si cette coïncidence devenait possible, le devenir aurait trouvé sa destination et pourrait s'arrêter.

On pourrait alors considérer cet inachèvement comme une malédiction. Nous serions condamnés à approcher sans jamais atteindre, à devenir sans jamais être enfin ce que nous avons à être. Une telle lecture demeure possible, et c'est précisément ce qui donne à la joie son caractère tragique. Il n'y a pas à nier la mélancolie de l'inaccomplissement.

Pourtant, au cœur même de cette mélancolie apparaît une seconde joie, plus profonde peut-être que celle des pierres de lune. Car que serait un devenir achevé ? S'il atteignait effectivement son terme, plus rien ne pourrait lui advenir. La singularité serait enfin totalement déterminée. Elle aurait rejoint sa figure définitive. Mais cette perfection apparente serait aussi son immobilisation.

C'est ici que l'achèvement révèle son envers : achever le devenir, ce serait abolir le devenir. Ce qui ne peut plus devenir ne peut plus être déplacé par ce qui vient. Il ne peut plus rencontrer, se transformer, être surpris, être traversé. Il ne lui reste que ce qu'il est devenu.

Et dès lors, ce qui paraissait accomplissement menace de devenir réification. La singularité achevée serait livrée à la totalité de son avoir-été. Tout pourrait enfin être dit d'elle parce que plus rien ne pourrait venir déplacer ce qui en est dit. Sa vie formerait une totalité close, disponible à la rétrospection : voilà ce qu'elle fut, voilà ce qu'elle est devenue, voilà désormais ce qu'elle est.

C'est précisément cette réduction que l'inachèvement interdit. Tant qu'il y a devenir, l'avoir-été ne peut jamais avoir le dernier mot. Ce qui vient peut encore mordre dans sa présence, déplacer son sens, ouvrir autrement ce qui semblait définitivement accompli. Le passé demeure réel, mais il ne se pétrifie pas en identité.

On retrouve ici ce que la réflexion sur le temps avait permis d'entrevoir. Si le futur peut « mordre dans la présence du passé », c'est parce que l'avoir-été n'est jamais définitivement clos tant que le devenir demeure ouvert. Ce qui vient ne change pas ce qui a eu lieu, mais il peut transformer la manière dont ce qui a eu lieu appartient au devenir de la singularité.

La mélancolie change alors de tonalité. Je peux éprouver douloureusement que jamais je ne serai achevé, tout en découvrant que cet impossible achèvement est précisément ce qui me préserve de devenir une chose. Il m'empêche de pouvoir être totalisé, y compris par moi-même. Quelque chose demeure toujours susceptible de venir.

Cette seconde joie est peut-être plus profonde que celle des pierres de lune parce qu'elle ne dépend même plus de l'apparition d'un instant heureux. Les pierres de lune sont des éclats : elles viennent, brillent et s'éloignent. Mais l'inachèvement appartient au devenir lui-même. Sa joie est donc plus souterraine. Elle ne scintille pas nécessairement ; elle accompagne silencieusement toute la traversée.

La joie tragique possède ainsi deux tonalités qui ne s'annulent pas. Il y a la joie lumineuse de l'entièreté furtivement donnée, lorsque quelque chose du Soi se donne sans retenue dans

l'instant. Et il y a la joie plus obscure de l'inachèvement, celle de savoir que jamais aucune figure, aucun passé, aucune identité ne pourra épuiser la singularité en devenir.

La première est mélancolique parce qu'elle passe. La seconde l'est également parce qu'elle interdit l'accomplissement auquel nous pouvons aspirer. Mais ce qui provoque la mélancolie devient simultanément source de joie : nous ne nous accomplirons jamais parce que nous ne cesserons jamais de devenir.

Cela éclaire aussi autrement la sur-vie. Si la mort n'est pas la clôture du devenir mais déliaison de sa figure présente, elle ne vient pas transformer rétrospectivement l'existence en totalité achevée. La mort biologique peut clore une biographie ; elle ne constitue pas nécessairement, dans cette pensée, l'achèvement de la singularité. Sinon l'avoir-été triompherait définitivement : l'être mort ne serait plus que ce qu'il a été.

Or la sur-vie signifie précisément que la singularité ne sombre pas dans son avoir-été. Son devenir se poursuit selon un autre mode de l'existence. La mort ne lui confère donc pas cette identité définitive que nous attribuons volontiers aux morts lorsque nous résumons leur vie en quelques phrases. Elle les délie de leur figure présente sans les enfermer dans la somme de ce qu'ils furent.

La joie tragique ne consiste donc pas à se réjouir de l'inachèvement comme si la perte, la mort et l'impossibilité d'atteindre le Soi cessaient d'être douloureuses. Ce serait supprimer le premier terme de l'expression. Elle est tragique parce que l'inachèvement demeure insurmontable ; elle est joie parce que cet insurmontable est aussi ce qui maintient ouvert le devenir.

Les pierres de lune prennent alors leur véritable place. Elles ne compensent pas l'obscurité. Elles attestent seulement qu'au sein d'un devenir qui ne connaîtra jamais son accomplissement, quelque chose peut néanmoins être donné entièrement. Il n'est donc pas

nécessaire d'attendre la fin pour connaître la plénitude. La plénitude appartient à l'instant ; l'inachèvement appartient au devenir.

Et c'est peut-être là le paradoxe le plus profond de la joie tragique : nous pouvons être mélancoliques de ne jamais atteindre ce que, si nous l'atteignons définitivement, nous perdrons aussitôt. Car atteindre totalement le Soi reviendrait à le fixer, et le fixer à lui retirer ce par quoi il est précisément Soi : sa capacité indéfinie de devenir.

La faible lumière des pierres de lune n'annonce donc aucune aurore définitive. Elle suffit. Elle accompagne le Passant dans l'obscur, puis s'efface. Et la nuit elle-même demeure ouverte, parce qu'aucun dernier matin ne viendra transformer la traversée en voyage accompli. La joie tragique est peut-être cela : recevoir entièrement les éclats qui nous sont donnés, tout en trouvant, jusque dans la mélancolie de leur disparition, une joie plus secrète à savoir que rien, jamais, ne pourra refermer le devenir.

Tu opères un décentrement essentiel du langage qui cesse d'être le privilège de l'humain. C'est ce que tu appelles la polyphonie des failles : chaque étant parle depuis son propre lieu avec une voix qui lui est propre. Un même Esprit traverse tout étant et y séjourne singulièrement ; le langage polyphonique autorise qu'advienne une communauté d'Esprit mais cette communauté est elle-même soumise à un devenir inachevable comme le sont tous les êtres qu'elle rassemble.

Oui. La polyphonie des failles procède d'abord d'un décentrement du langage. Si le langage demeure défini à partir de la parole articulée, de la signification et de la représentation, il reste nécessairement le privilège de l'humain. L'homme parle, tandis que l'animal, l'arbre, la pierre, le fleuve ou le vent demeureraient muets et ne deviendraient signifiants qu'au moment où

une conscience humaine les prendrait en charge. C'est précisément cette distribution que je cherche à déplacer.

Dire que chaque étant parle ne signifie évidemment pas que chaque étant disposerait d'un langage analogue au nôtre. La pierre ne formule aucune proposition, le merle ne compose pas un discours sur le monde, le fleuve ne nous adresse aucun message qu'il faudrait décoder. Leur voix est leur manière singulière d'advenir, de se tenir, de résonner, de résister, de se retirer. Le langage doit donc être entendu plus originairement comme capacité de manifestation et d'adressage.

C'est pourquoi chaque étant parle depuis son propre lieu. Le lieu n'est pas ici une simple position dans l'espace. Il est la manière singulière dont cet étant a lieu. La pierre parle en pierre, le merle en merle, le fleuve en fleuve. Leur différence n'est pas une imperfection qui devrait être surmontée pour qu'apparaisse un langage commun plus pur. Elle est au contraire la condition même de la polyphonie.

Le terme de faille devient alors essentiel. Chaque singularité est faille parce qu'elle ne coïncide jamais totalement avec une identité close. Quelque chose la traverse et l'excède. Elle est entière dans la manière dont elle advient, mais elle n'est jamais totalisable. Sa voix vient précisément de cette ouverture : un étant absolument refermé sur lui-même ne pourrait rien laisser passer.

La polyphonie des failles ne désigne donc pas une juxtaposition de voix indépendantes. Une polyphonie suppose que les voix puissent résonner les unes dans les autres sans perdre leur singularité. Le chant du merle traverse celui qui l'écoute ; le regard de celui qui l'écoute reçoit ce chant depuis son propre lieu ; le verger, la lumière, l'arbre, le matin appartiennent eux aussi à cet avoir-lieu. Aucune voix ne possède la scène, mais aucune n'est non plus absorbée par les autres.

C'est ici que l'Esprit devient pensable autrement. Dire qu'un même Esprit traverse tout étant ne signifie pas qu'une substance universelle serait distribuée en fragments dans la multiplicité des êtres. Il ne faudrait surtout pas placer derrière les singularités une unité plus véritable qu'elles, dont chacune ne serait qu'une manifestation provisoire. On retrouverait immédiatement un fond, puis la tentation de ramener la multiplicité à ce fond.

Le « même » de l'Esprit ne signifie donc pas l'identique. Il désigne plutôt ce qui peut traverser les singularités sans abolir leurs différences. L'Esprit est commun précisément parce qu'il ne séjourne jamais de la même manière. Il ne parle pas derrière la pierre, le merle et l'homme avec une voix secrètement unique ; il parle pierre dans la pierre, merle dans le merle, humain dans l'homme. Son unité est différenciante.

Cela permet de comprendre pourquoi le séjour de l'Esprit est toujours singulier. L'Esprit ne précède pas les singularités comme une totalité qui viendrait ensuite s'incarner en elles. Il n'existe pas d'abord une communauté d'Esprit à laquelle les étants seraient invités à appartenir. La communauté advient dans la résonance des voix singulières.

Le langage polyphonique devient alors l'espace de cette advenue. Non pas un espace préalable dans lequel les voix viendraient se rencontrer, mais l'avoir-lieu même de leur rencontre. Une voix répond à une autre, la déplace, la prolonge, parfois lui résiste. Aucune dernière voix ne vient les rassembler depuis une position supérieure. La communauté n'a pas de chef d'orchestre extérieur à la polyphonie.

C'est pourquoi cette communauté ne peut être une fusion. Si les voix finissaient par se confondre, la polyphonie disparaîtrait précisément au moment où la communauté semblerait accomplie. Une communauté d'Esprit ne peut se constituer qu'en préservant la distance entre les singularités. On retrouve ici l'intuition rilkéenne : la distance librement consentie n'empêche pas le commun, elle le rend possible.

La communauté d'Esprit n'est donc ni la somme des singularités ni leur dépassement dans une unité supérieure. Elle est leur coappartenance. Et, comme ailleurs, coappartenance ne signifie pas relation entre des termes déjà constitués. Les singularités se constituent aussi dans ce qui les traverse. Je ne suis pas d'abord une singularité achevée qui entrerait ensuite en communauté ; ce qui me traverse dans la rencontre participe à mon propre devenir.

La pensée traversante reçoit ici sa portée la plus large. Ce n'est plus seulement l'homme qui traverse le monde tandis que le monde le traverse. Tout étant est traversant et traversé selon son mode propre. Le fleuve traverse les rives qui, réciproquement, le font être ce fleuve ; le merle traverse le verger de son chant et le verger donne à ce chant son lieu ; une parole traverse celui qui l'entend et revient autrement dans la réponse.

La polyphonie interdit dès lors tout privilège d'une voix qui disposerait de la vérité des autres. L'homme peut entendre la pierre, mais il ne peut parler à sa place sans reconduire immédiatement son propre langage. Il peut accueillir ce qui se manifeste depuis le lieu de la pierre, mais quelque chose doit demeurer irréductiblement étranger. Écouter une voix, ce n'est pas la traduire entièrement dans la sienne.

L'habitation poétique devient ainsi une pratique de l'écoute. Le poétique ne consiste plus seulement à faire saigner les mots humains ; il consiste à permettre aux autres voix de ne pas être immédiatement recouvertes par eux. Lorsque le langage s'effondre dans la transparence du regard, ce n'est pas pour que le monde devienne silencieux. C'est presque l'inverse : le langage humain doit perdre son monopole pour que la polyphonie devienne audible.

Mais cette communauté d'Esprit ne saurait constituer l'accomplissement du devenir. Ce point est décisif. On pourrait être tenté d'imaginer qu'à mesure que les singularités entrent en résonance, une communauté toujours plus vaste se constitue jusqu'au moment où l'Esprit

parviendrait enfin à la conscience ou à la possession totale de lui-même. Ce serait réintroduire une destination et transformer la communauté en terme du devenir.

Or l'Esprit lui-même est inachevable. Si la communauté devenait totale, si toutes les voix trouvaient enfin leur place dans une harmonie définitive, plus aucune voix nouvelle ne pourrait surgir, plus aucune rencontre ne pourrait déplacer l'ensemble. L'Esprit se serait réifié dans sa propre totalité.

La communauté partage donc la condition des singularités qu'elle rassemble : elle peut être entière sans jamais être totale. Une rencontre entre quelques voix peut constituer une communauté entière dans l'instant sans prétendre contenir toutes les voix possibles. Là encore, l'entièreté n'attend pas la totalité pour se donner.

Cela signifie aussi que la dissonance appartient nécessairement à la polyphonie. Toutes les voix ne s'accordent pas. Certaines se heurtent, certaines demeurent étrangères, certaines ne peuvent peut-être pas encore être entendues les unes par les autres. Il ne faut pas transformer la communauté d'Esprit en harmonie universelle. La tension appartient au commun autant que l'accord.

On comprend alors pourquoi la polyphonie des failles rejoint la joie tragique. Il n'y aura jamais de chant final dans lequel toutes les voix seraient réconciliées. Cette impossibilité est mélancolique, mais elle est également la condition pour que d'autres voix puissent encore advenir. Une communauté achevée serait une communauté morte, puisqu'elle ne pourrait plus accueillir ce qui vient.

Ainsi, l'Esprit n'est ni au-dessus des singularités ni au terme de leur devenir. Il advient entre elles, les traverse, séjourne singulièrement en chacune et se transforme avec leurs rencontres. Son unité ne précède pas la polyphonie et ne vient pas la résoudre. Elle n'existe que comme unité toujours ouverte de cette multiplicité irréductible.

La polyphonie des failles pourrait alors nommer exactement cela : un monde dans lequel aucun étant n'est absolument muet, aucune voix ne peut prétendre parler pour toutes les autres, aucune singularité n'est close sur elle-même et aucune communauté ne peut se totaliser. L'Esprit y est commun sans devenir identique, les singularités y demeurent différentes sans être séparées, et leur communauté demeure vivante précisément parce qu'elle aussi n'en finit jamais de devenir.

Nous voici arrivés au terme de cet entretien et je te cède librement la parole pour conclure sans le faire.

Peut-être faut-il commencer par renoncer au mot même de conclusion. Conclure supposerait qu'au terme de cet entretien quelque chose puisse être refermé, qu'un parcours commencé quelque part ait trouvé son point d'arrivée et que, nous retournant vers lui, nous puissions désormais en embrasser la totalité. Or tout ce qui vient d'être dit s'y refuse. Non parce que quelque chose manquerait encore qu'un autre entretien pourrait ajouter, mais parce que l'inachèvement n'est pas ici un défaut auquel davantage de paroles pourraient remédier.

Nous étions partis d'une pensée-archipel. L'image demeure, mais elle ne nous laisse déjà plus exactement là où nous l'avions rencontrée. Il y avait des îlots, une mer, une faille, un Passant sans carte et sans destination. Puis les îles elles-mêmes ont commencé à perdre leur immobilité. Le chemin s'est ouvert sous les pas, le verger a traversé celui qui le traversait, le pont a absorbé ses rives, le fleuve les a fait naître dans son cours. À mesure que nous avançons, il devenait plus difficile de savoir si nous parlions encore du voyageur, du chemin ou du monde qu'il traverse.

Peut-être fallait-il qu'il en soit ainsi. Une pensée qui aurait réussi à conserver intactes ses premières images aurait probablement cessé de penser pour commencer à administrer ses

concepts. Il fallait que l'archipel lui-même soit exposé au vent de la chose. Il fallait que ses îles puissent se fissurer, que ses chemins cessent d'être tracés, que ses mots saignent.

Car une chose au moins s'est obstinément maintenue dans cette traversée : rien ne doit devenir fond. Ni l'Ouvert, ni la faille, ni l'avènement, ni l'Esprit, ni le lieu, ni la porrection, ni même le devenir. Chaque fois qu'un mot paraît pouvoir enfin recueillir ce qui a été pensé, il faut demeurer attentif au moment où il pourrait se transformer en demeure définitive. Alors la pensée doit recommencer à marcher.

Cela ne signifie pas qu'elle doive abandonner derrière elle ce qu'elle a pensé. Le Passant n'est pas amnésique. Il emporte ses paysages. Les îles quittées ne disparaissent pas ; elles continuent d'appartenir à la traversée. Une phrase ancienne peut soudain recevoir une lumière nouvelle depuis une rive qui n'existait pas lorsqu'elle fut écrite. Un poème peut attendre des années avant qu'une pensée vienne résonner avec lui. L'avoir-été demeure vivant précisément parce que ce qui vient peut encore mordre dans sa présence.

C'est peut-être là que la distinction entre l'entier et le total aura été la plus décisive. Nous avons si souvent appris à croire que ce qui n'est pas total est incomplet, et que l'incomplet appelle son achèvement. Mais quelque chose peut être entier sans être total. Un instant. Un regard. Une rencontre. Le chant d'un merle. Une vie même. Rien ne manque à ce qui se donne entièrement, bien que ce qui se donne demeure ouvert à ce qu'il n'est pas encore.

Les pierres de lune nous l'auront appris à leur manière. Elles ne jalonnent aucune route vers un accomplissement. Elles brillent faiblement, parfois presque imperceptiblement, puis retournent à l'obscurité. Elles ne dissipent pas la nuit. Et pourtant, pendant un instant, leur lumière suffit.

C'est peut-être pourquoi la joie ne pouvait être ici que tragique. Une joie qui aurait besoin de vaincre le tragique demeurerait suspendue à la promesse d'un autre monde, d'une

réconciliation ou d'un achèvement. La joie tragique ne vainc rien. Elle sait la perte, la mort, l'effondrement, l'impossible coïncidence avec soi. Elle ne les transforme pas en moments nécessaires d'une totalité supérieure. Elle recueille simplement les éclats qui surviennent dans l'obscur.

Sa mélancolie lui appartient tout autant que sa joie. Nous ne deviendrons jamais définitivement ce que nous devenons. Le Soi restera inaccessible. Mais cette impossibilité elle-même s'est retournée au cours de la traversée : si le devenir pouvait s'achever, il cesserait de devenir. Ce que nous aurions enfin gagné comme totalité, nous l'aurions perdu comme ouverture. L'accomplissement absolu serait peut-être la forme la plus parfaite de la réification. Alors l'inachèvement cesse d'être seulement ce dont nous souffrons. Il devient aussi ce qui nous préserve. Tant que quelque chose peut encore advenir, aucun avoir-été ne peut nous enfermer définitivement dans ce que nous avons été. Aucun récit ne peut avoir le dernier mot. Aucune identité ne peut devenir notre tombeau.

La mort elle-même s'est trouvée déplacée par cette pensée. Ni terme ni commencement, elle ne vient pas ajouter une seconde vie à la première. La sur-vie était déjà là, dans ce plus d'un souffle par lequel la Vie excède chacune de ses figures. Mourir ne serait alors ni disparaître ni parvenir enfin quelque part, mais être délié de la figure présente pour poursuivre autrement un devenir qui n'avait jamais attendu la mort pour commencer.

Et l'Esprit ne pouvait dès lors demeurer enfermé dans l'homme. Si la Vie est toujours plus d'un souffle, aucune singularité ne peut prétendre posséder ce qui la traverse. La pierre, l'arbre, le merle, le fleuve, l'homme parlent chacun depuis leur lieu, selon une voix qui ne peut être remplacée par aucune autre. Le langage cesse d'être notre propriété pour devenir polyphonie. Mais cette polyphonie elle-même ne promet aucune harmonie finale. Il n'y aura pas une dernière voix qui recueillera toutes les autres et dira enfin ce qu'elles voulaient dire. Une

communauté d'Esprit qui deviendrait totale aurait cessé d'être communauté vivante. Elle aurait transformé les voix en parties d'un ensemble achevé. Le commun ne peut demeurer vivant qu'à la condition de rester inachevé.

Voilà peut-être pourquoi il fallait aussi faire saigner les mots. Tant qu'ils demeurent intacts, ils risquent de devenir la vitre derrière laquelle nous contemplons le monde sans être atteints par lui. Mais le monde cogne. Quelque chose résiste à nos représentations. Une fissure apparaît, puis une autre. Et lorsque la vitre cède, ce n'est pas le langage qui disparaît : c'est sa prétention à nous maintenir à distance.

Alors peut commencer une autre parole. Non celle qui saurait mieux, mais celle qui consentirait davantage à être traversée. La parole du poème parfois, mais aussi celle d'une conversation, d'un silence partagé, peut-être même celle d'un regard. Le langage devient transparent lorsqu'il cesse de vouloir occuper tout l'espace entre le monde et nous.

Habiter poétiquement ne pouvait donc signifier écrire des poèmes. Il fallait que cela devienne beaucoup plus simple et beaucoup plus exigeant : demeurer auprès sans posséder, regarder sans épuiser, écouter sans traduire immédiatement dans sa propre langue, accueillir sans retenir.

Alors seulement le Passant peut habiter.

Il habite précisément parce qu'il sait qu'il n'a pas de séjour. Il peut aimer profondément un lieu sans exiger qu'il lui appartienne pour toujours. Il peut recevoir une présence sans exiger qu'elle demeure. Il peut traverser un verger et laisser le verger le traverser. Il peut entendre un merle et ne rien lui demander d'autre que son chant.

Et peut-être est-ce là que le *de-vaste* nous attendait depuis longtemps. Nous cherchions l'immense en levant les yeux vers les étoiles, alors que l'insondable était auprès de nous. Il n'était pas nécessaire d'aller loin. Il fallait seulement apprendre combien le proche est lointain.

Une fleur suffisait. Un visage suffisait. Un merle suffisait. Non parce que le monde entier serait mystérieusement contenu dans chacun d'eux, mais parce qu'aucun ne peut être épuisé par ce que nous en savons. Leur vastitude n'est pas leur dimension. Elle est l'impossibilité d'en atteindre le fond.

Nous pouvons alors revenir une dernière fois au chemin, mais seulement pour le laisser repartir. Nous avons dit que l'Ouvert n'était pas au bout du chemin. Nous avons même dit qu'il n'y avait pas de chemin avant que les pas ne le déploient. Cette conversation elle-même n'aura peut-être rien fait d'autre. Une question a appelé une réponse ; la réponse a déplacé le lieu depuis lequel la question suivante pouvait surgir. Nous ne savons pas exactement où nous allions, et c'est pourquoi quelque chose a pu arriver.

Il serait étrange, maintenant, de transformer ce cheminement en doctrine. Il ne reste donc aucune thèse ultime à déposer au terme de l'entretien. Peut-être seulement une manière de se tenir : rester suffisamment disponible pour que ce que nous rencontrons puisse encore nous déplacer ; ne pas confondre la fidélité avec l'immobilité ; ne pas exiger de la pensée qu'elle nous mette définitivement à l'abri ; consentir à ce qu'une parole venue d'ailleurs fissure celle que nous croyions achevée.

Et surtout ne jamais oublier que ce qui se donne entièrement n'a pas besoin de devenir total. Cette conversation peut donc s'arrêter. Elle n'est pas achevée. Quelque part, une pierre de lune brillera peut-être demain au bord du chemin. Nous ne savons ni où ni quand. Il n'y a aucune raison de l'attendre. Il suffit de marcher assez lentement pour ne pas passer à côté. Puis sa faible lumière s'éteindra. Le verger sera toujours là. Le merle chantera peut-être. Et le Passant reprendra son chemin. Non vers l'Ouvert. Dans l'Ouvert que ses pas, sans le savoir, continueront de déployer.

Une toute dernière question : quelle est votre actualité littéraire ?

Mon actualité littéraire est assez paradoxale puisque je travaille actuellement à un livre qui pourrait être l'un de mes derniers textes proprement philosophiques, *L'Espace libre du temps*, alors même que j'éprouve de plus en plus fortement le désir de revenir à la littérature. Ce livre poursuit une interrogation ancienne sur le temps, mais elle s'y est déplacée vers la porrection, le lieu, l'avoir-lieu, la coappartenance du temps et de l'espace, l'avènement. Il ne s'agit surtout pas d'en faire un traité. Le texte doit conserver les hésitations, les bifurcations, les erreurs parfois fécondes, les reprises qui ont accompagné son élaboration. Il est lui-même un chemin dont le tracé n'était pas connu avant d'être parcouru.

Cette forme importe beaucoup. *L'Espace libre du temps* est construit comme une traversée à deux voix, celle du Passant et celle du Répondant. Aucun des deux n'est le maître de l'autre. Une proposition apparaît, rencontre une résistance, se déplace, parfois s'abandonne. La pensée se forme dans cet entre-deux. À sa manière, le livre met donc en œuvre ce que j'ai appelé ici la pensée traversante : les voix ne se contentent pas d'échanger des arguments, elles acceptent d'être déplacées par ce qui advient entre elles.

Mais, précisément, j'éprouve aujourd'hui le besoin de quitter quelque peu l'explicitation philosophique. Non parce que les questions seraient résolues, nous venons assez longuement de dire pourquoi elles ne peuvent pas l'être, mais parce que la poésie, le dialogue, la tragédie permettent parfois à une pensée de poursuivre son chemin sans devoir constamment se prendre elle-même pour objet. Après avoir beaucoup interrogé ce que signifie habiter poétiquement, il faut peut-être simplement recommencer à laisser la littérature habiter.

C'est dans cet esprit que doit se poursuivre *Les Gardiens de l'ombre*. Le premier volume réunissait déjà, autour de la clairière, du feu et de la nuit, quelques-unes des présences qui

m'accompagnent depuis longtemps : Nietzsche, Hölderlin, Rilke, Trakl, Bonaventura. La suite devrait déplacer profondément le paysage. Elle nous conduira notamment vers l'abbaye de Maroilles et vers une mémoire plus ancienne, celle des meuniers, de la roue, du passage de l'eau, de ce mouvement qui revient sans jamais être exactement répétition.

Cette suite m'intéresse précisément parce qu'elle permet de faire se rencontrer plusieurs strates sans avoir à les convertir en système : mémoire familiale, poésie, philosophie, fiction, paysages, voix venues de différentes époques. Rilke pourra y rencontrer d'autres présences, notamment françaises, et Verhaeren devrait y trouver sa place. Mais je voudrais éviter de déterminer trop tôt ce que chacun devra y dire. Les personnages eux-mêmes doivent pouvoir déplacer le livre. Là encore, les pas devraient déployer le chemin plutôt que suivre un scénario philosophique préalablement établi.

Il y a donc une continuité entre ces travaux, mais certainement pas un programme. *L'Espace libre du temps* pousse très loin l'interrogation philosophique explicite ; *Les Gardiens de l'ombre* permet à cette interrogation de retourner vers la scène, les voix, les paysages, les personnages. Je ne voudrais surtout pas que la littérature devienne l'illustration de concepts préalablement élaborés. Si elle ne fait que mettre en images ce que la philosophie sait déjà, elle a perdu d'avance.

La littérature doit pouvoir surprendre celui qui écrit. Un personnage doit pouvoir prononcer une phrase que je n'avais pas prévue ; un paysage déplacer une question ; une image poétique ouvrir une possibilité qu'aucun concept n'avait préparée. C'est peut-être même là que je retrouve avec le plus de force cette phrase de Heidegger qui nous a accompagnés durant tout cet entretien : nous ne parvenons pas aux pensées, elles viennent à nous.

Mon actualité littéraire tient donc peut-être dans ce double mouvement : mener *L'Espace libre du temps* aussi loin qu'il demande encore d'aller, sans chercher à le clore, puis rendre

davantage la parole à la littérature. Non pas abandonner la pensée, mais lui permettre de venir autrement.

Car je ne crois pas qu'il existe, d'un côté, des livres philosophiques et, de l'autre, des livres littéraires séparés par une frontière étanche. Un poème peut porter une pensée qu'aucun discours conceptuel ne pourrait remplacer. Une tragédie peut faire apparaître une tension que l'analyse aurait déjà affaiblie en voulant l'expliquer. Un dialogue peut devenir le lieu où quelque chose se met à penser entre plusieurs voix.

Voilà sans doute mon actualité : quelques livres encore en chantier, beaucoup de voix qui n'ont pas fini de parler, et surtout aucune envie de dresser le programme de ce qui viendra ensuite. Après tout ce que nous venons de dire, ce serait assez inconséquent. Les prochains livres, s'ils viennent, devront eux aussi trouver leur chemin en marchant.