
Jean-Luc Nancy

OUVERTURE

Je préfère ne pas conclure, ne pas faire une clôture, mais une ouverture.

Toute philosophie a à faire avec une ouverture

L'ouverture en deux sens, d'abord le sens du mot allemand employé par Hölderlin et d'où vient de la façon la plus prégnante notre façon de penser aujourd'hui le mot « ouvert ».

C'est le début d'un poème de Hölderlin qui est traduit en français par: « Viens ! Dans l'ouvert ami »¹ ; l'original allemand est: « *Komm! ins Freie, Freund* ». En allemand *das Freie* c'est pas du tout l'ouvert, en effet c'est le libre ; mais on peut pas traduire par « le libre » pour une raison qui est très intéressante. Cette raison, c'est que « le libre » est un adjectif qui correspond à la liberté, or la liberté pour nous est de manière irrépressible la propriété d'un sujet doué de libre arbitre.

Alors même que justement un philosophe de notre tradition, Spinoza, a été le premier à nous faire comprendre que nous ne sommes pas libres et que seul Dieu est libre² ce qui veut dire que nous avons à nous libérer pour la liberté de Dieu, et Dieu reconnaitra les siens, de même qu'il est le seul à être libre. Qu'est ce que cela veut dire que Dieu est le seul à être libre ?

Penser la liberté avec Spinoza et ensuite à travers le chemin que Heidegger a poursuivi, c'est un des éléments qui court à travers toute la tradition, une présence souterraine, latente, propre à Spinoza comme un sorte d'éclat particulier de sa pensée, de sa philosophie... – que seul Dieu est libre ça veut dire que Dieu – et comme vous savez pour Spinoza Dieu est la substance ou la nature, *deus sive natura* – que Dieu est la totalité de ce qui est, il l'est comme « espace ouvert » disponible pour que tout ce qui est, pour tout ce que Spinoza appelle des modes, pour que tout ce qui est puisse s'y déployer, y interagir, s'y rencontrer etc... et en tout cas sous la forme de l'homme et la pensée de l'homme – et

1 F. Hölderlin, *La promenade à la campagne à Landauer*, *Oeuvres*, sous la dir. de Philippe Jaccottet, Gallimard, Paris, 1995.

2 Cf. B. Spinoza, *Ethica*, I, 17, 1 cor., sc.; I, 33; IV, 68.

accéder à une communication avec précisément le tout, la totalité elle-même, Dieu ou la nature ou la substance.

Dieu est libre donc ça ne veut pas dire qu'il est un personnage qui fait n'importe quoi, ce qu'il lui plaît, et que nous sommes obligés de suivre mais ça veut dire que Dieu est l'ouverture, il est toute l'amplitude de ce qui est, et nous avons à nous tenir dans cette amplitude, nous sommes tenus à la comprendre, et plus qu'à la comprendre, à l'agir.

Toute philosophie est une philosophie de l'agir, aucune philosophie n'est une théorie

Spinoza est tout à fait un philosophe de l'agir, et on a parlé ici de l'agir ou de l'éthique. Toute philosophie est une philosophie de l'agir et aucune philosophie n'est une théorie. La théorie est un terme qui relève de la science, dans la science il y a des théories c'est-à-dire il y a des constructions exploratoires qu'on peut mettre ensuite à l'épreuve de l'expérimentation, de la vérification ou même, si on ne peut ni expérimenter ni véritablement vérifier qu'on peut travailler ; vous savez bien que la science contemporaine c'est un immense et extraordinaire jeu de théories : jeu dans lequel l'idée même de la théorie unifiée, théorie qui rassemblerait ce qui jusqu'à présent est venu d'Einstein, de Planck, d'Heisenberg et qu'on n'arrive pas encore à unifier – ce que n'arrêtent pas de compliquer toutes les découvertes de microphysique et de macrophysique, ça c'est la théorie. C'est une idée de vision, la théorie, une vision.

D'une certaine façon dire que c'est fini, cette vision du monde, ça veut dire aussi que c'est fini l'idée qu'il y aurait des théories. C'est une occasion d'affirmer qu'aucune philosophie n'est une théorie (peut-être aussi les « théories » scientifiques ne sont pas des « théories », mais des philosophies) – toute philosophie est un acte, ce n'est pas seulement une philosophie de l'agir, mais c'est un acte, une action, une certaine posture de la pensée dans le monde, une certaine façon de se rapporter au monde avec évidemment des accents variables. Par exemple si on pense à Platon on pense que c'est d'abord la *République* et *Les Lois* mais quand Platon parle de l'âme (ou de la science, d'un savoir de l'épistémè) quand il parle de ça, il ne parle pas de théorie, il parle de comment être dans le monde, comment faire sens de son existence, de l'existence de l'autre, de l'existence commune.

Un grand philosophe c'est ça : c'est celui qui n'est pas un grand théoricien, il y a en effet de gens qui sont catalogués comme philosophes, nous sommes tous ici, on a tous l'étiquette « philosophe », au moins nous sommes docteurs en philosophie, ça veut dire que nous sommes savants dans la chose philosophique, mais ça ne veut pas forcément dire que nous sommes des « philosophes ».

Kant est celui qui dit que jamais on ne peut désigner quelqu'un comme philosophe, au fond l'autorité de Kant devrait interdire de faire des colloques – comme celui-ci – avec un nom propre de « philosophe ».

La proposition de Kant est elle-même une proposition active, une proposition qui engage son propre travail de philosophe d'une certaine manière ; cette proposition communique

avec tout ce qu'on appelle « le système de Kant », c'est une proposition qui ouvre directement sur la liberté comme clé de voute d'un système complet de la raison comme dit Kant et sur la liberté qui est *ratio essendi* et non pas *ratio cognoscendi*, de la loi morale – raison pour laquelle on doit obéir à la loi morale.

Toutes les philosophies sont des philosophies de l'agir, ce sont des actes de penser, et ces actes ont à faire avec le donné qui n'est jamais un monde fait mais qui est plutôt ce dans quoi nous entrons, ce dans quoi j'entre quand on dit « venir au monde ».

Qu'est-ce que c'est que « venir au monde » ? C'est venir dans l'ouvert au sens de l'espace libre ; on ne le dit pas en français, en italien, mais seulement en allemand, ou mieux dans l'allemand de Hölderlin, dans ce « *Freie* » qu'on peut traduire par « espace libre ». Quand on parle de liberté on ne pense pas à « espace libre », on pense au sujet libre. Qu'est-ce que l'espace libre ? C'est simplement ce que nous appelons en français un « terrain vague ». Un terrain vague c'est un terrain dont la destination est indéfinie, il n'y pas de bâtiments, pas de repères. Le libre au sens de l'ouvert c'est un peu ça. Quand nous entrons dans le monde c'est un terrain vague.

La première caractéristique de l'ouvert, de l'ouverture c'est le libre comme possibilité de déploiement, et ce n'est pas le libre comme capacité. Car moi d'une certaine façon je ne suis pas libre d'entrer dans le monde, je suis tout au plus libre d'en sortir volontairement en me donnant la mort. Ce n'est pas par hasard que le suicide a pu être une sorte de philosophème, mais dans des circonstances bien précises, à l'époque des stoïciens. Cette liberté de sortir du monde n'est peut-être pas tellement la liberté que nous croyons parfois y voir. Pour Spinoza le suicide n'est en principe pas possible, précisément parce que ça consiste à se retirer de l'entrée dans le monde.

Deuxièmement l'ouverture, pour moi, c'est ce que représente bien la bouche. La bouche ouverte est comme « la bocca della verità » : il est dangereux d'y mettre la main. Avec la bouche ouverte, ce qui est remarquable c'est qu'il faut qu'il y ait une ouverture : il faut un bord de l'ouverture ; la bouche ce sont les lèvres ouvertes, et derrière les lèvres se trouve le palais, tout l'appareil phonatoire ; il faut un bord pour qu'il y ait de l'ouvert, une ouverture exige un bord, et s'il n'y a pas de bord, il n'y a pas une ouverture non plus.

Ce bord c'est la finitude, et de la finitude plusieurs d'entre vous ont parlé de manière très remarquable et très forte. L'un ou l'une de vous a parlé du corps comme fini, comme « l'excellence du fini », c'est-à-dire le bord, la limite, la délimitation, la circonscription que un corps « est ». C'est une des raisons pour lesquelles dans mon travail j'ai préféré le mot corps au mot chair, le mot chair est du côté d'une continuité, aussi entre le monde et moi et entre moi et moi, alors que le mot corps est du côté d'une discontinuité, d'une extériorité : mais précisément c'est cette discontinuité, c'est cette finitude qui permet que vienne en acte l'infini.

L'excellence du fini c'est l'infini en acte, l'infini au sens de Cantor si vous voulez, c'est-à-dire l'infini qui fait qu'il y a autant de points sur la droite de ce côté de la table que sur le cercle supérieur de ce verre ; c'est à dire le « bon infini » au sens de Hegel, pas le mauvais qui consiste toujours à continuer indéfiniment (l'illimité).

II *tema di B@bel*

C'est pour ça que l'ouvert a besoin d'un bord, c'est parce que le bord est ce qui ouvre en quelque sorte un infini. Cet infini est ce que nous appelons sens. *Sens*, c'est à dire un des quatre incorporels des stoïciens, cet incorporel qui va avec les trois autres, le temps, l'espace et le vide. Ces quatre incorporels ont en commun d'être tous de l'ouvert. Le temps et l'espace que nous prenons toujours comme les marques de notre finitude sont eux-mêmes une forme du bord, le temps c'est qui finit notre vie du début à la fin, l'espace c'est qui finit mon corps, la limite de ma peau et mes mouvements. L'incorporel est le plus proprement l'ouvert sur lequel l'ouverture ouvre. L'ouverture ouvre sur rien, car l'un des incorporels c'est le vide, et le rien nous a beaucoup occupé tous ces derniers jours, nous avons beaucoup parlé de « rien », nous avons beaucoup réfléchi à comment « rien » est quelque chose.

Prenons les choses complètement du côté négatif, là où « rien » est vraiment rien. Ce n'est pas quelque chose, aucune chose et en particulier aucune chose qui fonde, qui soutient, aucun fond dernier. Mais « aucun fond dernier », nous avons bien touché à ça, à l'absence de fond, et nous devons savoir que ce manque de fond est actif, agissant : « pas de fond » est ce qui est le plus positif, le plus affirmatif, plus actif, et non pas cela qui serait entièrement du côté de l'abîme.

Abgrund, Ungrund : les mots de Heidegger ont joué un rôle considérable dans notre tradition moderne mais chez Heidegger l'*Abgrund* ne se soit pas réduit à être absence au sens de l'absence de quelque chose, au sens d'un manque, d'une soustraction. Je crois maintenant que j'ai le sentiment que nous étions tous bien prêts à penser que « l'absence de fond » est cela qui nous ouvre et qui nous envoie dans l'ouvert, le terrain vague, et la bouche ouverte elle est sans fond, ce qui en sort ne vient de nulle part, et peut-être nous avons tort de parler du « dehors sans dedans » (comme certains l'ont fait, et moi aussi) car s'il n'y a pas de dedans il n'y a pas de dehors.

Parlons de ce mot : exposition

L'ex-position bien sûr veut dire d'abord dehors, le rien ouvert comme dehors : pas la sortie pour aller ailleurs, « dehors », mais un dehors tel qu'on peut donner un terminus *ad quo* et pas du tout un terminus *ad quem* ; dehors sans terme, ni initial ni final.

Je crois que nous savons et nous sentons – je pense à Spinoza – que nous sommes mortels mais éternels. L'éternité c'est le dehors du temps où le temps s'ouvre ; le temps, il est avant tout ouverture, comme cela qui est toujours déjà passé ou cela qui n'est jamais encore arrivé, toutes ses variations qui font partie de la réflexion sur le temps, qui ont occupé les questions de temps, toutes reviennent à parler de l'« ouvert ». Tout cela est une forme d'ouverture : à l'antérieur du présent, à la venue en présence du présent, dont on a parlé. La venue en présence est toujours aussi une venue de l'éternité. J'ai toujours tendance à penser que ce n'est pas du tout un hasard si le début de l'époque contemporaine, ce qui commence au début du

XXème siècle comme une sorte de marque ou de signal fort – (bien sûr pour l'époque moderne entière je pense à la phrase de Pascal: « l'homme passe infiniment l'homme »³) – mais au début de temps moderne il y a ce poème de Rimbaud la *Chanson de la plus haute Tour*⁴ qui se termine par ces vers:

*Elle est retrouvée.
Quoi ? – L'Éternité.
C'est la mer allée
Avec le soleil.*

Il y a deux versions, l'autre dit : « *la mer mêlée au soleil* ».

Alors Rimbaud dit : « Elle est retrouvée. Quoi ? – L'éternité. » On vient de retrouver quelque chose ou quelqu'une ; « une » c'est « elle » donc c'est plutôt quelqu'une que quelque chose qui serait neutre (même s'il n'y a pas de neutre en français...).

C'est quoi « l'éternité » ? C'est un mot qui peut-être est parmi les plus étrangers à Rimbaud, un mot qui pour lui devrait rester dans la religion. Il y a un autre mot qui lui est étranger ; c'est le mot *beauté* : « *Un soir, j'ai assis la beauté sur mes genoux – Et je l'ai trouvée amère. – Et je l'ai injuriée* »⁵ et quelque lignes plus loin « *Cela s'est passé. Je sais aujourd'hui saluer la beauté* »⁶.

Peut-être la beauté et l'éternité sont les mots que Rimbaud tient comme à la limite de la possibilité de dire et de parler, car il sont en même temps des mots détestables, des mots finis, et des mots retrouvés.

C'est comme ça que ça se passe chez Rimbaud, la fin de la métaphysique. L'éternité est retrouvée, et comment? « Comme la mer mêlée au soleil ». Qu'est-ce que la mer mêlée au soleil ? Le coucher du soleil sur la mer c'est l'Occident – c'est vraiment notre affaire : l'endroit qui pour les Grecs est celui où toutes les formes se perdent, l'endroit des plus grands dangers c'est-à-dire l'Océan, l'endroit où nous sommes perdus, nous n'avons plus de points de vue. Et Rimbaud dit que c'est l'éternité. J'oserais dire que peut-être notre tâche philosophique aujourd'hui c'est de comprendre ça, que l'éternité se lève là où l'Occident s'achève. Il est partout désormais, l'Occident, donc il n'est nulle part.

L'ouverture – pas l'ouvert lui-même mais son ouverture – c'est la chance qui nous est donnée, la chance tombée non pas du ciel comme la manne dans le désert – mais la manne dans le désert tombe du ciel parce que Dieu pense que son peuple la mérite – et les chances il faut les mériter. La chance qui nous est donnée c'est peut-être ça : de comprendre l'ouvert, le plus ouvert et l'ouvert sans fond qui est aussi l'ouvert de toute notre

3 B. Pascal, *Pensées*, 1670.

4 A. Rimbaud, *Chanson de la plus haute Tour*, 1872.

5 A. Rimbaud, *Une saison en Enfer*, 1873.

6 *Ibid.*

finitude, pas seulement dans le sens de la mortalité mais au sens de l'impossibilité de penser une résolution de l'histoire humaine en une histoire de la nature.

C'est une phrase de Marx que je viens d'évoquer, mais je ne dis pas cela contre Marx : je le dis seulement contre cet aspect chez lui d'une pensée pour laquelle « l'histoire de l'homme doit devenir l'histoire de la nature et l'histoire de la nature doit devenir l'histoire de l'homme »⁷. Au contraire nous savons maintenant que nous sommes dans une histoire où il n'y a aucune nature à attendre et peut être aucun homme, aucune humanité.

Heidegger dit dans la *Lettre sur l'« humanisme »* que l'humanisme ne pense pas assez haut l'*humanitas* de l'homme. À mon sens cette phrase est une sorte de répétition contemporaine de la phrase de Pascal: « L'homme passe infiniment l'homme ». Nous devons penser plus haut, plus loin l'*humanitas* de l'homme et donc aussi la naturalité de la nature : le fait que nous soyons au monde de telle manière que nous sommes un morceau de la nature, une production de la nature et que nous avons déjà fait de la nature entièrement un objet de nos techniques, que nous ne pouvons plus la réparer sans employer d'autres moyens techniques.

La technique c'est aussi un grand thème de Heidegger et que maintenant nous pouvons mieux comprendre que Heidegger ne le pouvait. L'intuition vraiment géniale que la technique était le dernier « envoi de l'être » c'est-à-dire que la technique n'est pas une forme de production, ni d'instrumentation, ni d'opération, mais un accès à l'être, c'est-à-dire une condition d'existence. Là je crois que maintenant nous sommes dans la possibilité de comprendre ce qu'on appelle la technique : c'est-à-dire que nous savons que le technicien est l'homme (on le sait depuis Sophocle, depuis le fameux stasimon d'*Antigone*, mais aujourd'hui ce savoir est déployé).

En même temps la technique est extrêmement dangereuse pour l'humain et pour la nature, en effet nous sommes devant un danger – ou des dangers – dont on ne peut pas prendre la mesure. Mais au même temps ce qui peut nous mettre mieux en état de nous rapporter à nous dans notre propre être technique, c'est le fait que nous pouvons comprendre que la technique ne veut rien d'autre qu'exposer le « sans fond ». Exposer le fond infini d'une manière qui désormais nous paraît réellement être sans fond et sans fin, qui nous semble délirante et menaçante. La technique nous fait comprendre quelque chose que Kant avait déjà compris – mais évidemment il cherchait encore à le maîtriser – quand il dit que l'homme est l'être des fins. La technique n'en finit pas avec les fins : la technique consiste à toujours chercher des nouvelles fins. Par exemple comment se faire entendre plus fort avec de micro, alors qu'avant il n'existait pas de micro et on s'entendait bien : la preuve ce sont les élèves d'Aristote...

La technique c'est qui nous expose à toujours plus de fins parce que chaque moyen dévoile une inconsistance de la fin, et c'est peut-être pour ça qu'on peut mettre en rapport l'Éros et la technique. L'Éros est le fils de *Poros* et *Penia*. *Poros* est le moyen, l'expédient, le savoir – au fond, c'est vrai, *Poros* et *Penia* est un très bon couple pour représenter *techné* et « souci » : mais si nous soulignons bien avant tout que l'animal technique c'est nous, et que nous sommes des animaux, donc nous avons besoin de la nature et c'est avec ce besoin que

7 K. Marx/F. Engels, *L'idéologie allemande*, 1845.

nous la transformons sans fin... La technique vient de la nature, c'est qui était déjà compris par les Grecs disant que l'homme est l'animal doué de logos, le *zoon logikon* d'Aristote, ou l'animal doué de rire. Le *zoon logikon* c'est déjà le *zoon technicon* si nous comprenons que logique et technique font partie de la nature, peut-être au risque de la détruire pour l'instant.

Pour Spinoza, pour revenir à lui, aujourd'hui il dirait que toute la technique représente un mode ou plusieurs modes de la même substance : peut-être déjà avec ça nous pourrions nous débarrasser d'une espèce d'extériorité fautive de la technique : elle nous tomberait dessus, on ne saurait pas d'où elle vient, on ne saurait pas si elle est mauvaise ou bonne... Or en fait elle est nôtre, elle est nous.

Si nous pensons (dans) la technique, à travers cette infinie multiplication sans fin de fins, quelque chose se rebelle de l'éros, ou encore de nous comme éros. L'éros qui était au centre de la pensée de Platon a l'air de disparaître dans toute l'histoire de la philosophie, c'est un phénomène intéressant : un oubli de l'éros qui est comparable à l'oubli de l'être heideggerien. Si l'éros a disparu de la philosophie, il s'est retrouvé du côté de la littérature – et là il peut passer ce bord problématique, celui de la pornographie.

Dans la philosophie il y a quelque irruption d'éros, comme chez Kierkegaard, chez Nietzsche mais dans un sens qui reste métaphorique. Chez Heidegger on parle de l'amour dans les lettres de Heidegger à Hannah Arendt mais pas dans l'analytique existentielle. Mais il faut dire que l'éros en un sens c'est ne pas du tout perdu : il est complètement converti à l'extraordinaire délire que la philosophie est.

Pire que délire peut-être est le *Trieb* de la raison chez Kant, la pulsion le même mot qu'utilise Freud le « *Trieb* de la raison » c'est pourtant chez Kant le *Trieb* de l'inconditionné... La philosophie est toujours active et toujours attractive pour cette raison, la philosophie est toujours érotique, pulsionnelle. On peut caractériser chaque philosophe ou chaque philosophie par un type d'érotisme ou de pulsion, ça veut dire que là où se joue le sort de la philosophie, là où elle doit décider d'elle-même si elle est vision du monde ou tâche de la pensée : là se joue le jeu ou bien se jouent les jeux de cette pulsion. On peut garder les termes de Kant : critique comme séparation de l'objet conditionnel et de ce qui est inconditionnel ; mais alors qu'est-ce que c'est que l'inconditionnel ? L'inconditionnel ce n'est pas dans l'ordre, encore une fois, de l'étant. C'est dans l'ordre de l'« être ». Kant dit en revanche quelque chose de l'éros, de l'érotique il dit peut-être que cela ne se relie pas à la vision du monde mais se relie à la vision de l'inconditionné. En tout cas l'éros est une façon d'inventer des fins qui sont sans fin mais qui peuvent basculer dans la technicité justement dans la pornographie ; autrement dit avec l'éros il s'agit de l'inconditionné, de l'infini en acte, et c'est pour ça que se joue tout une série de choses très complexes chez Freud dans le rapport entre plaisir sexuel et plaisir esthétique, chez Lacan dans la manière de comprendre le sens du rapport sexuel.

L'écoute

On a parlé d'écouter : si l'ouvert est bien représenté par la bouche, s'il y a des bouches qui parlent, il y a des oreilles qui écoutent et qui sont ouvertes. Le dernier, je crois à avoir réutilisé ce motif, depuis les Anciens, c'est Pascal Quignard : les oreilles on ne peut pas les fermer, on peut fermer les yeux, on peut fermer les narines à condition d'ouvrir la bouche mais on ne peut pas fermer les oreilles. On peut se séparer de l'image de la représentation mais l'oreille reste ouverte – à quoi ? à la musique. Je ne parlerai pas de musique mais de quelque chose qui est avant et après la musique, qui met en action, qui intensifie ce qui n'est pas destiné à être entendu, ce qu'on appelle en acoustique et en musique un bruit de fond. Le bruit de fond, c'est peut-être ça la seule réalité du son, il n'y a pas de son sans bruit, c'est-à-dire qu'il y a le bruit du son, les acousticiens et les physiciens savent et disent qu'on ne peut pas supprimer le bruit du son, le bruit de fond : si on le supprime alors on déforme aussi le son véritable ; si vous travaillez à l'ordinateur le son d'un violon et si vous cherchez à enlever tout ce qui est étranger aux harmonies propre de l'instrument, vous ne reconnaissez plus le bruit.

Le bruit de fond vient toujours à l'état de murmure, de bruissement. Cette famille sémantique en allemand a tant de mots (bruire, murmurer, *saüseln*, *rauschen*, *wehen*, *brausen*...) que nous sommes appelés à entendre quelques chose qui peut-être n'est pas de l'ordre de la signification. Quand on écoute la musique on se rend compte qu'on l'a commencé avant et qu'on l'a fini après, c'est-à-dire qu'on ne sait pas jamais quand la musique commence et finit, peut-être elle ne commence ni ne finit jamais. C'est aussi bien ça, le son, ça ne commence et ça ne finit jamais de même que nous, nos ouvertures, nos corps, nos finitudes ne cessent pas de commencer et de finir.

Ce texte est, en guise de in-conclusion, l'intervention finale de Jean-Luc Nancy, improvisée, enregistrée et transcrite par Giada Coppola.

Je remercie beaucoup Giada Coppola qui a assumé la tâche difficile, ingrate même, de transcrire un texte chargé des imprécisions de la parole libre et de plus parfois mal enregistrée. J'ai corrigé les erreurs qui résultaient de ces défauts, surtout là où elles rendaient le texte incompréhensible. Mais je n'ai pas modifié la teneur de mes propos, ni leur allure improvisée et relativement peu ordonnée.

Jean-Luc Nancy