Joseph Cohen

PRESENCE EXPOSEE
Sur Jean-Luc Nancy

Où commencer pour entrer dans cette pensée qui s'avance pas à pas en direction non point du jour ni non plus de la nuit, mais vers cet instant – ni explicitement nommable ni secrètement innommable – de l'écart, du clignement, disons encore de l'intervalle entre la lumière du jour et les ténèbres de la nuit, entre voir et non-voir donc, ou entre le quelque chose et le rien ? *Depuis quel lieu pénétrer* ce geste qui à la fois confirme et continue, réitère et prolonge, répète et transmet, c'est dire aussi éloigne, distancie et destitue en altérant indéfiniment les concepts fondamentaux que l'histoire de la métaphysique nous aura légués, fiés et confiés – « sens », « être », « vérité », « finitude », « monde », « existence » ? *Comment approcher* cette « parole pensive » qui, sans jamais s'installer ou se positionner dans l'affirmation d'une totalité statique ou résorbée, envoie la pensée, non pas se perdre ou se déliter, mais justement s'ex-céder et s'ex-crire dans la mouvance d'une articulation signifiante par laquelle son *être à soi* ne se déploie qu'en tant que l'autre l'affecte toujours, et ce, sans jamais que cette affection ne se réduise ni ne se retienne ?

« Où commencer ? », « depuis quel lieu pénétrer ? », « comment approcher ? », ces questions marquent que depuis toujours la pensée de Jean-Luc Nancy *se* pense non pas uniquement en elle-même, mais déjà au-delà d'elle-même. Et ainsi ces questions font reconnaître que le commencement est déjà porté et transporté dans une fin qui n'en finit pas d'être fin et donc qu'il est, ce commencement, immédiatement déposé, déporté, voire dépossédé en un mouvement qui s'excède et produit toujours plus que ce qu'il initie. Or cette pensée de l'excès signifie aussi et surtout que son commencement est toujours en retard sur lui-même, car il est déjà débordé, devancé, dépassé par cela même qui *ouvre* la pensée. Ce qui veut dire que celui qui prétend commencer au commencement ne commence déjà que depuis un lieu qui aura été autre que celui d'un « ici et maintenant », et donc que depuis cela même qui aura déjà commencé et au sein duquel la pensée incessamment et imprévisiblement se renvoie sans mesure à ce qu'elle ne contient pas encore en traçant une signifiante d'où nous vient cette question qui maintient béant l'espace de la philosophie : « qu'est ce que le sens ? » Quel est le sens de ce mot, « sens », et quelle est la réalité de cette chose, le « sens » ? Quel est le concept, quel est le référent ?

« Signifiante » presque impensable donc, puisqu'on ne peut penser en elle que si elle dégage cela même qui demeure « innommant ¹ » et qui scintille dans l'espace ouvert de tous les noms. De sorte que nous ne pouvons que penser cette signifiante comme l'exposition d'une finitude qui est toujours une responsabilité envers le sens s'absorbant et s'absolvant lui-même du sens. Autrement dit, cette signifiante fait éclore la finitude d'une pensée qui ne saurait se réduire ni se mesurer, mais qui bien plutôt incessamment s'appelle, s'interpelle, s'implore, s'ouvrant ainsi à l'ouverture qu'elle étend perpétuellement, à l'excavation qu'elle creuse indéfiniment, à l'espacement qu'elle étire et étale infiniment. Cette pensée n'est donc pas un acte de réflexion proprement dit. Car réfléchir cette signifiante serait la reprendre en soi, lui prêter sens à partir d'une subjectivité souveraine et donc la faire basculer dans l'univocité de l'ego.

Quelle est donc cette pensée, si proche et si loin de ce que l'histoire de la métaphysique nous aura appris à penser de la pensée ? Quel est le discours, si affranchi de la réflexion, qu'elle promet ? Que peut-être, en son excès toujours déjà porté et déporté vers un dehors inassimilable et irréductible, infigurable et imprévisible, ce langage qui s'achemine toujours vers la pensée ? Et comment parler, « ici et maintenant », de cette parole pensive qui toujours hors de la réflexion va vers « l'absence-de-fondement », et donc s'envoie vers le « libre » indéterminé de l'exister ?

Peut-être ne faut-il pas céder ici à la tentation la plus facile et se demander quel est le « sens » de cette pensée. Non qu'il faille écarter cette question. Mais peut-être s'agirait-il de la tenir dans la distance qu'elle requiert quant au sens déterminé du sens et ainsi, depuis cette distance, laisser cette pensée venir à nous avec le langage qui lui est propre et dans l'écriture à la fois singulière et plurielle qu'elle éveille afin que demeure seule visible la profonde signifiante sur quoi repose tout sens en chemin vers la pensée du sens : celle de la finitude. Et donc demeurer fidèle à cette recommandation inscrite dans chacune des oscillations qui animent et chacun des plis qui parcourent la pensée de Jean-Luc Nancy :

La finitude désigne l'« essentielle » multiplicité et l'« essentielle » non résorption du sens, ou de l'être. En d'autres termes, si c'est comme existence et uniquement comme existence que l'être est en jeu : elle désigne le sans essence de l'exister².

Et plus loin : « « Finitude » veut dire : non pas que le tout du sens n'est pas donné, et qu'il faut en remettre l'appropriation à l'infini – mais bien que *tout* le sens est dans l'in-appropriation de l'être dont l'existence est l'appropriation même ³ ». Or cette recommandation est placée sous le signe d'une autre citation, elle tirée des *Beiträge*, et que Jean-Luc Nancy entend inscrire dans le déploiement de toute écriture philosophique : « Lorsque l'être est posé comme infini, c'est alors précisément qu'il est *déterminé*. S'il est posé comme fini, c'est alors son

1 J.-L. Nancy, « D'un Wink divin », in *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, I)*, Paris, Galilée, 2005, p. 175.

2 J.-L. Nancy, « Une pensée finie », in *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990, p. 18.

3 *Ibid.*

absence de fondement qui est affirmée⁴ ». Finitude signale donc l'absence de fondement et ce lieu où précisément le sens ne peut, en tant que tel, se déterminer. Il recèle donc la finitude même de l'être, c'est-à-dire aussi de l'exister. Ainsi, s'approprie, dans l'exister, le lieu où le sens, ce que l'on appelle et nomme « sens », en vient à se déposséder en tant que sens et à abandonner son « en tant que tel ». C'est dire donc que l'exister fait sens uniquement dans l'instant ou il s'approprie l'absence de fondement et donc s'approprie ceci : qu'il n'y a pas de sens en l'in-sensé radical et absolu de l'exister. Nancy l'écrit ainsi :

« Ce qui, pour l'existant, fait sens, ce n'est pas l'appropriation d'un Sens, qui ferait l'existence in-sensée comme un monolithe d'être. C'est au contraire, à chaque fois, et de chaque naissance à chaque mort, l'appropriation (à soi) de ceci *qu'il n'y a pas de sens en ce sens in-sensé* ».

Penser la finitude serait donc ne jamais postuler ou implorer une « finalité » ou encore une téléologie déterminée ou déterminante. C'est plutôt revendiquer et commander la *loi* d'un *abandonner*, et par conséquent, enjoindre la pensée à s'exposer dans sa finitude et par elle à une mise en abîme de toute finalité. Ce que Jean-Luc Nancy appelle la « suspension », disons une suspension perpétuellement rejouée et réouverte, chaque fois exposée et ré-exposée à même le sens et dans le déploiement de ce que le sens signifie. Jean-Luc Nancy écrit :

Penser la finitude, ne pas la combler ni l'apaiser, et pas non plus selon le mouvement insidieux d'une théologie ou d'une ontologie négatives, où l'insensé finit, à l'infini, par boucler le sens même. Mais penser l'inaccessibilité du sens comme l'accès même au sens, et de nouveau, en toute rigueur, cet accès n'ayant pas lieu, n'accédant pas à quelque inaccessible, mais ayant lieu, in-accédant à lui-même, à ce suspens, à cette *fin*, sur cette limite où simultanément il se défait et se conclut, sans médiation de l'un à l'autre geste. Une pensée finie est une pensée qui reste sur cette im-médiation⁶.

Comme si donc « manquer toujours de sens », c'était cela même le sens. Et parallèlement comme si « manquer de rien » en ayant parfait le sens du sens, c'était déjà manquer à l'appel du sens à même le sens. D'où l'étrangèreté ambiguë d'une loi qui aura commandé à même le sens une quête et requête du sens – ouvrant par là-même, dans le sens, le sens à lui-même en stipulant que l'accomplissement ou l'achèvement, la réconciliation du sens avec soi-même dans la reconnaissance de soi-même dans et par soi-même, marquerait déjà la clôture du sens et manquera justement le sens en prétendant comprendre le sens du sens. Etrangèreté ambiguë de cette loi de l'abandonner, Jean-Luc Nancy l'aura transcrite en l'apposant à l'Impératif Catégorique kantien non point pour simplement le déjouer mais, plus radicalement, en vue de faire ressortir ce que la Loi recèle, cache, dissimule en se dictant : « La loi de l'abandon veut que la loi s'applique en se retirant. La loi de l'abandon est l'autre de la loi qui fait la loi⁷ ». Ainsi la loi est toujours cela même qui, en s'exceptant et en se retirant, se dicte et se commande, se fait sentir non point comme « sensibilité de la raison », mais bien plutôt comme relégation.

4 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1989, pp. 268-269.

5 J.-L. Nancy, « *Une pensée finie* », cit., p. 20.

6 *Ibid.*, p. 29.

7 J.-L. Nancy, *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1986, p. 150.

Car la loi ne s'affirme et ne se dicte que là où elle n'apparaît pas, mais perpétuellement passe au-delà de la forme déterminante de son application en s'exposant elle-même à l'abandon. Comme si la loi de la loi marquait d'abord la tâche de s'absoudre de toute législation et donc de ne jamais se donner dans son exécution accomplie. En somme, la loi ne *doit* point se laisser aller à l'accomplissement de ce qu'elle est. Et ce, pour perpétuellement créer, dans son effacement, l'espace de son « être à soi » à partir duquel peut éclore sa donation, voire son devoir répété et réitéré. C'est dire, que la loi doit et se doit d'inventer le lieu depuis lequel elle s'expose toujours comme son autre en se démettant déjà de sa positivité et en ne se donnant qu'en s'abandonnant à son auto-dépossession. C'est là que la loi ordonne. La loi ordonne dans l'absence de loi. Or l'étrangèreté ambiguë de cette loi ouvre à ce que la loi soit elle-même abandonnée par la loi, ou encore, que son essence de loi ne soit pensée et pensable que dans le « sans-essence » de toute loi.

La loi de l'abandonner de la loi par la loi risque ainsi et en même temps donc d'abandonner la loi elle-même au point de ne plus pouvoir ou devoir se revendiquer en tant que loi. Certes, l'étrangèreté ambiguë de cette loi n'est pas sans faire écho à cette autre loi, celle qui organise dans la co-appartenance de l'immédiateté et de la médiation la totalité spéculative du système du sens, la loi de l'*Aufhebung*. Car, en effet, nul autre que Hegel aura pensé à même la loi la relève de la loi et donc la modalité d'un mouvement au sein duquel le sens se supprime, se nie, s'annule et qui, dans et par cette suppression, cette négation, cette annulation se succède à soi-même en prenant la relève de soi-même. Le mouvement qui se profile ici, c'est celui de la rétention de ce qui s'écoule en tant qu'il s'écoule, la relève incessante d'un dessaisissement, c'est dire, d'un abandonner en marquant déjà l'infini mouvement du sens par lequel se retrouve toujours ce qui se nie, non pas parce que ce qui se retrouve échappe à la négation, mais parce que ce qui se retrouve demeure précisément *dans* la négation. Ici s'éprouve la force implacable, ou ce que Jean-Luc Nancy nomme, *l'inquiétude du négatif*⁸.

Pour être ce qu'il est, le sens passe déjà en son contraire. Il garde et sauvegarde son mouvement de perte et apparaît comme ce qu'il est dans sa disparition même. Or ce qui œuvre ici dans et comme le présent du désir en ne cessant de *se* produire en *se* niant ne saurait se saisir ou se comprendre en tant que moment déterminé, ni non plus comme une structure formelle dont la généralité s'appliquerait à tout moment. L'*Aufhebung* est le devenir de sa propre présentation, la présence même de ce dont elle est la loi. Ce qui veut dire qu'elle est par là même soumise à la même loi de ce dont elle est la loi. Ainsi, l'*Aufhebung* se relève autant qu'elle relève. Elle se relève de soi-même et au cœur de cette auto-relève, qui n'est autre qu'une auto-négation elle-même niée, elle fait apparaître la réappropriation du sens dans le mouvement infini de sa totalité capable de comprendre en et pour soi-même l'identité et la différence en pensant l'identité comme différence et la différence comme identité.

Mais, et comme si elle se situait déjà à la cime impensée de la relève spéculative, c'est dans l'excédance de l'*Aufhebung* que se dissimule la pensée disséminante de Jean-Luc Nancy. Dans l'excédance de l'*Aufhebung*, comme si la relève elle-même n'en finissait pas de se déborder soi-même dans et par son geste et donc comme si continument, voire imprévisiblement, elle

8 Cf. les deux études de J.-L. Nancy consacrées à Hegel : *La remarque spéculative*, Paris, Galilée, 1974 et *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette, 1997.

en venait à dédoubler l'instant où la momentanéité et la vérité arrivent à se signifier mutuellement dans et par la réappropriation de leur réconciliation. Car, en vérité, c'est à une excédance *sans* réappropriation et *sans* réconciliation que Jean-Luc Nancy contraint et restreint – c'est dire aussi libère et délivre – le spéculatif. Et ce afin que le spéculatif abandonne « l'effectivité, la vérité et la certitude de son trône ⁹ » et ne pense plus que « l'écume ¹⁰ » non pas « de son infini ¹¹ » mais de l'ouverture pure d'un « avec » d'où vient à la pensée le « côtoïement, le frôlement ou le croisement, l'à-peu-près de la proximité éloignée ¹² ».

Et donc, au lieu de se remémorer les figures et les moments de son devenir dans et par la reconnaissance de leur vérité absolue toujours déjà à l'œuvre comme Esprit, Jean-Luc Nancy s'applique à plier le spéculatif jusqu'au point impensé par lui où il se reconnaîtrait soi-même comme mé-connaissance de soi-même et ainsi en arriverait à se projeter dans son déploiement entant qu'amnésie dans laquelle sa diction serait déjà éloignée de son propre dire et par laquelle il se dirait à soi-même comme l'abandon du dire par son dire – dire *sans* dire donc et rivé à l'indécidabilité irréconciliable entre l'excès et le défaut du *rien*. Ce qui n'est pas sans expulser le spéculatif hors de soi-même en un « hors-lieu » où s'opère la possibilité inouïe, absoute et abstraite d'un perpétuel renvoi qui ne saurait correspondre à aucun *ici*, à aucun *ceci*, à aucun *là* ou encore à nul *là-bas*. Pur renvoi donc qui, par conséquent, ne se réconcilierait pas avec soi-même, et donc qui ne renverrait jamais à quelque chose ou à quelqu'un, mais qui, dans l'absence de toute détermination, s'excéderait en se renvoyant à soi et donc en renvoyant son soi-même dans le jeu d'un auto-abandon de soi-même – là où le renvoi s'abandonnerait en se démultipliant dans l'ouverture d'une indécidabilité depuis laquelle s'ouvre la *décision de son exister*.

Or dans une telle décision ni le « négatif » ni le « négatif du négatif » ne jouent le rôle qu'ils leurs reviendraient naturellement dans la dialectique spéculative. Il s'agit, au cœur de cette décision, d'ouvrir à l'espacement d'un sens *sans* sens, et ainsi, *sans* contradiction *ni* réconciliation – un espacement libre donc de la pure différence se différenciant incessamment en *différance*¹³. C'est dire un espacement du *rien* où les mots se diffèrent et se développent indéfiniment et où la différence ne saurait se dire autrement que dans son amplification en tant que différence. Ainsi cette décision, tout son être consiste à approcher indéfiniment le *faire* de la différence sans essence et sans jamais que celle-ci ne soit conscrite ou circonscrite à se signifier en tant qu'essence. C'est pourquoi Jean-Luc Nancy peut, à même son écriture, faire que la différence s'écrive, c'est dire, s'excrive, comme si toujours elle appartenait à la démesure excédante du discours, comme si déjà elle appartenait à la liberté indéterminée de sa prolifération. Autrement dit, c'est pourquoi Jean-Luc Nancy peut, sans vaciller parce que précisément le hors-lieu depuis lequel il écrit est d'emblée et depuis toujours incessamment vacillant, joindre et conjoindre en désajointant et donc en pré-sentant, voire en apposant, le façonnement de la différence.

9 G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1990, p. 524.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*

12 J.-L. Nancy, *De l'être singulier pluriel*, in *Etre singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996, p. 122.

13 Cf. J. Derrida, « *La différance* », in *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1971.

Un exemple parmi tant d'autres, dans *La décision d'existence*, ce texte où il n'y va de rien de moins qu'une radicalisation de la différence ontologique, radicalisation qui est très certainement un renversement de la dite différence car « le pas-de-différence ontico-ontologique s'appelle à faire la différence de son être et de l'étant qu'il est », Nancy écrit :

L'ouverture décidante est celle qui ouvre à l'angoisse *et* à la joie, dans l'angoisse à la joie ou à l'accord de l'angoisse *et* de la joie. Cet accord n'est pas un mélange ou un dosage de « positif » et de « négatif ». Il désigne la joie qui se libère dans l'existence qui exclusivement à même son exister – c'est-à-dire à même la libre « nullité » de son fondement d'être. Être ou ne pas être sont le même pour l'existant. Mais en décidant, à même son monde, à même le monde de son être-jeté, *on* fait la différence. On fait la différence infinie de l'exposition finie à l'absence de l'essence. On fait la différence *de l'être même*. Et c'est l'essence de l'être qui s'avère ainsi comme « décision », c'est-à-dire comme l'événement appropriant de l'ouverture à l'impropriété fondamentale¹⁴.

Or cette ouverture décidante, dont on vient d'entendre qu'elle n'ouvre que sur la liberté indéterminée du rien, de sorte que l'exister est précisément la décision de faire la différence même de l'être et dont l'événement appropriant sera celui d'une béance d'où vient à la pensée l'abandon de l'appropriation et donc la réitération excédée de l'inappropriation en laquelle le propre est toujours déjà impropre, cette ouverture décidante donc n'est pas sans affecter la question même qui organise le tout de la pensée heideggerienne, la question de la temporalité. C'est dire, et dans la suite de Heidegger, pour un certain temps encore, mais bientôt pour montrer la différence se creusant entre Heidegger et Nancy, il faut ici et maintenant penser le rapport entre le geste de cette ouverture et cela même auquel elle demeure ouverte, l'avenir.

Penser l'avenir *et pas autre chose*, tel est très précisément ce que nous aura commandé la pensée de Heidegger, en particulier à partir de la conférence prononcée en 1962 (mais qui fort probablement aura été écrite bien avant cette date, autour de la fin des années 1940) et intitulée *Temps et être*. Or ce qui apparaît à Heidegger dans ces années, c'est qu'afin de questionner en direction de la temporalité du *Dasein*, afin de situer la compréhension du *Dasein* dans l'horizon propre de sa temporalité en tant qu'« hors de soi primordial » qui veille sur le propre de l'avenir en le gardant de sa réappropriation, il fallait déjà commencer par exposer celle-ci à la temporalité *de l'être*. Ce qui veut dire, en premier lieu, que la question de la temporalité ne dépend plus de l'horizon de compréhension du *Dasein*¹⁵. Et ce, parce que l'engagement du *Dasein* dans l'horizon de sa compréhension ne saurait plus être approprié depuis l'auto-projection du *Dasein*, mais bien plutôt comme l'adresse de l'être lui-même, adresse à laquelle le « questionnant » ne fait que correspondre. Ainsi, le *Dasein* s'écrira désormais *Da-sein* et donc le « questionnant » en direction de l'être s'appartiendra lui-même, non plus au devant de sa possibilité ultime, mais bien plutôt en tant que répondant engagé dans le déploiement temporel de l'être. Comme si la question de l'être était désormais résolument tournée vers le pouvoir questionnant de l'être là où ce pouvoir questionnant s'engage déjà par sa correspondance avec l'être de l'homme.

14 J.-L. Nancy, *La décision d'existence*, in *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990, p. 143.

15 Sur le rôle et le statut de la *Kehre* dans la philosophie de Heidegger, cf. l'excellente étude de J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987.

Or c'est bien cette correspondance, qui ne saurait se comprendre ni comme coïncidence dialectique, ni comme coordination réfléchissante, mais bien plutôt comme le *là appropriant* où s'engage l'être de l'homme et l'être que Heidegger nomme *Ereignis*. Le terme d'*Ereignis*, qui marque donc le rapport de ce qui est en question dans la con-jonction de « être et temps » et de « temps et être », et qui est traduit habituellement par « événement », doit être, insiste toujours Heidegger, compris à partir de son sens étymologique propre qui le rattache non pas d'abord à *eignen* et à *eigen*, au propre et à l'approprier, mais d'abord à *Auge*, à l'œil et au voir. *Ereignen* en tant qu'*eratügen* signifie donc « saisir du regard », « appeler à soi du regard » ou « amener au propre en rendant visible »¹⁶. Ainsi, l'*Ereignis*, en rendant visible dans l'éclaircie le déploiement de l'être de l'homme comme *Da-sein*, ouvre celui-ci à l'être qui lui est, en retour, dédié et, selon le mot de Heidegger, fié. Ce que Heidegger comprend donc sous le terme *Ereignis*, c'est d'abord et avant tout cette ap-proprietation par laquelle l'être et l'homme sont indissociablement rapportés, ramenés et au sein de laquelle ils *se* collaborent.

Mais parce que l'*Ereignis* commande précisément tous les rapports et qu'il marque, comme le souligne le texte *Acheminement vers la parole*, le « rapporter » de tout rapport, ce qui lui est propre, ce qui signe le rapport qu'il fait rapporter, c'est la dépropriation de soi-même, disons sa propre dépropriation, l'*Enteignis*. Et c'est invariablement, pour Heidegger, la même Loi : tout comme à la visibilité de l'*alêtheia* appartient essentiellement l'occultation, la *lêthê*, l'« événement appropriant dans et par la visibilité », l'*Ereignis*, appartient toujours déjà à la dépropriation (*Enteignis*) de soi-même. Ainsi, c'est en ce sens que l'*Ereignis* se comprendra uniquement et singulièrement comme un *destiner*, c'est dire comme un donner qui ne donne que sa donation même et qui se donnant ainsi se retient et se retire, se rétracte et se replie déjà de son propre don. C'est ce que Heidegger entend souligner et marquer en accentuant l'envoi de cette donation depuis le « fondement sans fond » de l'être.

Et Heidegger le rappelle en effet continûment : on ne peut jamais dire « le temps est » ou l'« être est », ces formulations étant trop conjointes par la grammaire de l'étantité, mais plutôt « *Es gibt Sein* » ou « *Es gibt Zeit* », c'est dire, la modalité même d'une *donation* non pas de présence mais de « venue en présence » : « ça donne l'être » ou « ça donne le temps »¹⁷. Ainsi ce qu'il s'agit de comprendre, c'est qu'être et temps dans cette *venue* en présence (*An-wesen*) se donnent dans l'événement de leur appropriation comme ce qui se libère d'un retrait originnaire afin de montrer ce qui se cache ou de déployer ce qui s'abrite. Et donc comme ce qui engage le *Da-sein* dans l'appel qui se destine à lui et se donne au devant de lui en demeurant ouverture dans et par sa retenue et sa rétraction.

Ce qui ouvre à cette thèse fondamentale pour Heidegger, thèse précisément renversante de tout le langage propre à la tradition qui aura pensé la question du temps à partir du *présent*, c'est dire à partir du maintenant présent comme forme générale et seulement modifiable de

16 Nous renvoyons ici aux analyses remarquables de F. Dastur élaborées dans son étude désormais classique intitulée *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990.

17 Nous renvoyons ici aux très puissantes analyses de J. Derrida élaborées dans son ouvrage, *Donner le temps – la fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991, p. 30 sq.

telle sorte que le passé comme l'avenir soient encore des présents-passés et des présents à venir : l'avenir n'est pas simple présence, ou simplement présent à l'homme, encore moins, est-il un présent qui n'est pas encore. L'avenir est « ad-venance » (*An-wesung*) ce qui marque une certaine possibilité « d'entrée en présence » pour l'homme et auquel l'homme se fait le répondant ou l'engagé. C'est ainsi que l'advenir ne saurait jamais être saisie, par Heidegger, comme présence, mais comme « venue rétractive de sa présence » qui revête donc le sens d'un venir *au devant de* l'homme. L'advenir sera pensé donc comme la venue, dans son retrait, de l'être à l'homme. Car sous le terme d'advenir, Heidegger entend non pas ce qui est donné dans le maintenant momentané, mais ce qui constitue le propre du temps, c'est dire que le temps est cette donation advenante d'une extension en avant et devant laquelle répond la possibilité de l'homme.

Or cette modalité de la pensée rivée à l'advenir aura affecté ce que l'on pourrait ici nommer l'acheminement de Heidegger vers ce *dieu à venir*, qui, en restant au loin, en se rétractant et en se retirant, fait signe et salue. Certes, cette modalité de la pensée se sera incessamment éloignée de ce que la tradition onto-théologique aura avancé en direction de Dieu. Éloignée donc de la philosophie première qu'Aristote nommait *philosophie théologique*. Ainsi, elle se sera éloignée de cette trajectoire de pensée pour laquelle Dieu – et ce sera à Hegel que l'histoire de la métaphysique aura laissé le soin de le comprendre – se signifie en et pour soi-même comme le Vrai qu'il faut concevoir non pas seulement comme substance mais aussi bien comme sujet, et donc comme le concept même de la philosophie en ce que ce concept désigne la compréhension même de l'être de l'étant. Éloignée ainsi de cette trajectoire traditionnelle, qui va de Aristote à Hegel, en laquelle il apparaît que le Savoir Absolu, la philosophie donc, est le « dimanche de l'Esprit » et où la théologie ne saurait représenter un versant de la métaphysique à côté de l'ontologie mais bien plutôt comme une dimension intimement liée, voire absolument constitutive de l'ontologie. Là donc où l'ontologie *est* la théologie tout comme la théologie *est* l'ontologie.

Ou encore là où l'être est pensé comme « raison d'être », « cause » ou « fondement », et où une « première cause » nécessairement s'impose. Éloignée, car c'est là qu'un dieu sans déité, divinité ni sacralité entre dans la philosophie sous les espèces de l'*ens causa sui*. Or écrit Heidegger – et pour signifier cet éloignement, le sien donc, « à ce Dieu de la philosophie l'homme ne peut ni adresser sa prière ni offrir le sacrifice. Devant la *Causa sui*, l'homme ne peut tomber à genoux emplis de crainte, de même qu'il ne peut devant ce Dieu jouer de la musique ou danser¹⁸ ». C'est pourquoi il aura fallu à Heidegger penser une autre pensée radicalement non-théologique – une pensée de l'ad-venir – capable d'abandonner le Dieu de la métaphysique et donc, comme il le remarque dans le cours consacré à Saint Augustin, cours professé dans le cadre du Séminaire d'été de 1921 intitulé la *Phénoménologie de la vie religieuse*¹⁹, qu'il faut détruire, dégager et démonter le fil conducteur onto-théologique de la métaphysique en vue de récupérer l'« originarité insoupçonnée de la foi chrétienne²⁰ ». Abandonner le Dieu de la

18 M. Heidegger, *Identité et différence*, in *Questions I et II*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1968, p. 306.

19 M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, (Ed. M. Jung, T. Regehly et C. Strube), Francfort, Klostermann, 1995.

20 *Ibid.*, p. 18.

métaphysique pour faire signe donc vers le *passage* du Dieu, passage en lequel, écrit Heidegger dans *Approche de Hölderlin*, « le sacré paraît, mais le dieu reste au loin ²¹ ».

L'on pourrait imaginer que c'est précisément à cette destruction, à ce dégagement ou à ce démantèlement que se consacre la « déconstruction du christianisme ». Mais en vérité, et bien que celle-ci aura hérité de l'ouverture qui se déclare à même la tâche de dégager une temporalité de l'advenir, tâche qui constitue le geste même de la pensée de l'être, Jean-Luc Nancy aura, non simplement radicalisé l'ouverture de cette temporalité en pensant l'être dans son à être, mais aussi et surtout, en retournant et en détournant, voire en bouleversant et en renversant le projet heideggérien d'une destruction de l'onto-théologie, excédé l'advenir en le dénudant, c'est dire, à la fois et simultanément, en découvrant et en démunissant la possibilité même de sa venue. Nancy l'écrit ainsi :

L'à-venir est le temps nu : non pas un temps présent représenté comme « à-venir », mais le fait que le temps ne cesse de creuser un « venir » qui est d'abord venir de lui-même, survenir de sa plus propre propriété qui est, précisément, ni présent, ni passé, ni futur, et d'être dessaisissement de soi dans sa propre instabilité (dans son instantanéité qui n'est jamais simultanée avec soi-même.) Non pas le « temps à l'état pur » de Proust qui est une coulée, une durée modulée, modelée. Mais le temps nu : non coulé, mais plongé dans ce qui ne coule même pas encore, dans la béance d'un toujours possible – toujours certain, en vérité – « plus de temps/pas encore de temps ²² ».

Et un peu plus loin, comme si l'on avait pas encore senti la radicalité de cette excédance de l'advenir dans et à l'à-venir, cette nudité d'un temps toujours à la recherche d'un surplus d'avenir, Jean-Luc Nancy transcrit en une phrase, qui loin de résumer cette temporalité, projette le temps lui-même encore au-delà de toute *Anwesen* (venue en présence) et donc expulse l'à-venir en avant de toute *An-wesung* (advenance) : « Il y a l'à-venir d'un venir nu ²³ ». Et la note qui accompagne cette phrase – note qui marque la réserve propre à Jean-Luc Nancy pour les résonances messianiques que sa pensée pourrait laisser entendre ou suggérer, tout en soulignant la déconstruction, c'est-à-dire encore l'excédance, de l'avenir entendue comme *An-wesung*, déconstruction qui serait le fait même du christianisme, le trait même de l'auto-déconstructibilité propre au christianisme, fait et trait qui aurait échappés à Heidegger et lui aurait donc empêché de penser l'autre avenir de l'advenir, ou, l'excès de l'à-venir survenant à l'advenir :

Venue du nu et venue elle-même nue – avancée, donc, dans la nudité même qui n'est que dénudement indéfini d'elle-même. Avancée qui n'avance pas, mais qui distend le temps et l'ouvre [...]. Mais il y a [...] autre chose encore : si le christianisme est religion du Messie déjà venue, et s'il s'agit pour nous, de déconstruire le christianisme – projet d'un travail en cours – alors après le Messie ne vient plus aucune espèce de messie, et vient une autre venue, ou bien un au-delà de la venue en général... ²⁴.

Disons donc, une autre venue au-delà de la venue en général ; telle serait l'excès qui ouvrirait à une certaine aporie de la venue, aporie qu'aucun messie ne pourrait ou ne saurait résor-

21 M. Heidegger, *Retour*, in *Approche de Hölderlin*, trad. M. Deguy, Paris, Gallimard, 1962, p. 34.

22 J.-L. Nancy, « Nudité », in *La pensée dérobée*, Paris, Galilée, p. 3.

23 *Ibid.*, p. 4.

24 *Ibid.*, p. 14.

ber ou dénouer, à savoir, que la venue est l'à-venir sans présence donnée. C'est dire qu'elle serait, cette venue, « survenance nue » d'un avenir à la fois non-présent et sur-présent, non-arrivé et sur-arrivé, là où cette tension irréconciliée ouvrirait à la possibilité non effective d'une venue qui, tout en venant, ne viendrait pas. En somme, il s'agirait ici de penser le à de l'à-venir et donc d'approcher une venue s'attendant toujours déjà à venir comme si cette venue était le *déjà là* de ce qui ne sera jamais là et n'aura jamais été là. Or ce qui est radical dans cette aporie de la venue et donc dans cette déconstruction de l'à-venir, c'est précisément qu'elle ne rejoue le geste heideggérien que pour le redoubler en le dédoublant. C'est dire, que cette aporie de la venue n'affirme point la rétraction en vue d'une venue en présence, mais, et autrement, elle désemplie cette mouvance de la correspondance pour marquer ceci : l'avenir veut dire que la venue ne vient pas, ne viendra jamais et que ce qui vient dans la venue ce n'est pas l'éclaircissement d'une rétraction, mais la non-arrivée excédant tout retrait. Et donc comme si l'*An-wesung* heideggérien, l'a-venance, ne pouvait ressortir qu'à partir et depuis une *Un-wesung* nancéenne, l'a-venance. Ce qui n'est pas sans creuser indéfiniment le sens de toute venue de telle façon que toute a-venance est toujours déjà renvoyé à une a-venance, c'est dire, que l'ad-venir ne peut jamais venir et que l'a-venance serait cette venue incessamment réitérée de sa non-venue. C'est pourquoi la venue est nue de toute venue. Or ce qui s'ouvre ici n'est rien de moins qu'un à-venir au sein duquel se dit la possibilité pure d'un *autre* que l'avenir.

Autre que l'avenir, c'est peut être ce que Nancy attend d'une déconstruction du christianisme. Or cela voudrait signifier que, auprès de Heidegger, qui aura donc pensé comme advenir le passage du Dieu, Nancy attend que Dieu viennent *dans* le passage. Ou encore, que Dieu viennent dans le pas d'un passant où l'instant se soustrait toujours de l'instant et « excrit » le temps au point où la différence de cette soustraction ne s'arrive jamais et diffère déjà de soi. L'écriture de Jean-Luc Nancy ferait ainsi penser à Zarathoustra. Ou à un certain Zarathoustra. Non pas celui qui fait l'expérience du retour ou de l'éternité, mais de celui qui, sans maîtrise ni annonce, dit, dans l'excès d'un « pas de danse », l'oscillation incessante d'un passage où l'avenir aura toujours été *là* ce qui ne vient pas. Peut-être Jean-Luc Nancy songe-t-il, en écrivant, à ce qui s'est passé pendant les dix années de solitude où, avant de redescendre vers les hommes, Zarathoustra attendait l'aurore ou – pardonnez l'expression ! – Dieu : « « Dieu » dit la différence comme ouverture entre l'excédence du hors-tout et l'eksistence du quelqu'un (et/ou du quelque chose). « Dieu », en effet, dit la différence du jour – *dies* – et de la nuit, le partage lumière/ténèbres par lequel tout a lieu, ayant lieu *entre* ces deux modes, ces deux accents ou ces deux versants du même sommet ou du même comble d'être, de cette même souveraineté ontologique qui se révèle ainsi n'être pas, et n'être pas ontologique, pas plus que théologique. Ni phénoménologique, nous l'avons dit, et par conséquent strictement passante. Le nom « dieu » nomme l'écart et le pas d'ouverture entre rien et rien – soit la *res ipsa*, la chose même²⁵.

25 J.-L. Nancy, « D'un Wink divin », in *La Déclousion*, op. cit., p. 174.