

LES CAHIERS
PHILOSOPHIQUES
DE STRASBOURG

Les Cahiers philosophiques de Strasbourg

42 | 2017
Jean-Luc Nancy

Mutations, mutismes

Werner Hamacher



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cps/367>
DOI : 10.4000/cps.367
ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2017
Pagination : 31-70
ISBN : 978-2-86820-968-9
ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Werner Hamacher, « Mutations, mutismes », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 42 | 2017, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cps/367> ; DOI : 10.4000/cps.367

Cahiers philosophiques de Strasbourg

LES
CAHIERS
PHILOSOPHIQUES
DE STRASBOURG

Jean-Luc Nancy
penser la mutation

42
SECOND
SEMESTRE
2017

LES CAHIERS PHILOSOPHIQUES DE STRASBOURG

Directeur de la publication: Jacob ROGOZINSKI

Responsable de la publication: Anne MERKER

Assistant à la correction typographique: Roman CZAPSKI

Comité scientifique:

Luca BIANCHI, Professor, Università degli Studi del Piemonte Orientale

Günter FIGAL, Professor, Albert Ludwig Universität Freiburg

Axel HONNETH, Professor, Goethe Universität Frankfurt am Main

Christine MAILLARD, Professeure, Université de Strasbourg/ MISHA

Steven NADLER, Professor, University of Wisconsin Madison

Jean-Luc NANCY, Professeur émérite, Université de Strasbourg

Heinz WISMANN, Directeur d'études émérite, École des hautes études en sciences sociales

Comité de lecture:

Emmanuel ALLOA, Maître de conférences, Université de St. Gallen

Emmanuel CATTIN, Professeur, Université Paris IV-Sorbonne

André CHARRAK, Professeur, Université Panthéon-Sorbonne

Eran DORFMAN, Professeur, Université de Tel-Aviv

Vincent GÉRARD, Maître de conférences, Université de Poitiers

Grégori JEAN, Chercheur, FNRS, Belgique

Sébastien LAOUREUX, Université de Namur

Marc DE LAUNAY, Directeur de recherches, CNRS

Jean LECLERQ, Professeur, Université catholique de Louvain

Mai LEQUAN, Professeure, Université de Lyon III

Édouard MEHL, Professeur, Université de Lille III

Frédéric NEYRAT, Assistant Professor, University of Wisconsin Madison

François RAFFOUL, Professor, Louisiana State University Baton-Rouge

Sophie ROUX, Professeure, ENS Paris

François-David SEBBAH, Professeur, Université Paris-Ouest

Robert THEIS, Professeur émérite, Université de Luxembourg

Marlène ZARADER, Professeure, Université de Montpellier

Les Cahiers philosophiques de Strasbourg ont été fondés en 1994 par Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. La revue publie semestriellement des numéros thématiques élaborés par les chercheurs membres du CREΦAC de la Faculté de philosophie (EA 2326) en accordant une place importante aux travaux des jeunes chercheurs doctorants.

ISSN 1254-5740

ISBN 978-2-86820-968-9

<http://pus.unistra.fr/revues/cahiers-philosophiques/>

Jean-Luc Nancy
penser la mutation

Textes réunis par
Jérôme Lèbre et Jacob Rogozinski

Table des matières

<i>Présentation</i>	
Jérôme Lèbre et Jacob Rogozinski	9
<i>Phraser la mutation : entretien avec Jean-Luc Nancy</i>	
Juan-Manuel Garrido	15
<i>Hommage à Werner Hamacher</i>	
Jean-Luc Nancy	27
<i>Mutations, mutismes</i>	
Werner Hamacher	31
Les mutations, entre vie et existence	
<i>L'âme à la lettre – mutation de l'entre-deux</i> (autour de Jean-Luc Nancy)	
Marcia Sá Cavalcante Schuback	73
<i>Le désir du monde. Jean-Luc Nancy et l'Éros ontologique</i>	
Boyan Manchev	85
<i>Mutants, mythants</i>	
Jérôme Lèbre	101
Mutations politiques et historiques	
<i>La mutation infinie du sens</i>	
Juan-Manuel Garrido	119
<i>L'adresse de l'entre-nous :</i> <i>l'interprétation plastique de Hegel chez Jean-Luc Nancy</i>	
Yuji Nishiyama	127
« Seul le permanent change »	
<i>Mutations et histoire chez Jean-Luc Nancy</i>	
Andrea Potestà	139
Mutations, mythes, religion	
<i>Apocalypse et croyance en ce monde.</i>	
<i>Monde, finitude et christianisme chez Nancy et Blanchot</i>	
Aïcha Liviana Messina	153
<i>Adorer en vérité ?</i>	
Jacob Rogozinski	169
Mutations dans l'art et la littérature	
<i>Une disparition. Plus intime que le visage, le visage</i>	
Danielle Cohen-Levinas	185
« [L]ars poetica en tant que tel » : de quelques enjeux philosophiques de la poésie pour elle-même	
Isabelle Alfandary	199

<i>La mutation du sens de la danse</i>	
Miriam Fischer-Geboers.....	215

Compte rendu

Frédéric Neyrat, <i>La part inconstructible de la Terre</i> , Seuil, coll. « Anthropocène », 2016. <i>Des usages de la Terre – critique de la raison constructiviste</i>	
Sophie Gosselin	229
<i>Résumés</i>	245

Auteurs et contributeurs

- ALFANDARY Isabelle, Université Paris-III
COHEN-LEVINAS Danielle, Université Paris-IV
FISCHER-GEBOERS Miriam, Université de Bâle
GARRIDO Juan-Manuel, Université A. Hurtado – Santiago du
Chili
GOSSELIN Sophie, CREΦAC
HAMACHER Werner, Université de Francfort
LÈBRE Jérôme, Collège international de philosophie
MANCHEV Boyan, Université des Arts – Berlin
MESSINA Aïcha Liviana, Université Diego Portales – Santiago du
Chili
NANCY Jean-Luc, Université de Strasbourg
NISHIYAMA Yuji, Université de Tokyo
POTESTÀ Andrea, Pontificia Universidad Católica de Chile –
Santiago du Chili
ROGOZINSKI Jacob, Université de Strasbourg
SÁ CAVALCANTE SCHUBACK Marcia, Université Södertörn –
Stockholm

Mutations, mutismes

Werner Hamacher¹

L'attitude de la philosophie face à ce qu'elle rencontre ne doit pas être seulement celle d'une philosophie parmi d'autres. Elle doit être celle de la philosophie en général et par suite de toute philosophie, d'où qu'elle vienne. Conformément à la logique du double génitif, elle doit donc être l'attitude déterminée par la philosophie et celle qui la détermine. C'est qu'elle doit mettre en lumière la Chose qu'elle rencontre: non pas une chose parmi d'autres, mais à chaque fois la Chose de la Chose-même, son caractère de Chose. Et elle ne peut l'éclairer, devrait-on penser, que si elle en fait l'expérience comme sa Chose, si elle saisit cette Chose qui est la *sienne* comme Chose philosophique, comme Chose déterminée par la philosophie et pour elle. La Chose de la philosophie serait donc la philosophie implicite de la Chose. La philosophie serait l'explicitation de chaque philosophie non explicitée avant même qu'elle en arrive au stade de sa réflexion spéculaire.

Ainsi la philosophie ne pourrait pas se prendre elle-même pour thème sans s'être référée à chaque fois à elle-même avant de se thématiser ainsi. La relation qu'elle entretient avec le cours des étoiles ou avec l'architecture du langage est proprement la relation à soi ou encore la relation *kat'exochen* et donc la relation même de toutes les relations. La philosophie est – c'est du moins ce qu'on devrait penser d'elle – depuis ses premières auto-déterminations *autarkía*, et ce dans sa praxis théorique aussi bien que politique, telle que Platon, dans la *République* (III, 387d) la caractérise: *málista autòs auto autárkes*, auto-fondation, maîtrise et jouissance de soi éminentes, indépendantes du temps et de tout autre.

1 Cet article a été traduit de l'allemand par Jérôme Lèbre. Christian Ferrié a traduit les variantes apportées à la dernière version.

C'est pourquoi la philosophie n'adopte pas une attitude indifférente et interchangeable face à ses thèmes, à ses thèses et à la rythmique de son déploiement. Elle n'est pas une feuille changeante qui se tourne au gré des vents de l'histoire pour couvrir toujours la même nudité. Elle est plutôt le vent, la feuille et la nudité : philosophie de la philosophie, d'une manière immédiate et par-delà toutes les médiations. Elle est le tout qui fait le tour de son propre cercle : l'*eukyklos sphaïra*, la sphère bien circulaire de Parménide (Fr. VIII, 43) qui articule tous ses membres, même ivres. Avant même qu'elle n'oppose un dedans et un dehors, elle est, cette *Enzyklika*, l'ésotérique en tant que tel ; le procès même du souvenir intériorisant, dont Hegel parle à la fin de la *Phénoménologie de l'esprit* en le nommant « savoir absolu » : un savoir qui est absolu parce qu'il se détient lui-même, parce qu'il *est* soi. La philosophie n'a pas une attitude qui peut changer ou même s'abandonner ou se perdre, elle *est* l'attitude de toutes les attitudes, elle ne peut pas être ce qu'elle revendique afin d'être. Elle doit, c'est ainsi qu'on devrait la penser, être *sophia* et non *philosophia*.

Héraclite ne parle pas de philosophie. Il parle d'un *anèr philósophos*, d'un homme qui aime le *sóphon*, le Sage. Rien n'assure encore que ce *philein* suffise à l'amant chez Platon lui-même. Dans sa conférence de 1955, « Qu'est-ce que la philosophie », d'abord destinée à un public français, Heidegger écrit à ce propos, sans plus d'explication ni de justification : « *philein*, aimer, signifie ici au sens d'Héraclite : *homologeïn*, donc parler comme le *logos* parle, ou correspondre au *logos* ». Et il continue : « ce correspondre s'accorde avec le *sophón*. Et cet accord est l'*harmonia*. Ce qui fait qu'un être se joint avec un autre et réciproquement, si bien qu'originellement ils s'ajointent, parce qu'ils sont ajointés l'un à l'autre, cette harmonie est ce qui caractérise le *philein* pensé par Héraclite, l'amour »². Par conséquent aime la sagesse qui aime le *logos*, et il l'aime en lui correspondant, comme il correspond au langage, et parce qu'il tient à lui : au *logos* en tant que relation. L'interprétation heideggérienne de cette relation d'amour pensée par Héraclite se fonde donc sur un *homologeïn* qui ne s'accomplit que dans l'horizon du *logos* et qui détermine ce *logos* comme relation mutuelle d'ajointement et d'accord liant l'un à l'autre, l'un l'autre.

2 M. HEIDEGGER, *Was ist das – die Philosophie?*, p. 13.

Aimer le sage, le *sophón*, signifie donc dire tout ce que le dire dit de lui-même, et le dire de telle sorte qu'il soit dit *comme* un tel dire. « Tout dire » signifie cependant : dire tout ce qui est, le dire dans sa totalité et son unité, dans son être en commun. C'est pourquoi Heidegger peut continuer : « Le sage dit : tout étant est dans l'être ; pour le dire plus précisément : l'être est l'étant. Ici le "est" se dit d'une manière transitive et signifie autant que "rassemble". L'être rassemble l'étant en cela, qu'il est l'étant. L'être est le rassemblement – le logos. » Or, si l'être rassemble, comme Heidegger l'entend, alors son acte de rassembler est *legein* : un *homologeïn*. Et puisque cet *homologeïn* est en même temps un *aimer* au sens de l'amour mutuel, liant l'un à l'autre, l'un l'autre, l'*anèr philósophos* doit être celui qui correspond au logos même. Il ne fait pas que parler, mais il parle le parler : il ne parle pas un langage parmi d'autres, ne discute pas dans un idiome parmi d'autres qui tous se valent, mais parle le *seul* « langage » ; il idiomatise l'idiome, rassemble l'ensemble, et accomplit cette transition de l'un à l'autre – qui ne s'appelle pas autrement que transcendance –, que Heidegger caractérise comme être transitif. « L'être est le transcendant comme tel »³ ; cette explication au début d'*Être et temps* nous dit aussi qu'il faut comprendre l'être comme *legein*, *homologeïn*, *phileïn*. Celui qui aime et *a fortiori* celui qui aime le Sage, transcende : il passe, il est le passage à l'autre, et sur le mode de l'un à l'autre, de l'un l'autre et de la mutualité. Il *correspond* : Heidegger utilise dans sa conférence ce mot français pour accentuer l'écriture en deux mots de l'*Ent-sprechung*⁴ ; il rassemble dans son *homologeïn*, il collecte. Il est lui-même la collection du collectif. Lui, lui-même, est le correspondre de cette correspondance.

Qu'il soit seulement capable d'une telle correspondance signifie directement qu'il est appelé, dès le commencement, par le langage et donc par l'être comme assemblément de l'étant. S'il peut se mettre *en accord ou consonance* avec lui, c'est seulement parce qu'il est déjà déterminé comme *rappel de l'être de l'étant*, affirme Heidegger : « ce qui nous rappelle, se fait entendre comme voix de l'être, est voué à nous correspondre ». Ce dernier traduit lui-même en français cet être-déterminé ou être-voué par « être disposé », en rajoutant ce commentaire : « Dis-posé, signifie ici littéralement : posé l'un hors de l'autre, éclairé et ainsi ayant dé-placé ce

3 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 38.

4 M. HEIDEGGER, *Was ist das – die Philosophie?*, p. 21.

qui est»⁵. Seul celui qui est dis-posé de cette façon, qui est exposé hors de soi et tenu ouvert à l'autre que soi, se tient en relation à l'être de l'étant. Exposant l'un hors de l'autre, il *est* lui-même le seul passage à l'autre. Comme ce passage, *sit venia verbis*, il est tout aussi bien altération et retour à soi: ce qui arrive dans l'arrivée de l'autre ou de soi, ou, *mutatis mutandis*, ce qui se passe dans cette arrivée, d'une manière homologue, *mutuelle*, réciproque.

C'en est fini avec Aristote et déjà chez Platon: le *philein* de l'anèr *philósophos* est remplacé par l'*orexis*, l'effort à fournir pour être un Sage, *sophón*. L'accord originaire *avec* le Logos devient un effort tendu *vers* lui, pense Heidegger, et cette mutation de *l'avec* au *vers* demeure dans l'histoire celui qui doit être nommé désormais, de la manière la plus pertinente, Philosophie. Depuis lors, la philosophie est l'événement qui dérive d'une approche échouant avant d'arriver à l'un comme à l'autre, à l'un l'autre, auxquels se refusent l'*assemblément*, le *logos* et la transitivité constitutive. La question peut demeurer de savoir si c'est une «libre suite» ou un procès dialectique nécessaire qui a provoqué ce changement de la pensée originaire. Les deux hypothèses, celle de Heidegger et celle de Hegel, s'accordent pour dire que la philosophie *demeure la même*⁶ sur le fond de ce changement, qu'elle demeure aussi une philosophie des mutations affectant la relation à l'*avec*, la relation de *l'un à l'autre* et de *l'un l'autre*, bref une philosophie de la tenue face aux modalités de l'être ensemble. L'effort *vers* le Logos, l'*assemblément* et l'être sont également un mode de l'*avec*, et un tel mode est aussi ce que Heidegger appelle la «libre suite» qui place la philosophie aristotélicienne après celle d'Héraclite, en tant qu'elle est, dans sa généralité, une «suite».

Ce qu'il y a de singulier dans l'universalité de la philosophie ne peut se justifier que si, sous ce titre général, des philosophies plurielles et rassemblées ont d'abord cet être en commun. Aussi profondément qu'elles puissent différer, elles sont encore des philosophies de la différence, qui pensent le différer précédant le différent et le pensent donc comme transition, transcendance, renvoi, correspondance, relation. La relation de l'un (à) l'autre, de l'*avec*, se maintient, et ce qu'elle soit simplement impliquée sans être questionnée dans ce qui est dit ou pensé, ou qu'elle soit thématifiée d'une manière explicite, du *diapheron* d'Héraclite à la

5 *Id.*, p. 23.

6 *Cf. id.*, p. 18.

différance de Derrida. Pour la philosophie, l'être est depuis toujours être-avec, être-avec-l'autre, être-avec-soi-comme-autre. Qu'elle soit un mode de la *philia* ou de l'*orexis*, de l'*eris* ou de l'*eros*, du *logos* ou de la *vox*, du concept, de la volonté ou de l'intention, elle est relation : elle est l'articulation ouverte ou fermée de la relation qui se trouve au fond de toutes les relations.

Après Heidegger, après Sartre qui a réduit Heidegger en l'hégélianisant, après le tournant ultra-heideggérien de Lévinas, Jean-Luc Nancy a porté plus loin cette pensée dans une succession sans temps morts de travaux. Il a lui-même caractérisé son attitude vis-à-vis de l'ensemble complexe de questions qu'amène cette pensée : c'est une « remise en chantier ». Deux affirmations pertinentes esquissent d'une manière moins artisanale et moins poiétologique son programme. Citons un texte de 2002, *À l'écoute* :

« Il doit être très clair que toute l'analyse que je propose [...] risque à chaque instant de ne pas se distinguer de ce cercle typiquement métaphysique qui n'opère rien de moins que la résolution de la présence à soi en même temps que celle de la sensibilité de l'intelligible et l'intelligibilité du sensible »⁷.

Il est clair ici que le risque de ne pouvoir établir de différence entre les analyses de Nancy et les analyses « typiquement métaphysiques » n'est pas esquivé, mais abordé directement et comme une nécessité. On ne peut s'empêcher de le penser : ces analyses, à l'intérieur même de la typique métaphysique, mettent en mouvement une différence non-métaphysique entre la présence à soi et un autre qui n'est réductible ni à un soi ni à sa présence. Dans *Être singulier pluriel* (1996), on lit : « Il faut réécrire *Sein und Zeit* : ce n'est pas une prétention ridicule, et ce n'est pas "la mienne", c'est la nécessité des œuvres majeures, en tant qu'elles sont *nôtres* »⁸. Cela veut dire en premier lieu que les grandes œuvres sont grandes pour nous et par nous en raison de la teneur universelle de leur questionnement, de leur insistance et de leur prégnance, teneur rendue indubitable par la traversée d'un doute massif. En second lieu, cela veut dire que la raison pour laquelle elles *nous* appartiennent ne peut pas consister dans ce qu'elles sont ou ce qu'elles entendaient être, mais dans le fait qu'elles sont à nouveau exposées par un Nous, qui peut seulement être

7 J.-L. NANCY, *À l'écoute*, p. 57.

8 Cf. J.-L. NANCY, *Être singulier pluriel*, p. 20.

expérimenté comme le Forum de leur métamorphose, de leur mutation, de leur réécriture. Qui écrit sur l'être et le temps – et personne n'écrit jamais sur autre chose – réécrit *Être et temps* et l'écrit de nouveau, comme Pierre Ménard: s'il réécrit le *Don Quichotte* de Cervantes en reprenant exactement chaque mot, chaque virgule, il écrit encore un autre livre, incomparable même. En troisième lieu, il est également dit par-là que le Nous qui réclame ici pour lui toutes les œuvres – et donc pas seulement les *grandes* – conserve et retient, en elles et en lui, quelque chose d'un Nous qui accorde et qui expose, quelque chose qui ne se laisse réduire à rien de durable, à aucun instant qui perdurerait dans sa présence, et qu'ainsi il conserve et garde ce qui ne peut demeurer ni *nunc stans* ni *nos stans*, ni même *nous* au sens grec, ni *noesis noeseos* (*Métaphysique*, 1074b).

Dans l'écriture de Nancy, le *nous* français implique toujours un jeu de mots silencieux avec le grec *nous* et – qui sait – peut-être aussi avec le *Nu* mystique de la théologie négative ou ultra-positive allemande qui voit en lui l'instant et le clin d'œil d'une communauté avec Dieu. Mais qu'il joue avec une telle homophonie et une telle homologie ou qu'il se laisse prendre à leur jeu, son *nous* est, *nolens volens* et selon une nécessité que lui-même accorde, une réécriture de tous les autres *nous*, *nous*, *Nu* ou encore *nu*. Ceux-ci, une fois entendus, prononcés, écrits, sont réécrits et pris dans le réseau des correspondances, lequel rassemble la pluralité des étants en vue de l'harmonie de l'être. Cette réécriture doit par conséquent, selon la nécessité de ce qui ne cesse pas de cesser, être le médium des mutations qui fait à chaque fois surgir un nouveau *nous*, en lequel se maintient le même *nous*, bien qu'il soit différent de tout autre. Elle doit demeurer le lieu de la constance et de la consistance des différents étants comme de leur être, et donc constituer une topologie de l'être, une homotopologie et tauto-topologie, qui s'écrit elle-même en se différenciant d'elle-même. Elle doit donc être, qu'elle le sache et le veuille ou non, le *medium* de sa propre «immédialité» et de sa propre immédiation. Elle doit révéler en chaque *nous* et en chaque *Nu* un *nous* et un *Nu* incomparables. Elle ne peut donc être rien d'autre que son propre devenir autre: l'altération de ce qu'elle a en propre, donc sa dé-proprietion, son *ex-proprietion* et sa *trans-proprietion*. Cette réécriture autorise instantanément à chaque fois un autre *nous*: elle est dès le commencement un re-nou-er et un re-nou-veler.

Un célèbre passage de la *Phénoménologie de l'esprit* permet de comprendre que l'homophonie entre le *nous* français, le *nous* grec et

le *Nu* allemand est bien loin de se réduire à un simple « jeu de mots » qu'un mot d'esprit un peu facile se complairait à mettre en avant. Hegel y analyse la structure de la conscience de soi en partant de la définition formelle du Moi comme Moi=Moi par Fichte. Le Moi comme conscience y apparaît en relation à soi comme à son objet immédiat et, donc, il est en relation à soi comme conscience *autre*, c'est-à-dire objectale, tout en étant en relation à la conscience qui a cette conscience *autre* de ce dont elle est l'objet. C'est pourquoi le Moi ne peut être qu'une conscience de soi dédoublée, et réciproque dans son dédoublement, une conscience de soi-même comme d'une autre conscience : explicitement ou implicitement, il ne peut qu'être conscience de soi et, comme tel, il lui faut être un *plurale tantum*. Pour Hegel, le Moi n'est par suite jamais « seul » : dans l'acte apparemment isolé de son autoposition originale, il est déjà com-position avec un autre Moi qui, au sein même de son objectivation, s'avère indépendant de cette objectivation et qui, grâce à son indépendance, s'affirme non seulement comme l'autre du Moi, mais comme un autre Moi ; il n'est pas tout seul [*allein*] : il est tout-un [*All-eins*]. Il n'est pas simplement conscience, il est conscience de soi comme l'unité de la même conscience différente de lui. Hegel saisit cette unité différentielle, cette unité d'une différence essentiellement homogénéisante, à travers la formule d'élargissement : *Moi qui est Nous et Nous qui est Moi*. L'identité à soi-même, qui fait l'expérience du Moi dans le Nous et du Nous dans le Moi, est caractérisée par Hegel comme *substance universelle indestructible, l'essence mobile identique à soi*, et en même temps comme *esprit*. Par conséquent, « Nous » est ce qui, chez Aristote, est tout autant *hypokeimenon* qu'*ousia*, et c'est avant tout leur substrat : *nous*. C'est pourquoi son raisonnement ne manque pas d'évoquer le *présent*, et à vrai dire un présent tout aussi ponctuel que mouvementé de manière vivante : non pas un Nu « mystique », mais bien un Nu spéculativement dialectique. C'est la phrase de conclusion de l'introduction à la section de la *Phénoménologie de l'esprit* sur la conscience de soi :

« La conscience atteint dans la conscience de soi comme concept de l'esprit le tournant qui la fait avancer depuis l'apparence colorée de l'ici-bas sensible et la nuit vide de l'au-delà suprasensible jusqu'au jour spirituel du présent⁹ ».

9 G.W.F. HEGEL, *Die Phänomenologie des Geistes*, p. 154.

Rendre immédiatement plurielle la première personne du singulier en la transformant en première personne du pluriel, ou encore en transformant le Moi-conscience en Nous-conscience de soi et donc en *esprit*, comme Hegel le donne à penser avec son *tournant vers le jour spirituel du présent*, cela ne peut que se heurter chez Nancy à la barrière de l'incommensurabilité de chaque Moi avec d'autres Moi et de chaque Nous avec d'autres Nous. Dès qu'on parle d'un *incommensurable* «avec», il n'est plus question d'un simple *avec*, ni d'un substantiel être-avec et être-ensemble de différentes consciences: *l'essence mobile identique à soi* du Nous, de l'esprit, du présent ne maintient plus ensemble le Moi avec soi-même et d'autres Moi. L'incommensurable «avec» de la *réécriture* exigée est bien plutôt *réécrit* non au sens d'un renversement, mais au sens de l'entourage d'un écrit par des guillemets, et il a cédé dans cette *réécriture* son identité à soi-même, et avec celle-ci tout autant la réciprocité de ses éléments que son *essence*, et ce en faveur d'une différence à soi-même qui ne peut être supprimée parce qu'elle seule ouvre un accès à un Moi et à une communauté avec d'autres. Aussi insensé et impensable que cela puisse paraître, *l'incommensurable* «avec» dont parle Nancy¹⁰ doit être un *avec* qui ne peut pas même coexister avec soi-même s'il doit pouvoir fonder, comme il le faut, la coexistence du Moi avec cet *avec* lui-même. Grâce à la *réécriture* de Nancy, grâce à la citation du «avec» et la *réécriture* de toute l'ontologie classique du Nous qui s'y condense, les deux formules d'existence, de consistance et de réciprocité Moi=Moi et Moi=Nous se sont décomposées en une inégalité qui rend incommensurable chacun de leurs éléments avec chacun de leurs éléments. C'est uniquement parce qu'ils sont incommensurables et aussi longtemps qu'ils le sont que leur est accordée la chance de pourtant se rencontrer, possibilité qui ne peut être fondée dans aucune *essence*, ni donc assurée de manière catégoriale.

Il faut réécrire veut donc dire: être-nous autrement, être-nous autrement que tout autre nous, et donc: autrement qu'être. Lévinas n'est pas devenu pour autant l'autorité qui fonde l'appel de Nancy à la *réécriture*. Circonscrite par Heidegger, cette détermination de l'être-avec a été rendue plus explicite encore par Nancy qui est parvenu dans *Être singulier pluriel* à en pousser l'écriture *plus loin* dans un double sens: en poursuivre l'écriture tout en s'en éloignant. Voici cette détermination:

10 J.-L. NANCY, *Être singulier pluriel*, p. 113.

l'être, puisqu'il est à chaque fois absolument singulier et sans mesure avec un autre être, doit être autre que chaque être autre, il doit être autrement que l'être saisi par un concept universel, il doit aussi être autrement que chaque être « concret » (être des étants ou du *Dasein*) ; il doit dès lors être autrement que l'être. Ainsi *est*-il historial, selon une nécessité incontournable située en deçà de tous les impératifs seulement moraux et de toutes les possibilités catégoriales. Car rien de ce qui *est* permanent ou présente simplement une modification, une transformation ou une métamorphose d'un être substantiel ne peut se trouver soumis à la nécessité d'être autrement et d'être autrement qu'être, sinon un tel être, un tel *nous* – qui ne peut jamais être consistant en soi et avec soi. C'est pourquoi il faut inévitablement concéder que l'être-avec – logique, topologique et ontologique – est un être inconsistant et que son caractère est « d'être » inconsistant. « Être » sa propre inconsistance signifie cependant : en chaque instant, chaque instance ou chaque *stance* ne plus se tenir dans cet instant, cette instance et cette stance. Cela signifie donc : rester en chaque instant, chaque instance, ouvert à l'autre autant qu'à l'autre indéfini et par-là à l'autre de l'autre, et donc rester ouvert à l'ouvert même. La définition de l'être-avec repose dans son indéfinition : sa détermination est de ne pas avoir de voix constamment propre qui soit auto-déterminée. Son horizon est le commencement d'un autre, hors de toute horizontalité.

L'être est historial en tant qu'il est la consistance aporétique de ce qui est, sans limite, inconsistant. Il est historial en raison de sa *dis-position*, qui n'est pas seulement la sienne – qui n'est jamais durablement la nôtre –, et en raison de son ek-sistence et donc de l'être-hors et l'être-au-delà de chaque nous. Il est historial en raison de cet hors-de-soi insistant, en lequel il *demeure* autre que ce qu'il n'a jamais été ou ne deviendra jamais. « Autrement » veut dire : être-avec-un-autre et être-avec-autre-qu'un-autre, et donc être dans une altération, une mutation qui précède chaque être-avec, aussi substantiel, subsistant et essentiel soit-il : une mutation qui précède chaque statut, chaque instance, chaque Nu et chaque Nous et les précédant tous, leur échappe ; être dans une alter-altération, une muta-mutation. Il n'y a d'être que comme être-avec avec l'autre, il n'y a d'être-avec que comme mutation historique, il n'y a de mutation que comme mutation de l'être-avec. Cette brève série de propositions peut préparer à une pro-position de plus, qui devrait indiquer que la structure de l'être-avec historial implique un autre

«avec», lequel de son côté n'a aucune communauté avec l'«avec». Cette proposition devrait risquer une affirmation qui se sépare clairement du *cercle typiquement métaphysique*. Elle dit en effet que l'être-avec-un-autre est être-avec-un-autre-que-l'être-avec, ou bien être-avec-le-sans-être-avec, ou encore, dit en trois mots: *avec-sans-avec*. Ce dernier ne peut être saisi ni comme communauté substantielle, ni comme «avec» contingent, comme peut l'être une contiguïté métonymique. Il devrait plutôt ouvrir une relation infra-contingente à la relation, sans déjà contenir celle-ci, sans tenir à elle, sans pouvoir l'imposer.

Le texte d'*Être singulier pluriel* révèle de multiples manières de prendre en compte cette historialité de l'être-avec. Dès les premières pages, il est établi d'une manière programmatique – cette fois-ci par la réécriture d'une phrase ou d'un syntagme de Nietzsche –: «Nous sommes désormais – nous autres... “Nous” dit – et nous disons – l'unique événement dont l'unicité et l'unité consistent dans la multiplicité»¹¹. Le tenir et le tenir-ensemble («consister») de l'événement singulier dans sa multiplicité – ou dans ses multiples multiplicités – ne suppose pas une médiation entraînant cette pluralité. La pluralité est première: ses pluralisations structurelles ou historiques (aucune différence ici entre structure et histoire, l'une comme l'autre assumant entièrement leur différenciation), ses altérations et ses alter-altérations sont co-primaires. Elles ne sont donc pas mises en relation par un médium pré-existant ou une médiation réciproque qui viendrait ensuite se rajouter, relation qu'assumaient le mélange et la *metexis* antiques, puis la convenance ou la médiation modernes. L'être pluriel peut donc seulement être pensé comme immédiatement médiatisé: comme découverte médiatisée par elle-même plutôt que comme médiation d'une pluralité déjà donnée. L'être ne se meut pas dans le donné, il (se) meut comme donation. Il ne reporte pas de donné ou de date: il donne, il date. C'est pourquoi Nancy écrit dans le même ouvrage:

«L'être est donc aussitôt, immédiatement, médiatisé de soi, soi-même médiation: médiation sans instrument, et donc, non-dialectique: dia-lectique sans dialectique. Négativité sans emploi, [...] la plière plurielle de l'origine»¹².

11 *Idem*, p. 22-23.

12 *Idem*, p. 118.

La tournure « *négativité sans emploi* » se présente comme une réécriture de Bataille et de Blanchot, qui l'utilisaient dans leur confrontation avec Hegel. Elle indique ici silencieusement une négativité qui n'a pas le statut d'un moyen ou d'un instrument, parce qu'elle caractérise immédiatement et, par-là de manière non-instrumentale, l'être dans son être-avec-l'autre comme éloignement, spatialisation et temporalisation : elle ne le caractérise donc pas comme négativité de l'opposition qui se pose en contrant l'autre, mais comme négativité de la *dis-position* envers l'autre qui se pose hors de soi en dis-cutant avec l'autre. Elle n'est pas le moyen-terme entre deux ou plusieurs êtres, mais leur être-hors-de-soi sans médiation, sans centre, sans fin et sans début, éradiqué. Cette « *négativité sans emploi* » implique une médiation sans emploi, une sui-médiation et une alter-médiation immédiates. Elle désamorce toute médiation secondaire ou réflexive, toute médiation de la médiation. En d'autres termes, il ne peut y avoir de médiation assurée par un quelconque médiateur qui pourrait répondre de la co-originarité structurelle de l'étant-l'un-avec-l'autre dans son être-avec.

La médiation immédiate est au plus proche des êtres qui se médiatisent les uns les autres : elle n'est pas une médiation *entre* eux. Par suite, toute médiation *avec* l'être-avec n'est pas seulement additionnelle ou superficielle, elle est structurellement infondée et contraire à la logique de l'avec, recouvrante et excluante. Elle fait de la médiation immédiate un déjà médiatisé, un autre mis à l'écart de la liaison qu'entraîne la médiation, un exposant autonome et hypostasié de ce lien. Il en découle cette situation :

« "Avec" est la permutation de ce qui reste à sa place, chaque un et chaque fois. "Avec" est la permutation sans Autre. Autre est toujours le Médiateur : son prototype est le Christ. Il s'agit au contraire ici de la médiation sans médiateur [...]. La médiation sans médiateur ne médiatise rien : elle est mi-lieu, lieu de partage et de passage, *c'est à dire lieu tout court et absolument*. Non pas le Christ, mais seulement un tel mi-lieu : et ce ne serait plus la croix, mais seulement le croisement, l'intersection et l'écartement, l'étoilement à la di-mension même du monde »¹³.

Cette première esquisse, du reste entièrement mise entre parenthèses, du grand projet intitulé *Déconstruction du Christianisme* peut étonner

13 *Idem*, p. 118-119.

pour deux raisons au moins. D'abord, elle définit l'«avec» comme permutation et, sans penchant excessif pour l'écoute segmentaire, le contexte chrétien aidant, on peut entendre ici père-mutation. Ensuite, il s'agit d'une permutation de ce qui «reste à sa place», de ce qui a déjà son lieu, qui demeure en ce lieu, un lieu qui est son milieu même, qui est absolument le même que lui et qui, de cette manière, est le monde. *L'avec* reste certes partage et passage. Il demeure – à proximité de la croix – un croisement, et tout aussi proche des étoiles, un étoilement. Il demeure, à proximité d'une certaine *dissection*, qui le déchire et qui disperse ce qu'il assemblait au centre de son mi-lieu, une *intersection*, mais cet avec, cette permutation, *reste à sa place*. L'être-avec, c'est bien ce qu'exprime l'axiome d'*Être singulier pluriel*, reste être-avec. Il reste être-avec, avec un autre être, mais cet être-avec ne peut être avec l'Autre, écrit avec un grand A, qui se serait délivré, dégagé, délivré de son lieu ou de sa demeure. L'argument se référant dans ce contexte au Christ comme *prototype* du médiateur, on n'est pas loin de soupçonner que la réduction menée ici s'oppose à une christianité restreinte pour libérer la voie d'une christianité généralisée: une médiation sans médiateur reste en effet toujours une médiation. Elle reste même pour cette raison attachée à la prototypique du christianisme: elle ne peut donc qu'être plus chrétienne que le christianisme – plus chrétienne, pourrait-on dire, que le pape. Ainsi cette réduction ontologique touche à son fondement et à son but: faire d'elle-même la réduction à l'archétype, la *permutation* et la *père-mutation* d'une médiation demeurant en son lieu d'origine.

Le soupçon que la «déconstruction du christianisme», telle qu'elle est ici esquissée, mette en œuvre une archi-christianisation, se trouvera renforcé par la seconde particularité étonnante de l'argumentation citée. Cette déconstruction exige en effet que la permutation reste en son lieu et qu'elle y reste en mouvement, mais sans laisser de place à un autre: elle est «permutation sans autre». Ce qui est indéniablement équivoque: «La médiation sans médiateur ne médiatise rien». La *permutation* est donc aussi pensée comme *mutation* et cette *mutation-médiation* est celle d'un *rien*, mais qui est une Chose, une *res*, qui parce qu'elle est déclose marque le centre vide du lieu en lequel l'être-avec se meut et change. Ainsi l'instance de *l'Autre* est étendue à celle de l'autre déterminé, à *autrui*. Cet Autre généralisé, ou plus exactement ultra-généralisé, est de son côté caractérisé de telle manière qu'il assume une position éminente,

mais contraire à la structure de l'être-avec: la position exorbitante d'un étant-rien. L'être-avec est ainsi l'être avec le *rien* de cet être.

L'être-avec est l'être avec son rien. Même si elle ne se trouve pas dans *Être singulier pluriel* et ne peut s'y trouver, tout dans cette œuvre mène pourtant à cette formule dont on peut dire qu'elle structure la topographie, l'hétérauto-topographie de son *mi-lieu*. Cette formule équivoque affirme, d'une part, qu'il y a un et un seul autre à l'horizon de l'être-avec, que cet autre soit le prétendu grand Autre du Médiateur christique ou proto-christique, ou l'autre d'une altérité quelconque que l'on rencontre dans les sons, les couleurs, les odeurs, les pierres, les végétaux et les animaux, qu'il soit, indifféremment, l'Autre d'un soi ou l'autre d'un autre: en tout ce qui se nomme autre, pierre ou cadavre, poussière ou lumière, l'expérience est touchée d'un rien et d'un rien de l'expérience. Cela revient à dire ce qu'*Être singulier pluriel* et d'autres ouvrages ultérieurs de la même veine ne disent pas vraiment, à savoir: il n'y a aucune différence structurelle à ce qu'il y ait un médiateur ou seulement une médiation immédiate. D'après l'argumentation non seulement de la *Logique* de Hegel, mais encore d'*Être singulier pluriel*, même la médiation immédiate doit être une médiation dont l'immédiateté est infiniment médiatisée: ses étapes, ses instances et ses institutions servent toutes sans exception de médiation tout en étant immédiates en même temps, de sorte que l'être-avec est *a limine* chaque fois être-avec Dieu et être-avec l'impossibilité de Dieu. Cela peut bien sembler être une compréhension extravagante du christianisme de découvrir encore une trace de divinité même dans cette impossibilité de Dieu et donc dans son inexistence factuelle. Mais la structure fondamentale de la légende chrétienne tout comme son traitement par la philosophie chrétienne jusqu'à Hegel et même Kierkegaard, Nietzsche et Heidegger font apparaître une telle compréhension comme la plus courante. Cela revient pourtant à dire que l'être-avec doit être de part en part être-avec-l'autre, qu'il soit écrit autre ou Autre, et que cet être-avec, explicitement ou implicitement, n'est pas seulement *partage* et *passage*, mais précisément de ce fait qu'il est être-autre encore, il est au-delà du passage et du partage tout comme il est devenir-autre au-delà de l'être. Si le sens de l'être-avec et donc de l'être est partage, alors la transmission et la distribution de l'avec aux autres, la dépense de l'avec pour les autres, l'altération jusqu'à la psychose et la débilité, sont l'être-autre. Être est être-autre: l'univers de la chrétienté est par là même réécrit comme

espace de l'être-avec. L'ontologie de l'être-avec et, à vrai dire, chaque ontologie de chaque être-avec est hétérontologie de l'être-autre. Or cet être-autre, qui se dépasse en allant vers l'autre et est l'autre, *transitif*, en passant de cette manière en lui, implique la fusion, même conflictuelle, avec cet autre et, dans cette fusion, la destruction de l'avec et de ses éléments: de ce fait, cet être-avec comme être-autre est nécessairement être-avec son rien. Les études particulières qui sont assemblées dans *Être singulier pluriel* sont autant d'alertes concernant ce collapsus de l'avec. Tout en essayant d'en préserver l'avec, elles attestent que ce collapsus appartient d'une manière indissociable à la structure de l'«avec». Le *co* et le *cum* de l'*ego sum = ego cum*, être = co-n-être, *communication, commerce, concours, concurrence, conscience, confusion, conformisme*¹⁴ n'est pas seulement occasionnellement ou épisodiquement en conflit avec la co-existence. Ce *co-* est d'une manière constitutive le collapsus toujours aigu de la co-existence. La *permutation* est en effet mutation à sa place, prise dans un passage sans issue, sans autre son que celui d'un *accord* avec l'harmonie mono-onto-théo-logique du monde entier.

Aucun dieu, ni aucun mi-dieu non plus, aucun homme et aucune humanité ne peut se sauver ou « nous » sauver d'être un Nous au sens d'une con-science et, par-là en même temps au sens de concurrence et de concours, un Nous au sens du capital comme de sa faillite. Aucune philosophie, aucun *anèr philosophos*, ne peut « nous » sauver, car la mission de l'une, la profession de l'autre consistent précisément à assurer cet accord avec l'assemblément des étants en leur être et avec la disparité de cet Être. La philosophie, qui rejoint sa pratique dans cette compréhension de soi, se comporte toujours *aussi* comme l'actrice de ce collapsus. Contre elle aucune alerte, aucune réserve, aucune révolte ne peuvent venir en aide, car chacune peut *a priori* être rendue conforme ou commercialisée.

« Nous sommes » veut dire: *Nous autres*, veut aussi dire précisément de ce fait: nous étions (*waren*), et c'est pourquoi ça veut dire en outre: nous, les marchandises (*Waren*). L'avec est, *transitivement*, sans-avec. Cette formule indique la fin endogène de l'être-avec, de la philosophie, de l'histoire, du monde. Cette formule, qui ne provient pas d'*Être singulier pluriel* et qui est y esquissé cependant dans ses traits fondamentaux, est une fois encore équivoque. Elle caractérise l'immanence absolue de la

14 Cf. *idem*, p. 98.

transcendance du Dasein comme être-avec, elle ne caractérise pas moins son *Émanence* absolue. Ce terme, *Émanence*, indique que la permutation ne *reste* pas à sa place dans l'espace ou le lieu d'une *permutation à sa place* : il indique l'être-en souffrance-de-soi, l'ex-position hors de la sphère – l'*eucyclos sphaira* – d'une transcendance vers l'autre. Il indique donc une ex-position qui n'est pas passage à l'autre, mais passage à l'impassable qui « dans » ce passage n'est pas transcendance, mais le transcender sans transcendance et, donc, ex-cédance en un sens qui est peut-être proche de Lévinas mais qui reste, d'une manière muette, différent.

Dans la phrase, « la médiation ne médiatise rien », il est d'abord dit que rien ne sort de la médiation, du partage et du commerce de l'avec ; qu'il n'y a pas de substance pré-existante ni de sujet présupposé de la médiation, mais seulement une médiation immédiate et instantanée ; et que la médiation est celle d'un être toujours déjà médiatisé et qu'en ce sens, elle est tout et le Tout. Mais puisque cette phrase, comme d'innombrables autres phrases d'*Être singulier pluriel*, affirme l'exclusion rigoureuse d'un rien hors du processus médiatisant, elle dit aussi, *volens volens*, que ce processus médiatise cette in-substantialité et cette non-subjectivité, et donc ce qui ne peut être médiatisé : elle médiatise la co-inexistence ou l'in-coexistence. *La médiation ne médiatise rien*, cela veut donc dire aussi bien : *La médiation médiatise rien*.

Dès ses premières pages, *Être singulier pluriel* se pose la question de l'origine du monde, de sa création, et comme elle n'autorise aucun recours à un monde pré-existant, à une substance ou à un sujet, cette question devient celle de l'origine ou de la création *ex nihilo*. La réponse tombe, semble-t-il, sans équivoque : « Le *nihil* de la création est la *vérité* du sens, mais le sens est le partage originaire de cette vérité »¹⁵. Ce qui est partagé, distribué et communiqué dans le medium de l'avec est donc un *nihil* qui ne serait pas une quantité ou une étantité négligeable ; il n'est pas un étant parmi d'autres étants, ni l'étant d'un être passé ou à venir dans la modification négative d'un non-étant, mais le rien de chaque étant et donc le rien de chaque être comme de chaque être-avec. Ce *nihil* est ainsi caractérisé par ceci qu'il ne connaît aucun complément, aucune correspondance et aucune consistance qui le lierait à soi-même ou à un autre et, par-là même il ne connaît rien qui soit de la nature de l'unité ou de l'être-ensemble.

15 *Idem*, p. 21.

C'est pourquoi le *me on* a été le scandale absolu de la pensée au moins depuis Parménide. C'est pourquoi également son questionnement n'a jamais reçu de réponse satisfaisante. Du rien, on ne peut dire *ce* qu'il est, car de lui on ne peut dire *qu'il* est, et même la dénégation qui pourrait lui être opposée n'est qu'un dérivé et une simulation du non-être. Le *nihil* de la *creatio ex nihilo* ne peut donc "être", d'une manière excessivement aporétique, que le *nihil* de la création elle-même, un *nihil ex creatione*. Il ne peut pas précéder la création comme la friche de l'être possible, telle que les Grecs l'ont pensée en la nommant *hyle* et *chora* plutôt que *topos*. Il doit être un Rien-avec-la-création et cette création doit être une création-avec-rien, donc une création *avec* le *sans-avec* et par suite une dé-création ou ex-création. *Être singulier pluriel* s'approche de cette pensée dans la phrase que nous venons de citer et dans celle qui la suit :

« Le *nihil* de la création est la *vérité* du sens, mais le sens est le partage originaire de cette vérité. Explosion du *rien*, en effet : espacement du sens, espacement comme sens et circulation »¹⁶.

Le monde n'est donc pas création *ex nihilo*, mais *explosio nihili*: le rien « est » le simple un-hors-de-l'autre qui fait qu'il y a quelque chose. Ainsi ce que Platon nommait *chora*, Thomas *diffusio* et *distributio*, Heidegger spatialisait et é-loignait est maintenant caractérisé comme *espacement*, c'est-à-dire comme *espacement du rien*, puis avancé comme *espacement du sens*, *espacement* comme *sens*. Avec cette transmutation du rien en sens, en chaque sens, ce *rien* est certes passé sous silence, mais il reste silencieusement conservé dans le sens comme événement espaçant et temporalisant du *nihil*. *Nihil* est donc interprété non pas comme le rien compact du *nihil negativum*, *imaginarium* ou *rationis*, mais comme le *nihil originarium* étendu et s'étendant par le partage d'un être-avec structuré. L'être-avec est ainsi d'abord et toujours l'être-avec-le-non-être, avec-sans-avec: il est – rien, l'événement sans l'être.

S'il peut donc être question d'une première association, c'est que celle-ci émerge *de* la dissociation et *avec* elle, et elle ouvre un monde dont le sens premier et résistant doit être le maintien et la multiplication du rien. *Le désert croît*, mais qu'il croisse, qu'il s'étende dans l'espace et le temps et le langage, c'est cela qui le fait d'abord être désert. L'inversion de la phrase de Nietzsche rapproche plus de la vérité – et peut-être de la

16 *Ibidem*.

vérité dont *Être singulier pluriel* parle: le croître se désertifie. L'extension anéantit. L'un-hors-de-l'autre offre d'abord la possibilité d'un autre, mais cependant de telle sorte que les autres disparates se comportent les uns avec les autres comme des modes de l'un-hors-de-l'autre. L'un-hors-de-l'autre singularise, mais il singularise le *Nihil*.

Contre la *doxa* ontologique et méontologique, il n'y a jamais au commencement un Néant unique et singulier, mais toujours une pluralité de néants ou de riens singuliers qui ne tiennent pas en soi ou simplement ensemble: ce sont des extensions de l'étendre qui ouvrent les dimensions de l'être-avec; non pas toutes les dimensions, mais plus que toutes, car la propagation de cet anéantissement ne peut être qu'infra-singulière et ultra-universelle. Le *me* et le *ouk* sont aussi, ce qu'Aristote *ne dit pas*, dits de plusieurs manières: *légetai pollachos*. Autant pour l'être, autant pour le néantiser. Autant pour l'être-avec, autant pour le *néantiser-avec*. La tournure qu'*Être singulier pluriel* utilise aussi souvent, «la totalité de l'étant» ou «les étants en totalité», appartient certes depuis l'Antiquité à la tradition bien établie de l'ontologie. Mais à présent elle rend justice au mouvement ex-créatif contre la genèse, à l'exogénèse de cet étant, ou encore à la structure de la tradition, aux transmutations de *nihila* sans permanence. Ils sont à chaque fois plus et moins qu'eux-mêmes, ils ne connaissent donc aucune mesure, ils sont par suite toujours *trop* peu, mais ils sont aussi toujours *trop* nombreux, puisqu'on peut toujours dire d'eux qu'ils sont ou ne sont pas. Cette équation illusoire: autant l'un... autant l'autre, bouge dans les charnières de ces «autant». Dans le mouvement de l'altération immédiate, il ne peut jamais venir d'«autant» qui ne serait pas déjà dépassé et tout *autant* manqué: l'équation s'effondre donc. Avec elle s'écroule l'inégalité qui compare un «trop» et un «pas assez» en supposant la possibilité catégoriale d'une juste mesure. Ce qui demeure, c'est seulement le *non-demeurer* du mouvement sans mesure de l'être-avec comme être-avec-rien. Puisque cet avec-rien appartient non sans ambiguïté à la sphère du logos, il ne se donne que comme *Mutum*: non comme voyelle, mais seulement comme *consonante*, comme consonne occlusive ou explosive et donc finalement comme zone de silence. Ce qui reste doit être l'explosion du rien, en effet. La mutation de l'avec avec les *Muta*.

Penser la création comme *explosion du rien* n'est pas une idée passagère qui se serait inscrite dans les marges d'*Être singulier pluriel*. Six ans plus tard, dans *Ex nihilo summum* (2002), on peut lire un passage qui

évoque une politique sans sujet en s'appuyant sur la formule de Bataille, «La souveraineté n'est *RIEN*»: «Le souverain ne peut pas être un père – ou bien le père doit être la personne même du rien (rien ou “personne”, c'est la même “chose”）」¹⁷. Il faudrait étudier dans tous leurs détails le tiret (silencieux) de cette phrase, le «ou», le «ou bien» et les innombrables gestes de pensée structurés de la même manière dans d'autres textes, pour saisir plus précisément comment une alternative se transforme en une altération fondamentale: une *réécriture*, ou une mutation de ce qui a été dit tout d'abord. *Pas un père – ou bien le père la personne même du rien*. Le père, prototype du passage de l'*oikos* à la *polis*, du *domus* à la *civitas*, de la sphère privée à la sphère publique, d'Aristote jusqu'à Hobbes et Hegel, devient dans cette phrase la personne du rien. Comme la langue l'autorise, ce Rien s'avère n'être personne, le rien et la personne de la souveraineté, le rien ni personne rassemblés sous elle. C'est là la permutation et la père-mutation du rien. C'est son élévation et sa réduction au mutisme. Les conséquences politiques de cette mutation du père sont aussi diverses que contradictoires. La personne même du rien et par suite le souverain ne peuvent être un simple Rien, mais uniquement un rien (s')articulant à l'infini, donc infiniment articulé, segmenté, multiplié. Tout un chacun, dans l'expansion perpétuelle de sa pluralité interne et externe, est son rien, et ne peut faire autrement que de se montrer et se retirer dans son être-rien. Chacun montre son retrait, chacun prononce sa manière de se taire. C'est pourquoi la souveraineté d'un chacun et la souveraineté de l'être-avec ne peuvent arriver que comme espacement. C'est pourquoi cette arrivée n'est jamais concentrée dans un seul être singulier, réduit à une ponctualité rigide.

L'être-avec est par constitution ex-centrique. Comme il est dit dans *Être singulier pluriel*, il est bizarre: *bizarre*, parce qu'historial; historial, parce que son événement ne peut trouver de forme ou de position établies. La politique souveraine et historique de l'être-avec – donc de l'être-avec-rien – doit être une politique de la mutation de toutes les positions et personnes en positions et en «personnes du rien». Elle doit être une politique d'insurrection du rien: *Ex nihilo summum* la nomme, d'une manière moins abstraite, mais pas moins susceptible de malentendu, *révolte du peuple*. En bref, elle doit être la mutation de personne en ce quelqu'un qui «est» son être-personne. L'axiome

17 J.-L. NANCY, *La Création du monde*, p. 167.

métontologique se formule ainsi : un *ex nihilo* vaut pour chacun dont on peut dire qu'il est ou qu'il n'est pas. Par conséquent, pour chacun vaut également le fait qu'il est son *nihilum*.

Puisque l'événement de l'avec-rien n'est que venue et partance, il doit se présenter sur le mode d'une venue de sa partance. Le rien, autrement dit, doit se montrer, le mutisme se remarquer, serait-ce aussi par le retrait de toute marque. Ce qui est *acted out* dans l'opération étatique de décapitation du monarque, dans la légende freudienne du meurtre du père ou dans le mythe d'Acéphale chez Bataille sont des fantasmes *ontiques* qui présupposent ce qu'ils sont censés expliquer ou régler. Le père doit déjà être mort, le roi déjà décapité, le souverain n'être déjà rien, pour que la horde des frères puissent le faire passer de vie à trépas. Ces mythes, ces légendes et ces opérations ne sont pas le paradigme de l'apparition d'un rien : ils le recouvrent, et pourtant ils l'attestent dans le même mouvement. Dans *Summum ex nihilo*, la structure de cette attestation est caractérisée d'une manière claire et distincte :

«Ce qui est rien est ce qui subsiste en deçà ou au-delà de la subsistance, de la substance et du sujet. C'est ce qui réalise ou ce qui réifie l'existence là où elle se détache de sa propre position : là où elle excède la stance, la station et la stabilité de l'étant. Ce point est son contact avec l'être qui la transit : c'est le point d'annulation de la différence ontologique. Mais – ici culmine la réflexion – cette différence ne s'annule qu'à s'aiguiser infiniment. C'est donc le point où l'existence existe comme la mise en jeu de son être même»¹⁸.

Punctum saliens : le point en lequel l'être – non-étant, non-étant-avec – se réalise et se solidifie en une chose étante, étant-avec, c'est précisément le point où elle s'arrête d'être une chose et commence à s'ouvrir à son être, à son être-avec. La différence de l'être et de l'étant, dite ontologique, et plus précisément métontologique, s'annule en ce que Heidegger nomme un être étant dans l'*Introduction à la métaphysique*. Mais elle ne s'annule que dans la mesure où l'être qui était assuré par là comme néantisant brise son siège dans l'étant. Dans l'*Introduction à la métaphysique* toujours, le commentaire du premier *stasimon* d'Antigone a donné à ce processus une caractérisation hautement dramatique : «l'être-là de l'homme historial signifie : être-posé comme la brèche, dans

18 *Idem*, p. 159.

laquelle la surpuissance de l'être fait irruption en apparaissant, de façon à ce que cette brèche se brise à même l'être».

Ce qui se nomme *brèche*, chez Heidegger, se nomme *point* chez Nancy. Si chez l'un l'apparaître de l'être – du non-étant – brise l'être-là, chez l'autre l'être du dasein est « mis en jeu » en chaque apparition. Dans les deux interprétations, la différence « ontologique » est annulée, car l'être-là l'est autant que son être. Dans les deux interprétations, cette différence ne s'annule pourtant qu'à s'aiguiser infiniment, parce que la brisure et sa menace deviennent la structure permanente de l'être-là historial. Dans cette seule brisure, l'expérience n'est plus celle de l'étant, c'est à chaque fois, et à chaque fois autrement, celle de l'être. L'être-avec ne fait pas exception à cette brisure structurelle: tant qu'il est expérimenté *comme* être-avec, quelque communauté de cet être-avec et des étants est mise en jeu et elle doit émerger, qu'elle soit point ou brèche. Si l'on peut donc parler d'un être-avec-l'autre et d'Être avec l'Autre, d'être ensemble ou d'être-avec, ce n'est jamais autrement que là où on *ne* peut *pas* en parler.

L'être étant n'est ni une tautologie ou homologie, ni un paradoxe épisodique: il n'est ni le renforcement ni l'interruption passagère d'un ensemble donné, qui pourrait ensuite être réparé. Il est plutôt l'aporie fondamentale et a-fondamentale telle quelle, qui structure et déstructure chaque être de l'avec. Quand on parle, comme le fait *Être singulier pluriel*, d'un *contact* [de l'étant] *avec* l'être qui le *transit* et de sa *concrétude*, alors ce *co-* est en fait un « avec », mais qui ne repose sur rien, qui ne croît avec rien, ne tient à rien qui lui corresponde. Rien n'est plus problématique que la correspondance au sein de l'être-avec qui est suggérée par le *co-*; rien n'est plus questionnable que la communauté et l'universalité que ce *co-* affirme; rien n'est plus douteux que la concession selon laquelle c'est *son être* – donc son être *propre* – qui se trouve « mis en jeu », comme le maintient Heidegger. L'être-avec est, car autrement il ne pourrait être brisé, libre de correspondance, indépendant de tout consensus, sans concrétion. *Avec* est à penser comme dérivé d'un *d'avec*, d'une différence *d'avec...*, même si c'est... *rien*. Il est, et *Être singulier pluriel* le répète emphatiquement, incommensurable, même avec lui-même.

Chaque *co-* est inchoatif, début d'une fin sans similitude. Quand la « différence ontologique » s'annule dans l'aporie d'un être étant, elle s'annule dans un cercle dont le milieu n'est pas seulement vide, mais dont chaque point est au point de rupture de la circonférence. L'avec,

en bref, marque la relation à l'absence de relation. C'est une relation sans *corrélation*: c'est bien plutôt, *sit venia verbis*, une *chora-relation* ou une *hors-relation*. Une différence, mais non une différence homo-onto-logique, ni une différence qui se laisserait réduire à une *differentia specifica* entre deux classes d'entités singulières de puissance différente; bien plutôt, il s'agit d'une différence infra-singulière et ultra-universelle qui, restant incommensurable avec elle-même, peut être caractérisée comme *differentia differentiae*: une différence qui ne correspond pas à elle-même, mais se brise et brise son avec. On pourrait tenter de penser ce rien comme *minimum de l'étantité*, sans pour autant le convertir en un étant, dans la mesure où l'on ajoute que, même pour le calcul infinitésimal, il n'y a de minimum qu'à l'infini et que même l'infini ne suffirait pas pour clore la différence métontologique.

Cette rupture de l'avec entraîne une suite de conséquences et d'inconséquences respectives qui ne sont pas facilement compatibles avec certaines des thèses d'*Être singulier pluriel*. On se contentera ici d'en repérer deux: l'une concerne la figure du symbole et de sa symbolicité, l'autre la catégorie de l'être-tel. Dans le contexte de la critique du situationnisme et plus précisément de celle qu'il a lui-même lancée de la « société du spectacle », *Être singulier pluriel* juge que *l'appropriation symbolique* serait seulement la version rétrécie d'une simple *appropriation productrice* et que le concept de symbole serait détaché de la force ontologique, constitutive de chaque être-avec: symbole, est-il remarqué, « au sens fort, c'est-à-dire lien de reconnaissance, instance ontologique de l'en-commun »¹⁹. Plus loin, il est question d'une « révolution copernicienne » – et peut-être co-père-nicienne –: précisément, celle de l'« être social » tournant désormais autour de lui-même, ou sur lui-même, et non plus autour d'autre chose (Sujet, Autre ou Même). Il est dit, à nouveau à titre de définition:

« La vertu propre du symbolique est de faire symbole, c'est-à-dire lien, ajoutement, et de donner figure à cette liaison, ou de faire image en ce sens. Le symbolique est le réel du rapport en tant qu'il se représente, et parce qu'en effet le rapport en tant que tel n'est rien d'autre que sa propre représentation »²⁰.

19 J.-L. NANCY, *Être singulier pluriel*, p. 71.

20 *Idem*, p. 78-79.

Toute une série d'affirmations sont faites sans équivoque: 1. l'être-avec est une figure; 2. il est une figure représentante; 3. il n'est pas une figure parmi d'autres, mais la figure de la figuration; 4. celle-ci est la seule figure de l'être-avec, en laquelle le réel, l'imaginaire et le symbolique trouvent leur représentation identificatrice et donc leur présentation originaire; 5. l'être-avec est structuré comme symbole.

Cette supposition ne contredit pas seulement toutes les différences classiques entre la figure et le figuré, et non seulement les distinctions lacaniennes: elle contredit d'abord et surtout la conception de la structure en faille ou en brèche de l'être-là et de l'être-avec, selon laquelle ils sont tous deux constitués non pas seulement par une différence ontique, mais par une différence ontologique. *Être singulier pluriel* continue dans le même sens en affirmant que la « société », entre guillemets, « fait symbole avec elle-même, paraissant face à elle-même pour être ainsi tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle a à être. [...] Son unité est toute symbolique: elle est toute de l'avec. L'être social est l'être qui est en paraissant face à lui-même, avec lui-même: il est com-parution »²¹. Dans *Urbi et orbi*, six ans plus tard donc, la même pensée s'amplifie et devient impérative: « Notre tâche aujourd'hui n'est rien de moins que la tâche de créer une forme ou une symbolisation du monde »²². De là vient l'exigence de créer un monde ou un monde de l'avec dont chaque élément serait le complément pur de chaque autre, de telle sorte que leur ensemble ou leur unité, tels qu'ils sont ou doivent être, aient la forme et uniquement la forme du symbole. La correspondance à soi circulaire de l'être-avec dans le cercle du symbole en lequel, comme le signale *Être singulier pluriel*, les amis se « reconnaissent » les uns les autres dans leur séparation, n'est pas moins qu'une reprise de l'*eucyclos sphaïra* de Parménide, de la reconnaissance hégélienne et de l'homologie, harmonie et correspondance de l'étant en son être affirmées par Heidegger. Elle contredit la conception métontologique selon laquelle l'être – ainsi que l'être-avec – n'est pas un étant, et elle ne tolère pas la réduction de la brèche et du point de jaillissement à un simple agent de continuité entre co-étants.

Nancy parle dans ce contexte d'une *tâche*, d'une mission ou d'une exigence: cela peut être lu comme le symptôme de la duplicité du

21 *Idem*, p. 80.

22 J.-L. NANCY, *La Création du monde...*, p. 59.

symbole. Car exiger la symbolisation du monde, c'est présupposer que sa structure fondamentale est donnée, connue et reconnue, alors qu'elle ne peut être ni donnée ni reconnue en tant qu'elle est seulement exigée et prévue pour l'avenir. Le symbole et avec lui l'auto-complémentation de l'être-avec n'est donc jamais suffisamment symbole, la reconnaissance n'est jamais la structure de l'être-avec. Le *syn-* ne suffit pas pour caractériser la structure du *syn-*. S'y essayer a pour prix l'ontologisation de la substantialisation et de l'«étantisation» de ce qui ne peut être ni étant, ni objet, ni sujet d'une ontologie. L'être-avec ne peut pas être pensé autrement que comme Être-là-avec: comme partage d'un *là* qui n'est ni *ibi* ni *ubi*, ni *arché* ni *telos*, mais là-vers un autre sans-lieu et au-delà dans un autre inoccupable. C'est seulement ainsi qu'il est co-*ek-*sistence: comme non-coexistence et co-inexistence²³.

L'être-avec ne peut pas être structuré comme symbole. Même quand on pense l'avoir saisi comme hyperbolique ou parabolique, il reste soumis à la mesure d'une figure rhétorique ou d'une forme qui ne peut qu'échouer sur l'être-avec comme *non-étant*. Le travail de Walter Benjamin, *L'origine du drame baroque allemand*, qui analyse le déclin du symbole classique et classisiste tout comme l'essor de l'allégorie dans l'art, la théologie et la politique modernes, culmine dans le chapitre conclusif «*Ponderación misteriosa*» avec la vision d'une singularité absolue qui ne connaît

23 Lacan, dont Nancy se distancie dans le passage cité, a entrepris dans son *Discours de Rome* (1953) en suivant de près les analyses de Roman Jakobson et Claude Lévi-Strauss, sans parler de la référence à Heidegger, de rendre justice à cette structure de la «coexistence» en la caractérisant par l'absence d'usage de l'«objet symbolique». Les hirondelles de mer forment déjà un groupe du fait qu'elles ne mangent pas le poisson qu'elles se passent de bec en bec. Dans le champ de l'humanisation, cette absence d'usage s'est, selon Lacan, radicalisée en ce que la parole parle d'un absent et à un absent et que les structures sociales constituées par la parole supportent cet absent comme «trace d'un néant». Ce qu'il appelle l'«ordre symbolique» n'est pas un ordre de complémentarité symbolique, mais l'ordre d'une impossibilité structurelle – et de l'incapacité psychique qui en résulte – d'accorder exactement les parties d'un symbole les unes aux autres. S'il y a bien quelque chose comme une «trace d'un néant», alors les langues et sociétés humaines sont caractérisées par un Avec-l'impossibilité-d'un-avec. Dans l'usage que Lacan fait ou non de son concept, le symbole est un antonyme. L'imaginaire, et donc tout le domaine de la figuration, sert au refoulement, à la dénégation et au rejet de l'impossibilité d'un être-avec consistant avec soi. Voir Jacques J. LACAN, *Écrits*, p. 272, p. 276, p. 279.

aucune communauté avec d'autres, mais uniquement une communauté inaccessible aux autres. *L'emplacement ouvert* – surtout quand il est pensé comme ouverture à des emplacements –, *l'ouvert* circonscrit par Heidegger dans son essai sur l'œuvre d'art²⁴, ne trouve sa correspondance en aucune figuration, mais sa cor-répondance (*Ent-sprechung*) seulement dans l'ad-figuration ou l'a-figuration: dans l'ouverture à la figuration, dans la résistance *envers* la figuration (le *a-* de l'adversité) et l'adieu *de* la figuration. La manière qu'a Heidegger de scinder l'équivalent allemand de correspondance par un trait d'union, *ent-sprechen*, donne au moins un indice du fait que la signification de « correspondre » ne peut lui être attribuée qu'à la condition que se fasse entendre avec « correspondre » ce qui ne *parle* pas, mais se retire de tout parler. Le correspondre doit, pour être tel, s'ouvrir à un non-parler. L'être-avec n'est pas l'être-un-avec-l'autre des étants. Il « est » leur non-avec, un avec-rien. Aussi peu le *rien* de la *res* appartient-il à l'ordre des choses présentes, aussi peu le *reor* du dire appartient-il au système du dit et de la prédication. Il n'y a un « tel », et un « tel-que » comme constitutif du symbole, qu'à partir d'un zéro: à partir de (ce qu')il n'y a pas.

Ainsi l'on parvient à la seconde conséquence de la destructuration de l'être-avec: celle qui concerne la catégorie de l'être-tel. La formule d'Aristote qui l'a découverte est le *tò tí én tò èkásto éinai*: le « qu'était-ce pour être (comme tel)? » (*Métaphysique*, VII, 4, 1029b 1-12). Cette formule aristotélicienne que ses commentateurs scolastiques ont traduite par *quod quid erat esse*²⁵ a été rendue par Ross en anglais par *what was it to be so-and-so* et par Seidl en allemand, peut-être sous l'influence de Ross et de Meinong, par *Sosein* (être-tel)²⁶. Même dans sa version

24 M. HEIDEGGER, *Holzwege*, p. 41 sq., *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 59.

25 C'est le cas chez Thomas d'AQUIN, *De ente et essentia*, 1, 30-34. Après avoir constaté que le nom de l'essence a été transformé par le philosophe en nom de l'être-tel (*quiddité*): *nomen essentie a philosophis in nomen quidditatis mutatur*, il poursuit: *et hoc est etiam quod Philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid*. Dans la traduction de Franz Leo BEERETZ: « Et celle-ci est également ce que le philosophe appelle fréquemment ce par quoi était l'être, c'est-à-dire que l'être est ce par quoi quelque chose a de la quiddité » (Stuttgart, 1979, p. 7).

26 Dans le passage ici discuté du premier livre de la *Métaphysique* d'Aristote sur la substance, il n'y a pas pratiquement pas de phrase dont l'interprétation fasse l'unanimité parmi les commentateurs. Le concept central de *tò tí en éinai*

courte, *tò tí én héinai*, cette caractérisation n'est pas par hasard une question ouverte et non une affirmation déterminée. Elle se rapporte à ce qu'il nomme *protè ousía*, la première essence, et la désigne avec *éinai* comme quelque chose qui maintient son passé (le én) dans l'actualité d'une mise en question. C'est pourquoi Thomas la détermine comme *actus essendi*²⁷. C'est par conséquent l'être actif, arrivant, d'un étant singulier, visé comme *en tant que tel*, donc comme ce qui est dit de lui-même, *légetai kath' autó*. Cela implique l'exigence que l'étant lui-même, en soi, sans subordination à l'universalité d'un genre, sans propriété et sans détermination supplémentaire, soit évoqué sans être nommé et sans perdre sa singularité dans sa nomination.

L'être-tel de la surface ne consiste manifestement pas en ce qu'elle est une surface blanche vu qu'il y a d'autres surfaces blanches. Son être-tel ne peut pourtant pas non plus être dénommé comme étant-surface, car son être (entendu au sens verbal) ne serait pas dénommé comme un étant et cet étant comme un être-étant et, donc, il serait séparé de son propre advenir et ne serait plus saisi comme advenir de l'être-surface. Aristote utilise le tabou constamment réitéré de la double prédication tautologique pour réfuter cet échec à saisir l'être-tel : « cette énonciation [...] est, pour chaque chose, énonciation de son être-tel dans lequel cet être-tel est énoncé sans y être lui-même contenu. » (*Métaphysique*, VII, 4, 1029b 20-21). Si l'être de la surface – ou du Bien, de l'Un, de l'Être – était contenu dans l'énonciation de l'être, alors ce ne serait précisément pas l'être de cette surface – ou du Bien, de l'Un, de l'Être –, mais, séparé de cet être, un autre être que celui qui doit être énoncé ; et cet autre être serait à son tour le thème d'autres énonciations possibles parmi lesquelles aucune ne pourrait énoncer l'être-tel de la

passer pour certains d'entre eux pour « l'expression la plus obscure pour ne pas dire la plus grotesque de la conceptualité aristotélicienne » (H. SCHMITZ, *Aristoteles. Kommentar zum 7. Buch der Metaphysik*, Bonn, 1985, p. 13). En plus des explications qui sont apportées par les contributions recueillies dans *Metaphysik. Die Substanzbücher* (éd. Christof Rapp, Berlin, 1996), voir en particulier l'étude subtile de Friedrich BASSENGE, « *Das tò hení einai [...] und das tò tí én einai bei Aristoteles* », in : *Philologus*, n° 104 (1960), p. 14-47, p. 201-222, tout comme l'article « *to ti én einai* » de Jean-François COURTINE et Albert RIJSBARON dans *Vocabulaire européen des philosophies* (éd. Barbara Cassin, Paris, 2004 ; p. 1298-1304). L'interprétation dont les grands traits sont esquissés ici n'est redevable à aucun de ces commentaires.

27 Cf. le commentaire de Horst SEIDL in : *Aristoteles' Metaphysik*, vol. 1, p. 387.

chose visée. La conséquence de cette régression ontologique à l'infini qu'Aristote caractérise comme *apeiron* (1032a3) serait la scission de l'être et de l'étant et, par conséquent, la perte tout autant de l'être que de l'étant au profit d'un autre indéterminé. La dissociation de *ce qui* est par rapport à ce qu'il *est*, c'est-à-dire la division entre l'étant et son être: *tò ónti kai tò ón [eínai]* (1031b 1), devrait rendre insaisissables l'être-tel et l'*ousía* de la chose singulière. Cette disparité ontologique ne peut pas être supprimée par des harmonisations onomatistiques, car l'attribution d'un nom à chaque fois particulier à un être à chaque fois particulier reviendrait précisément à dédoubler cet être par le nom de cet être avec pour conséquence de ne pas nommer cet être-*tel* particulier par une dénomination particulière (1031b 28-1032a 3). Comme les noms au sens où Aristote les entend ne peuvent dire que ce qui est commun à des choses homogènes (1040a 10 *sq.*), ils ne peuvent que manquer l'être-tel de la chose particulière qui est visée. Si la formule qui interroge l'être-tel, «qu'était-ce pour être à chaque fois comme tel?», doit maintenir la continuité par une parenthèse temporelle entre ce qui était et ce qui *est*, alors ce maintien peut bien être introduit par des noms, des concepts constitués de noms et des définitions opérant avec des noms qui énoncent en effet ce qu'il y a de commun entre l'être au prétérit et au présent. Mais, comme les noms communs ne peuvent qu'impliquer en même temps une plus grande généralité que celle de la chose singulière dans sa durée particulière, l'être-tel de cette chose singulière ne peut être énoncé ni par des noms, ni par des concepts, ni par des définitions. Cette exigence, pour l'énonciation, de maintenir la continuité avec soi-même de la chose à chaque fois singulière sans la dupliquer pour autant, Aristote en tire la conséquence en soutenant qu'il ne peut pas y avoir de définition et de preuve des choses singulières (1040a 2-3) et il en conclut que la généralité énoncée n'est en rien substance: *ton kathólou legoménon oudèn ousía* (1041a 4).

Comme ni le général, ni le particulier ne sont capables de correspondre à l'être-tel, l'être-tel ne peut apparaître que comme leur intermédiaire différentiel qu'Aristote caractérise comme *eidos*, c'est-à-dire comme figure, forme, aspect: «j'appelle *eidos* l'être-tel et l'essence première d'une chose (dans sa singularité et son unité)» (*eidos de légo tò tí en einai ekástou kai tèn próten ousían*: 1032b 1-2). Cicéron ayant traduit le terme grec d'*eidos* par *species* au sens d'aspect et de forme, cet usage a prévalu dans la terminologie médiévale puis moderne: à la suite

de quoi, l'être-tel de la chose singulière n'est pris en considération que comme espèce ou variété d'un genre et le singulier ne se distingue du général que par sa différence *spécifique*. Il en résulte la difficulté suivante: malgré la définition aristotélicienne, l'*ousia* du singulier lui-même n'est pas énoncée en son être-tel, mais bien plutôt elle est simplement énoncée de manière plus précise et correcte en son *eidos* qu'en son *genos*. Aristote l'explique bien plus clairement dans les *Catégories* que dans la *Métaphysique*: «l'espèce est plus essence que le genre» (*Catégories*, 5, 2b 22). Plus essence et, par là, plus forme déterminée et effectivité (voir *Métaphysique*, IX 8, 1050b 2), mais pas pour autant celle-ci, ni le singulier dans son unicité. En bref, l'être-tel au sens de l'*eidos* ne désigne pas pour Aristote l'étant singulier en son être. Il faudrait déduire à l'inverse que celui-ci n'est pas ce qu'il était et n'entretient aucun rapport de continuité à ce qu'il a été, mais qu'il advient toujours à nouveau et jamais selon un paradigme donné par avance. La question *tí hén einai*, «qu'était-ce pour être à chaque fois comme tel?», reste sans réponse capable de généralité et sans réponse capable de singularité. Aristote a fourni ainsi une définition de l'événement singulier de l'être, mais qui ne peut être appliquée que d'une manière aporétique à cause de l'assimilation dogmatique de l'individu à l'*eidos*. Tous ses arguments le montrent clairement: ce qu'il faut nécessairement dire comme être singulier, et ce au début de l'ontologie pour que l'ontologie puisse valoir *comme* ontologie et donc *comme* philosophie, cela ne peut tout simplement jamais être dit comme il le faudrait pour que ce qui est dit corresponde à l'être-tel du singulier. Du singulier, on ne peut dire que le non-singulier, et ce sur le mode d'une *réécriture* sans original qui, pour sa part, ne peut être l'original d'une seconde *réécriture*. L'issue ambiguë que le philosophe emprunte mène du *légetai kath' autó* à l'analogie, donc à une manière de parler qui se tient seulement «à côté», «à proximité», et pourtant aussi dans une distance irréductible au dire de l'être-tel du singulier. L'être-tel, il faut le concéder, ne se laisse pas dire comme tel, et se laisse encore moins définir, à moins d'être manqué dans son être-tel et montré dans ce manquement. L'être-tel est, en bref, seulement lui-même dans son autrement-qu'être-tel, ou comme être-tel-avec-un-autre. L'être-avec ne peut être énoncé comme être-avec *en soi* ou comme ce qui peut être nommé «être-avec», parce que la pluralité des êtres singuliers reste impossible à exprimer si ce n'est par analogie: l'être-avec est désinstallé, surnommé, il mute et n'est susceptible d'une adresse que dans le silence.

Être singulier pluriel choisit une autre explication pour cet être-tel en s'appuyant sur l'interprétation d'Agamben dans *La communauté qui vient*:

«La pensée qui saisit l'être en tant qu'être rétrograde vers l'étant sans lui ajouter une détermination supplémentaire [...]: en le saisissant dans son être-tel, dans le pur milieu de son *en tant que*, elle saisit la parfaite non-latence, la pure extériorité. Elle ne dit plus quelque chose comme "quelque chose", mais amène à la parole cet *en tant que* lui-même»²⁸.

Être singulier pluriel se met dans le fil de cette interprétation bien qu'elle soit à peine compatible avec le questionnement d'Aristote et les thèses que l'on trouve dans d'autres parties d'*Être singulier pluriel*. L'ouvrage parle sans prise de distance, en s'inspirant de Mallarmé, de «la présence *comme telle* de chaque fleur en chaque bouquet», pour en tirer la conséquence suivante:

«Toute parole amène à la parole cet "en tant que lui-même", c'est-à-dire l'exposition et la disposition mutuelle des singularités du monde [...]. Le langage est l'élément de l'avec *comme tel*: l'espace de sa déclaration – et celle-ci, à son tour comme telle, revient à tous et à personne, revient au monde et à sa co-existence»²⁹.

Pourtant, s'il y a bien une «disposition mutuelle des singularités» (comme telles), il n'y a pas de singularités sans que leur mutualité ne les généralise, ne les désinstalle, ne les désingularise et ne les conduise au silence. La *mutualité* fait immédiatement de la *mutation* un *mutisme*. Le mutisme des singuliers, de l'être-tel dans sa pluralité, ne peut être amené à la parole, car il n'appartient à la parole que dans la mesure où il ne peut lui appartenir.

La *mutualité*, si elle *est* dans un strict sens ontologique «comme telle», si elle peut être nommée *telle*, introduit une mutation qui interdit peut-être même de parler du *langage* sans se taire sur elle et à son propos. La tournure «amener au langage» qu'*Être singulier pluriel* utilise avec Agamben à la suite d'*Acheminement vers la parole* de Heidegger ne stipule pas que quelque chose (quoi que ce soit et avant tout le singulier), se retrouve *dans* le langage ou débouche comme tel *en* lui, mais seulement

28 J.-L. NANCY, *Être singulier pluriel*, p. 112.

29 *Ibidem*.

qu'il est amené *vers* lui. Cet acheminement au langage ne peut pas être lui-même d'un bout à l'autre langagier. Il peut encore moins être le processus intégral ou la circulation tournante d'une communication pleine de langage et de signification : il peut encore moins amener *lui-même* comme tel à la parole, sans avoir toujours déjà sombré en lui, dans son élément, dans son mutisme et, de cette manière, sans *ne pas* être. Le langage ne parle pas autrement qu'en s'accompagnant de son silence structurel, donc de son mutisme : un langage, qui est d'abord à dire, un chemin qui est d'abord à frayer, une mutation qui se meut à la fois dans et contre le sens de ses *Muta* (« choses tuées ») et de ses mutismes. Même le *katá* du légetai *kath' autó* indique un « envers... à » de la chose au langage et un « vers... jusqu'à » du langage à la chose, qui n'atteint jamais son but dans un simple « tel » ou « comme tel ». Heidegger note ainsi dans *Contributions à la philosophie (de l'avenance)* : « L'essence de la logique est donc la sigétique », ou encore, « l'amuissement a des lois plus hautes que toute logique ».

Cet « amuissement » dont parle Heidegger ne se trouve pas dans *Être singulier pluriel* mais plus tard dans *À l'écoute*. On le rencontre, il ne pourrait en être autrement, comme rencontre du langage avec soi : langage qu'elle n'est pas, vers lequel elle ne tend pas et qu'elle ne signifie pas. Comme déjà *Vox clamans in deserto*, *À l'écoute* analyse les conditions préalables de tout langage possible, donc qui puisse être compris comme événement au sens intentionnel et phénoménologique. L'attention dans les deux textes est dirigée vers la simple profération – le ton, la résonance, la voix – et par là vers l'expérience du sens, entendu d'abord comme sens sensible, *aisthesis*, affecté par la *phasis* et le *kléos*, et non par la *noesis* qui prendra sa source en lui. La question qui en ressort ne concerne ni la sémantique, ni la couche sémiotique du langage, en laquelle les significations, la structure des prédications et le contenu de la communication trouvent leur genèse, mais la genèse qui précède cette genèse : la genèse de l'*aisthesis* comme sens précédant tout sens noético-noématique, ou la genèse comme auto-genèse du *logos*. L'argument est préparé par un résumé schématique de l'analyse qu'avait proposé Granel du texte de Husserl, *La phénoménologie de la conscience intime du temps*. Il s'énonce ainsi : dans le *présent vivant* saisi d'après Husserl en écoutant une mélodie, l'unification du flux temporel et de ses moments différentiels « passé » et « futur » est constituée par des actes de rétention et de protention de la conscience. Mais cette unité même, le *présent*

vivant de l'intentionnalité, ne peut être constitué que par une différence intime, de soi-à-soi, s'il doit pouvoir se déployer en rétentions et en protentions. Cette différence à soi est « oubliée » chez Husserl et cet oubli implique que le *présent vivant* soit déjà lui-même le résultat d'une présentification. Dans la terminologie de Heidegger, *das Anwesende* doit être le don *des Anwesens*; dans la terminologie de *À l'écoute*, le *présent* est le don de *la présence*. Si l'expérience du temps de l'écoute n'est pas d'abord l'expérience de l'unité des différentes dimensions du temps, mais l'expérience de leur différence, alors l'attention doit se tourner vers ce dont l'intentionnalité phénoménologique se détourne: « le "retrait" originel de chaque trait, unité et diversité, qui ne s'offre pas comme tel mais plonge au contraire dans ce que Granel nomme "le Tacite" ou "la différence silencieuse qui fructifie en tout perçu" »³⁰.

Cette révocation du *comme tel* – donc aussi du *comme tel* de la première substance – dans « le Tacite », dans le calme et le silence de la différence, indique une faiblesse principielle qui ne concerne pas seulement la *prima philosophia* classique mais aussi la plus récente, la phénoménologie, et ses concepts d'intention, de rétention et de protention: une faiblesse n'exige pas moins que « la remontée outre-phénoménologique – c'est-à-dire ontologique, toujours au sens où l'être y diffère continûment de tout être-ici-et-maintenant [et] ne cesse de différer cette différence elle-même »³¹. Ce qui se nommait précédemment *differentia differentiae* conduit donc certes dans le silence d'une ultra- ou d'une outre-phénoménologie, mais qui est censée rester un retour *ontologique*. Si pourtant la surdité de la phénoménologie trahit « une anesthésie ou une apathie philosophique » ou « une anesthésie philosophante »³², c'est uniquement parce que le sens même, *aisthesis*, est comme sens différent de lui-même, « outre-sens ou sens qui passe outre la signification »³³. Dès lors, celui-ci n'exige pas seulement une *remontée outre-phénoménologique* et *outre-philosophique*, mais également une *remontée* outre-ontologique qui ferait retour devant le *tò ón* et son *logos*: retour donc à une écoute du silence, de l'amuissement et du mutisme, à

30 J.-L. NANCY, *À l'écoute*, p. 41.

31 *Idem*, p. 43.

32 *Idem*, p. 59, p. 60.

33 *Idem*, p. 59.

une écoute de ce qui ne se laisse pas entendre *comme tel*, mais sans lequel on ne pouvait aussi jamais écouter quoi que ce soit.

À l'écoute reste concentré sur la *résonance* comme *archi-sonorité* et comme «transcendental non sensible de la sonorité signifiante» et l'analyse de la résonance se tourne en définitive vers la signification comme «renvoi du son à soi en soi», donc vers le «cercle typiquement métaphysique» dont les protagonistes explicites sont Schelling et Hegel. Mais chaque «renvoi du son à soi en soi» est expérimenté, dans le même texte, non dans l'intentionnalité d'un «à soi en soi», mais dans l'exposition et «l'ouverture d'un corps» à d'autres corps, donc à autre chose qu'à des résonances sensibles³⁴. Il est certes question ici de «résonances mutuelles» (celle des «Correspondances» de Baudelaire), mais aussi d'un «au-delà de l'accord ou de l'harmonie»: cet au-delà dépassant ce qui, selon Heidegger, détermine la structure fondamentale de la relation philosophique authentique, il est au-delà du *philein*, du *legein* et de l'*homologeïn*. Si cet au-delà des *résonances*, *correspondances*, *accord*, *harmonie* est limité à un au-delà du seul sens signifiant, et si l'*archi-écriture* de Derrida est interprétée comme «une voix qui résonne»³⁵, alors on n'est pas loin de penser que l'écart propre à la différence outre-sensible est si rétréci, qu'elle n'est plus «différence silencieuse»: le «Tacite», rappelé dans le même texte avec Granel, est «oublié».

À l'écoute ne touche pas seulement au «tacite» et au silence, qui peuvent tous les deux s'accorder avec des actes intentionnels. Il est aussi question du mutisme structurel, non-intentionnel, même si ce n'est que sur ses bords, dans une note de bas de page et dans un préambule qui porte pour titre *Interlude: musique mutique*. Dans ce préambule il est écrit, sans autre commentaire: «Mutisme, motus, *amuir*, *amuïssement*: celui du *t* à la fin du mot "mot"»³⁶. Ce *t* à la fin du mot ne s'entend pas. Il n'a pas de voix, ne résonne pas, ne vibre pas, reste sans écho. Il n'a aucune chance de retentir en accord avec lui-même, ni à retardement, ni comme son harmonique, même atonal ou disharmonique. Le *t* muet peut bien avoir sa fonction dans le corps résonnant de la langue française, celle que les linguistes appellent *signe zéro*, mais dans ce cas c'est une marque qui fonctionne comme différence infra-sensible ou

34 *Idem*, p. 55-57.

35 *Idem*, p. 69.

36 *Idem*, p. 47.

bien outre-sensible, qui n'est pas un son et ne peut en suggérer un. Sans une telle différence aphone, il n'y a pas de langage articulé, pas de musique, ni même de bruit, pas de silence significatif parce que voulu ou susceptible d'être voulu, et qui aurait sa propre résonance. Un tel silence – sans sens sensible ni intelligible – structure chaque dire, mais aussi chaque pensée, chaque tentative de *philein*, *legein*, *homologeïn*, qu'elle appartienne au champ de la proto-ontologie d'Héraclite ou de la *prima philosophia*. Sans ce qui ne se laisse pas entendre, et qui donc n'est pas un étant, il n'y aurait rien – et aucun rien – qui pût donner la moindre impulsion à penser ou à agir et encore moins à être.

De tels silences sont constitutifs et destitutifs pour le langage. Mais l'histoire et le monde ne sont pas démentis parce que l'attention s'éloigne d'eux et se tourne vers leur nomination, comme il arrive dans une note de bas de page du même texte. Il y est écrit en deux questions aussi importantes qu'ambiguës :

« Et comment ne pas ajouter que le mot “mot” lui-même vient de *mutum*, qui désigne un son privé de sens, le *murmure* émis en répétant la syllabe *mu*? [...] Si la différence silencieuse se retire au sein de la musique, le son privé de sens ne se retire-t-il pas au sein (mais non *du* sein) de la parole censée vouloir dire? »³⁷

Même si les philologues auraient raison quand ils dérivent le mot « mot » de *mutum* et *mu*, ils dérivent un son d'un autre son et ne le dérivent pas de l'ana- ou a-phénomène du mutisme. Ils ne peuvent donc justifier qu'ils parlent d'un *son privé de sens*, bien que la nécessité structurelle de quelque chose de non-sensible et de non-sensé interdise de parler de privation. La *différence silencieuse* ne peut se mettre en parallèle avec un *son privé de sens*, car chaque *différence* doit provenir de ce son, susceptible de prendre sens.

Or la question de Nancy portant sur le sens et encore plus sur le jeu qui s'instaure entre *sens*, *son*, *sensé*, *au sein* et *du sein*, en particulier lié à l'*oultre* de l'*oultre-sens* ou au *sens qui passe outre la signification*, ce qui « en jeu » dans *À l'écoute* s'en trouve indiqué. Cet *oultre* en effet, qui dans ce texte – peut-être consciemment, intentionnellement – est utilisé avec une insistance et une intensité inhabituelles, est un mot qui prend sens dans et à travers son contexte particulier. Dégagé de ce contexte, *oultre*

37 *Idem*, p. 43.

est le dérivé absolument homophone de deux ou peut-être même quatre mots latins, qui selon toute apparence sont à peine reliés entre eux, ne sont pas des « homologues » : *ultra* ou *uter* (sac de peau de bouc), qui pour sa part entretient le plus étroit contact avec *uterus* (*gastér* en grec), notamment avec *uterus maternus*, et d'une manière métonymique, avec *sein* ; ou encore *uter* au sens de « l'un parmi deux », rejoignant *aut* (ou) et *alter*, l'autre. Sans aller plus loin ici dans les intrications des différentes connotations et résonances de ce mot dans *À l'écoute* (ni plus loin dans les raisons qui font que ce titre devrait peut-être être réécrit pour devenir *À l'écouter*), on doit souligner que *l'outré-sens ou sens qui passe outre (le sens)*, lequel exige une « remontée outre-phénoménologique et outre-philosophique », mène dans ce texte à l'hypothèse d'une « constitution matricielle de la résonance », d'une « constitution résonante de la matrice »³⁸, plus loin à une auscultation du « ventre d'une mère »³⁹ et plus loin encore d'un « ventre qui s'écoute »⁴⁰. Car : « qu'est-ce que le ventre d'une femme enceinte, sinon l'espace ou l'autre où vient à résonner un nouvel instrument, un nouvel organon [...]. Mais, [...] plus matriciellement, c'est toujours dans le ventre que nous [...] finissons par ou commençons à écouter. » Et finalement : « L'oreille ouvre sur la caverne sonore que nous devenons alors »⁴¹.

L'oreille ouvre, elle est une ouverture, l'ouverture – transitive, *outré-passante* – d'une autre ouverture, celle du *ventre* ou de l'*antre* d'un autre ou d'une autre, et c'est seulement comme une telle ouverture qu'elle est le commencement possible d'un *nous*, qui peut pour sa part s'ouvrir à nouveau comme une oreille. Une oreille entend ce qu'entendent d'autres oreilles. Mais – et cela demeure non-dit – l'écoute de cette oreille ne peut pas s'entendre *elle-même*, l'oreille n'est pas l'organe d'une auto-affectation immédiate : dans toutes les relations que l'on peut expérimenter ou penser, elle est toujours l'organe d'une relation à l'autre. La correspondance d'oreille à oreille, également celle entre oreille, *ventre* ou *antre*, *outré*, *caverne*, *sein*, la résonance vibrante d'un timbre, finalement la correspondance phonétique entre l'« or » de l'oreille, du sonore et de l'alors (« L'oreille ouvre sur la caverne sonore que nous devenons alors »)

38 *Idem*, p. 72.

39 *Idem*, p. 79.

40 *Idem*, p. 82.

41 *Idem*, p. 72-73.

mènent à l'idée, infiniment suggestive, que l'oreille s'affecte elle-même et que l'utérus se féconde par génération spontanée, ou se régénère. Elle suggère aussi la possibilité d'identifier au niveau des principes l'un et l'autre, le père, la mère, l'enfant dans une vraie fusion familiale. Cette fusion dans le « cercle métaphysique » d'une *eukyklos sphaïra* ne connaît pas d'autre, pas de quatrième terme, et surtout ne connaît pas d'*oultre-sens*, qui ne serait pas seulement un silence intentionnel, mais un mutisme structurel.

Cependant, pour qu'une *caverne* puisse devenir une *caverne sonore* et un *ventre qui s'écoute*, elle doit d'abord être *cave*, *creuse*, grotte sans sonorité. Elle doit être vide et ne peut être une matrice. Cela ne signifie pas que ce *cave* devrait déjà être donné « de lui-même » *avant* tout ton et avant tout *avec*, mais il faut bien qu'il le soit avec celui-ci, avec ce sans-avec. Il faut que l'*oultre-sens* soit l'*oultre* de tout *oultre* – au sens d'*uter* et d'*uterus*, ses homophones. Il faut que la *remontée outre-philosophique* devienne une remontée outre-matricielle, outre-résonante, outre-nous. Puisque *nous* veut dire : être-avec, il faut abandonner l'anagrammatique *cave de l'avec* avec son être, pour pouvoir penser un outre-être, un outre de l'être plus qu'un être de l'oultre – un outre, en plus, sans génitif et sans génération. *Outrance* et *outrance* : rien d'autre que le mouvement de l'être dans sa *différance*, rien d'autre que le *Mutum* – ne serait-ce aussi que le minuscule *t* à la fin du mot *mot*, un autre mot pour *logos*. *N'outrance* – ou *n'oustrance* : ainsi pourrait s'écrire, dans le style de *Finnegans Wake*, le mouvement de l'être-avec et de l'être-nous au-delà de l'avec, du nous et de l'être : écrire en séparant de sorte que le non-écrit et le non-entendu puissent être lus, l'intervalle, les marques diacritiques, les *Muta*. Car même le *nous* français ne se prononce qu'avec un *s* silencieux.

Ce *Mutum* doit, comme on dit, être motivé, mais motivé seulement par le langage, qui se nomme lui-même en lui-même, et qui pourtant fait l'ellipse de lui-même dans ce qu'il nomme et même déjà dans l'acte de nommer. Ces mutismes doivent pouvoir accompagner, scander, traverser tout bruit, tout son, toute résonance audibles ou possibles ; mais ils ne se font pas entendre, ils ne sonnent et ne résonnent pas eux-mêmes et jamais qu'avec eux-mêmes. C'est pourquoi la consonantique des *Muta* est d'une autre sorte que la contiguïté métonymique – ou métérnymique : elle est, d'une manière irréductible infra-contingente, comme ce que l'on appelle mort ou néant. *Muta* n'appartiennent pas à l'ordre

du phénoménal, mais au dés-ordre de l'aphanisis⁴², aphonisis, asemiose ou asomiose : elles sont, même si elles ne le restent pas toujours, *inouïes*⁴³.

L'urgence de penser un *outré-être* et un *outré-être-avec* telle qu'elle se profile dans *À l'écoute* mais aussi dans des travaux antérieurs ou postérieurs de Jean-Luc Nancy, découle forcément de la pensée que l'être-avec est être-avec-des-autres, qu'il ne peut être-avec de tels autres que si ces autres sont incommensurables et ne partagent pas le même avec, pas la même entente et pas le même sens de l'« avec » que les autres. Dans la mesure où il est avec-des-autres-avec, l'être-avec doit donc être structuré de telle sorte qu'il soit toujours aussi avec-autre-chose-*qu'*avec et *a limine* avec-sans-avec. Néanmoins, la formule « avec-sans-avec » concède encore trop de force constitutive à l'être-avec en ne laissant apparaître le sans-avec que comme modification négative de sa co-existence. C'est que le sans doit nécessairement être compris dans un sens qui ne marque pas seulement la privation d'un être-avec supposé primaire, mais qui soit, à

42 Le concept d'*aphanisis* a été proposé par Ernest Jones pour préciser le concept freudien de castration et réutilisé par Lacan. Il est ici employé, comme on le voit, dans un sens élargi.

43 Cet *inouï*, l'*inauditus*, l'inaudible, jamais-entendu, *hors du commun*, joue dans *La Communauté désœuvrée* de Nancy un double rôle bien particulier. D'une part, cela caractérise l'« exigence de la communauté » dont il est dit « qu'elle nous est encore inouïe, qu'elle nous reste à découvrir et à penser » et même que la promesse de l'œuvre communautaire manque déjà « le « sens » inouï de la « communauté » » et, par suite, que « rien n'est encore dit, nous devons nous exposer à l'inouï de la communauté ». D'une part, cet *inouï* caractérise la structure fondamentale de toute société, c'est-à-dire son caractère linguistique et même social, selon un modèle qui ne peut taire son origine dans la conception hégélienne de l'extériorisation immédiate. Car, c'est l'argument, tout discours *expose* (manifestement au sens d'une extériorisation) le *dedans* au *dehors*, sans lequel dehors il n'y aurait pas de dedans. La parole n'est donc pas un moyen de partager, mais ce partage et la communauté de ce partage. D'après cet argument, la communauté ne peut jamais être manquée, elle ne peut pas être une promesse vide, puisqu'elle advient toujours déjà en tant qu'« exposition » (au sens d'extériorisation) « jusqu'au silence » et, à vrai dire, comme le précise une parenthèse : « (pareille à ce mode du chant des Eskimos Inuits, qui font résonner leurs cris dans la bouche ouverte d'un partenaire) ». *Inouï* ou *Inuits*, ce n'est pas ici la question, car ils doivent être le même et pourtant incompatibles. *La Communauté désœuvrée*, Paris, 1990, p. 59-60, p. 68, p. 77. La tension entre les arguments hégéliens et heideggériens traverse presque tout le cours des travaux de Nancy.

partir de l'altérité non-programmable de l'avec-*autre*-avec, comme un *sans autre que* privatif ou affirmatif: il faut le laisser ouvert comme sans *autre*, *autre-que*-sans et, de ce fait, comme incapable de détermination; comme un sans qui n'opère pas *comme* sans et ne peut être compris ni au sens d'un comme apophantique, ni au sens d'un comme herméneutique, et encore moins au sens d'un comme si, pour pouvoir lui *correspondre*. Il faut partir de cette *correspondance* du *sans*, de ce sans-sans-sans, afin de faire l'expérience du sens de l'être-avec: nous ne sommes pas nous, mais bien plutôt exposés au sans-nous en son être-sans, livrés au sans-être-avec et, de ce fait, complices d'un non-ensemble non-délimitable et complices à partir de lui. Ce n'est donc pas à partir de l'avec qu'il faut penser le sans-avec comme privation pesante bien que passagère: au contraire, c'est à partir du sans-avec qu'il faut encore et toujours penser tout avec ainsi que ses paramètres ontologiques. *Ce* tournant qui porte non sur l'être de la communauté, mais sur son absence, reste depuis longtemps déjà à venir.

Il y a eu récemment quelques avancées dans cette autre direction, par exemple dans *Monsieur Teste* de Valéry: «Ce sont des savants, des amants, des vieillards, des désabusés et des prêtres; tous les *absents* possibles, et de tous les genres. On dirait qu'ils recherchent leurs éloignements mutuels. Ils doivent aimer de se voir sans se connaître, et leurs amertumes séparées sont accoutumées à se rencontrer⁴⁴». Dans *Sein und Zeit* (1927), Heidegger déclare: «Comme possibilité *absolue*, la mort isole uniquement afin, comme possibilité *indépassable*, de faire comprendre le pouvoir-être des autres à l'être-là comme être-avec⁴⁵». Le commentaire exhaustif qu'exigeraient ces deux citations est ici remplacé par un troisième passage qui est tiré de l'esquisse de postface que Georges Bataille a rédigée en 1953 en vue d'une réédition de *L'Expérience intérieure*: «insister sur l'idée de communauté négative: la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté⁴⁶». Ces trois passages notent une aporie insoluble. Ils parlent d'un avec du sans-avec, d'un être-avec de ceux qui ne peuvent s'accorder un tel être-avec, d'«éloignements mutuels» qui ne sont pas des déficits, mais les données imprévisibles de

44 P. VALÉRY, *Œuvres*, t. II, p. 35. (C'est Valéry qui souligne *absents* dans «tous les *absents* possibles».)

45 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 264. (souligné par WH)

46 G. BATAILLE, *Œuvres complètes*, t. V, *La Somme athéologique*, p. 483.

tous les rapports « linguistiques » et « sociaux ». Le chemin, le chemin sans chemin qu'ils ont frayé, leur diaporie, ne va pas dans la même direction que celui emprunté par la philosophie depuis Aristote. Ce chemin ne peut être dit « retourner en arrière » que dans le sens où cette direction est la seule à initier le mouvement qui est seul en mesure de tracer un chemin.

Réécriture de la tradition ontologique: elle ne le deviendra que là où elle procède comme écriture *en arrière*, effacement de l'écriture, *cor*-écriture ou, pour reprendre le terme très expressif de Nancy, comme *exécriture*. Dès qu'une parole est énoncée, elle est exposée à sa *cor*-responance; dès qu'elle est pensée, elle est également *co*-pensée. Mais les deux mouvements ne s'effectuent pas nécessairement de manière complémentaire. Ce qui peut être compris comme mouvement contraire, inversion ou négation, n'est pas nécessairement en corrélation avec un mouvement ou une position préalable. L'éloignement, l'absoluité et la négativité dont parlent Valéry, Heidegger et Bataille, ne sont pas secondaires et ils ne sont pas négatifs sans être par là même déjà positifs. Ils pourraient être caractérisés comme ultra-négations ou infra-négations, car ils ne posent et ne nient pas, mais ouvrent le champ qui rend possibles positions et négations, qualifications et disqualifications, acceptations et refus. Ce qui est impliqué par l'incommensurabilité de l'être-avec dans la parole, dans la pensée et même dans l'élucidation de la pensée appelée philosophie, ce n'est pas la négation formelle du parler, du penser et du philosopher, mais quelque chose qui échappe aux classements généalogiques, étiologiques et plus généralement catégoriaux. « L'incommensurable *avec* » dont parle *Être singulier pluriel* est la fin de l'ontologie, sans en avoir été pour autant le but. C'est la fin de l'*anèr philosophos* tel qu'il est harmonieusement présenté par Heidegger. Cette autre incommensurabilité est peut-être le début d'une *outré-philosophie* qui ne parlerait pas un langage compact, univoque, clos sur lui-même, mais parlerait de nombreux langages non coordonnés entre eux. Ceux-ci s'ouvriraient encore à d'autres et à nul autre. Ce seraient des langages livrés au « peut-être » de leur correspondance réciproque comme de leur correspondance avec un langage qu'ils visent, mais qu'ils ne peuvent être.

Quelques phrases au début d'*Être singulier pluriel* parlent d'une telle relation, qui passe d'une relation à la non-relation, qui est l'errance du passage, sans terme relatif – donc libre d'elle-même, indépendante, inconditionnée –, d'un tel passage, d'une telle transcendance, pourtant

trans-sans-trans et donc impassible face à chaque évasion transcendantale ou transcendante. Celles-ci interrogent une « pensée impossible, pensée qui ne se retient pas dans la circulation qu'elle pense, pensée du sens à même le sens ». Puis viennent des parenthèses : « (Comme, à l'instant où j'écris, un chat blanc et roux traverse le jardin, emportant ma pensée avec la sienne, d'un glissement moqueur.) »⁴⁷ Ce chat entre parenthèses n'est pas un chat qui se soumet aux conditions de l'objectivité : c'est un chat de tout un chacun, qui est son être-personne et son être-rien, un chat du pas d'être, du sans-sens, un chat de la parole et du non-parler. Il ne tient pas et ne se tient pas, il glisse. Il marque, démarque et se moque en même temps, toujours, « au moment où j'écris ». « *Mund*, comme le dit *À l'écoute* en plusieurs langues, *mouth – mucken, mokken, mockery, moquer.* »⁴⁸ Le *t* de ce chat aussi est muet.

Du mutisme dans le langage et hors de lui, du « peut-être » d'un langage et d'autre chose encore, parle un poème de Paul Celan qui a été publié pour la première fois dans ses écrits posthumes. Il porte le titre MUTA. On ne peut le traduire en français, parce qu'il est déjà partiellement écrit en français. À la différence de *Seul*, qui ouvre ce poème, ce qui suit avec sa dernière lettre muette est au pluriel. Non seulement on ne peut le traduire, mais on ne peut pas non plus le prononcer entièrement. Ce premier *Seul* est, ainsi est-il écrit, *parlé à trois* et, donc, il n'est pas seulement adressé *par* les trois, mais *aux* trois : probablement à une femme, à son enfant et à celui qui parle lui-même, lesquels forment ensemble une triade familiale. Néanmoins, l'archer dont il est ensuite question, « tendu dans le peut-être d'une parole », est dirigé vers ce *peut-être* comme vers cette parole *une* comme quatrième instance qui pourrait aider les trois autres et donc celui qui parle à trouver une *parole* : une parole dont n'aurait pas disparu le *peut-être*, le *peut-être* dont ils pourraient être redevables de permettre au *Seul* singulier de muter en un *Seuls* pluriel à même son mutisme⁴⁹.

47 J.-L. NANCY, *op. cit.*, p. 22.

48 *Idem*, p. 48.

49 Le poème de Celan est publié dans Paul CELAN, *Die Gedichte aus dem Nachlass*, p. 63. Voir à ce propos ma contribution au recueil paru en hommage à Stéphane Mosès : « HÄM. Ein Gedicht Celans mit Motiven Benjamins », in : éd. Jens Mattern, Gabriel Motzkin, Shimon Sandbank, *Jüdisches Denken in einer Welt ohne Gott*, Festschrift für Stéphane Mosès, Berlin, 2000, p. 177-178 et, en particulier, *passim* le problème du *Muter*

MUTA

*Seul –: zu dreien gesprochen, stummes
Vibrato des Mitlauts.
Seuls.*

.....
*Ein Bogen, hinauf
Ins Vielleicht einer Sprache gespannt,
aus der ich, souviens-
t-en, – aus der ich
zu kommen
glaubte. Und
une corde (eine Saite, eine
Fiber) qui
répondrait.*

Bibliographie

Les références des œuvres de Jean-Luc Nancy figurent dans la bibliographie liminaire du présent volume.

BATAILLE Georges, *Œuvres complètes, V (La Somme Athéologique)*, Paris : Gallimard, 1973.

BENJAMIN Walter, *Gesammelte Schriften, II, 1*, Frankfurt : Suhrkamp, 1977.

CELAN Paul, *Die Gedichte aus dem Nachlass*, Frankfurt : Suhrkamp, 1997.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Die Phänomenologie des Geistes* [La Phénoménologie de l'Esprit], Hamburg : Hoffmeister, 1952.

HEIDEGGER Martin, *Holzwege* [Chemins qui ne mènent nulle part], Frankfurt : Klostermann, 1950.

HEIDEGGER Martin, *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen : Neske, 1956.

HEIDEGGER Martin, *Einführung in die Metaphysik* [Introduction à la métaphysique], Tübingen : Niemeyer, 1966.

compris en tout et en aucun sens. En outre, je me permets à propos du motif d'une relation sans *relata* de renvoyer à W. H., *Entferntes Verstehen*, par ex. p. 10, p. 24, etc. Concernant le complexe du Avec-sans-avec sur lequel je suis revenu par ailleurs de manière assez approfondie dans *Was zu sagen bleibt* (non publié), j'indique les réflexions perspicaces et importantes de Marcia Sá Cavalcante Schuback dans le volume qu'elle a édité sous le titre *Being With the Without* (Stockholm, 2013), ouvrage sur lequel Irving Goh a attiré amicalement mon attention pendant la rédaction du présent texte.

- HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit* [Être et temps], Tübingen : Niemeyer, 1986.
- HEIDEGGER Martin, *Gesammelte Werke* [Œuvres complètes], Frankfurt : Klostermann, 1989.
- LACAN Jacques, *Écrits*, Paris : Seuil, 1966.
- NANCY Jean-Luc, *Être singulier pluriel*, Paris : Galilée, 1996.
- NANCY Jean-Luc, *La Création du monde ou la mondialisation*, Paris : Galilée, 2002.
- NANCY Jean-Luc, *À l'écoute*, Paris : Galilée, 2002.
- SEIDL Horst, *Aristoteles' Metaphysik, I* [La Métaphysique d'Aristote], Hamburg : Meiner, 1989.
- VALÉRY Paul, *Œuvres II*, Paris : Gallimard, 1960.