

Rencontres, réponses à propos des lectures d'Olivier Peterschmitt et de Philippe Rohrbach

Jean-Luc Nancy



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/2368>

DOI : 10.4000/cps.2368

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2011

Pagination : 275-279

ISBN : 978-2-354100-40-7

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Jean-Luc Nancy, « Rencontres, réponses à propos des lectures d'Olivier Peterschmitt et de Philippe Rohrbach », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 30 | 2011, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 08 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/2368> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2368>



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions
4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Rencontres, réponses à propos des lectures d'Olivier Peterschmitt et de Philippe Rohrbach

Jean-Luc NANCY

La rencontre prévue ayant dû être annulée parce que j'étais malade, les exposés d'Olivier Peterschmitt et de Philippe Rohrbach n'ont pas trouvé l'occasion d'être prononcés et je ne les ai pas entendus. Ils ont bien voulu, par la suite, me les communiquer. Leur composition laisse percevoir qu'ils avaient bien été préparés pour être prononcés : de manière différente, chacun porte les marques d'un texte qui sera confié au mouvement de la parole et sans doute à certaines improvisations qui viendront le modaliser et le moduler. Si j'avais été dans la condition de l'écoute, mes réponses auraient pris elles aussi le tour, le ton de l'improvisation et auraient « répondu » au sens acoustique voire musical du terme autant qu'au sens logique et argumentatif. C'est d'ailleurs en cela que consiste l'intérêt d'une rencontre : dans la mise en jeu de l'imprévu, dans une certaine déposition de la maîtrise et de la surveillance du discours. Contrairement à ce que dit Platon de l'allure orpheline du discours écrit auquel son géniteur ne peut porter assistance, c'est ici la parole vive qui permet, voire qui demande un dessaisissement, un retrait d'assurance et de garantie.

On pensera que je contredis ainsi la lecture bien connue de Platon par Derrida. Je crois au contraire que Platon – comme tout autre – peut être lu de deux manières, pris à la lettre ou entendu dans sa voix, et que Derrida le sait et le marque d'ailleurs dans son commentaire. Mais il s'en suit aussi que ce à quoi on aboutit ainsi n'est pas l'opposition qu'on a figé naguère entre l'« écriture » et la « voix » l'une et l'autre comprises comme les réalités empiriques que ces mots désignent. Derrida ne s'est

pas évertué en vain à préciser l'usage qu'il voulait faire de ces termes, et dont sans doute il est possible de retrouver les indices à travers toute la philosophie là même où elle paraît se clore en « logocentrisme » (présence à soi d'une voix silencieuse de l'esprit). Ce qu'a désigné pour lui et plus largement pour toute l'époque où le mot « écriture » (avec d'autres tels que « texte », « signifiant ») est venu au devant de la scène la mise en cause du « logo- et phono- centrisme » n'était rien d'autre que la mise en cause de l'assurance d'un accomplissement du sens.

Il est exact que la supposition d'un tel accomplissement – du sens en tant que conclusion, téléologie ou satisfaction – a pris souvent la forme majeure d'une hypostase de la Voix et de sa supposée Présence. Non moins exact cependant que la présence de la voix la plus parlante, si on peut dire, a été comprise comme une présence éloignée, voire infiniment éloignée. Et que – Derrida le savait lui-même très bien – la voix pouvait aussi bien retentir d'un absentement infini de la conclusion d'un sens, cependant que le texte écrit pouvait se penser en tant que Livre total. Voilà pourquoi je me suis laissé entraîner par la circonstance de cet échange différé et détourné dans cette variation sur la voix et l'écrit. Je découvre cette raison au fil de cette variation improvisée, je ne l'ai pas préméditée, mais évidemment quelque chose s'est prémédité silencieusement en moi. Le détour reconduit à l'objet de la rencontre. En effet, la question – ou l'affaire, l'enjeu – du christianisme est pour moi la question de l'infini du sens. On a très souvent désigné l'infini comme le pivot du passage du monde antique au monde moderne ou prémoderne. Plus exactement, on peut parler du passage d'un monde qui connaît le fini et l'absence de finition un monde où le fini est par définition (si je peux le dire ainsi) en manque de l'infini. En d'autres termes, on est passé de l'indéfini ou de l'illimité – de ce qu'on peut aussi nommer l'infini potentiel – à l'infini actuel, à cet infini auquel la théorie des ensembles a donné un statut logico-mathématique mais auquel la théologie chrétienne (ici comme ailleurs dans le tressage entre hellénisme, judaïsme et Islam, car les questions de l'infini se sont élaborées sur une longue durée) avait ouvert la voie, si je peux dire.

On trouve par exemple chez Thomas d'Aquin une discussion de l'infinité de Dieu qui part encore du caractère présupposé imparfait de l'infini, selon toute la tradition antique (*apeiron*, sans limites, sans bornes, sans forme donc est un terme négatif et cette négation reste le statut grammatical du mot « infini ») et qui le déplace en séparant un

infini imparfait (de la matière) et un infini parfait (de la forme). La substance de Spinoza, la liberté de Kant, l'esprit de Hegel, le sens d'être de Heidegger sont autant – pour aller très vite – de variations ou de figures de cet infini. Ces figures pourtant ont chacune été accompagnées de leur ombre nihiliste: «substance» ou «nature» semblent vouées à ignorer l'histoire, la liberté est déclarée inconnaissable, l'esprit semble marcher sur la tête, le sens d'être se perd dans une complaisance incantatoire. Il me semble que chacune de ces ombres – et le bilan nihiliste global de notre culture, à tous égards – provient d'une difficulté extrême à exposer la raison à ou comme sa propre illimitation. Or le christianisme était – avait été, est... je ne sais comment dire – au sein de l'hellénisme et de Rome, c'est-à-dire au sein d'une «raison» méfiante et inquiète envers le «sans limite», se revendiquant comme raison de la limite, l'ouverture d'une illimitation positive. Dangereuse elle aussi, risquée, mais positive.

Olivier Peterschmitt parle avec finesse et perspicacité du rapport entre «foi de la raison» et «foi révélée». Il insiste pour maintenir leur extériorité, gage de leur fécondité mutuelle. Il me met ainsi en garde contre une absorption de l'une par l'autre. A l'inverse, Philippe Rohrbach salue le risque que je prends mais il marque que la confiance, à laquelle ce risque veut ouvrir (la *fides*) est par elle-même ce qui résiste à la pensée. Et il n'hésite pas à affirmer que cette résistance se trouve pour lui dans l'affirmation de la foi dans le Christ. Chacun se retrouve bien près de l'autre, mais l'un salue la foi religieuse du dehors (ou semble du moins faire ainsi), l'autre la confirme du dedans. La proximité entre les deux est bien en effet celle de l'autonomie d'une foi donnée à (et reçue de...) un «dehors» qui ne peut en effet se contenter d'une désignation abstraite et qui doit prendre figure et fonction de personne (?) à laquelle et de laquelle peut résonner la voix de la foi, de la confiance. Car il n'y a pas de confiance sans adresse, déclaration, acte de foi comme dit l'Église catholique.

Qu'il s'agisse d'un acte – et c'est bien, je crois, à une effectivité d'acte qu'ils me renvoient tous les deux sur un mode ou sur un autre – j'en tombe pleinement d'accord. Je pense qu'un tel acte est en fait l'acte même de la pensée dès lors qu'elle va jusqu'à l'extrémité de son exigence: le dehors, c'est-à-dire l'infini, c'est-à-dire la conjonction du parfait et du défait, du défaut pur. L'acte, c'est l'exposition à ce dehors. De manière exemplaire, Descartes est dans cet acte ou bien est cet acte même

lorsqu'il reconnaît que l'indéfini – ce à quoi je ne peux donner de terme – implique son propre dépassement en Infini, qui est « Dieu » ou cela/ celui en quoi (comme quoi/qui) l'indéfini se conçoit ou se comprend lui-même (dans toutes les valeurs de ces deux mots) alors que nous ne pouvons nous-mêmes que savoir ou entendre (*intelligere*) qu'il peut et qu'il doit en être ainsi, sans en effectuer la conception.

L'infini reste ainsi le nom d'un défaut, mais ce défaut est celui de la perfection même. La perfection du défaut, voilà ce que le christianisme me semble avoir fait surgir avec la kénose paulinienne et avec l'*interior intimo meo* augustinien. « Perfection » devrait être pris ici en un sens actif, opérant: le défaut comme tel est fait, rendu parfait. Si on me dit que la personne historique de Jésus de Nazareth est la présence à laquelle se rapporte l'acte qui reconnaît cette opération et qui ainsi, dans son acte même (de foi) se reconnaît conçu ou compris comme ouvert à et par l'infini (ce que j'ai essayé de nommer « l'adoration »), je réponds que cette figure a certes été produite par un besoin extraordinairement pressant de la pensée (de la culture, de la civilisation en un moment de son histoire) mais qu'elle ne peut à elle seule répondre à la nécessité profonde qui l'a fait naître (c'est bien le cas de le dire!).

Aussi indique-t-elle, cette figure – elle et la « foi » qui s'adresse à elle – le témoin d'une pression, d'une pulsion ou d'un appel plus enfoui, plus inouï qu'elle et que toute religion, un appel comme arraché à toute l'épaisseur de l'histoire humaine et en elle de l'histoire du monde, un appel – une voix – dont Bouddha est un autre témoin très singulièrement un peu contemporain et un peu isomorphe et qui n'est rien d'autre que l'appel de notre provenance même, de la provenance sans raison ou plus que raisonnable de l'existence. Or en même temps, aujourd'hui, de toutes parts l'illimité ou l'indéfini font valoir une extension qui ne met plus en perspective aucun exhaussement ou dépassement en infini: la valeur est l'équivalence générale, les fins sont des moyens qui renouvellent interminablement la visée d'autres fins, les droits de l'homme sont muets sur leur propre fin infinie. Et Jésus comme Bouddha ne peuvent plus – sinon de manière marginale – proposer de salut: au contraire ce terme est lourd de menaces opiacées (pour parler après Marx). L'Islam, pour sa part, ou bien le judaïsme, proposent deux versions d'un découplément entre l'infini et l'existence: deux manières de poser le premier pour ne plus s'inquiéter de lui et pour laisser l'existence vaquer à ses affaires, quitte à honorer une série de rituels. Le christianisme me semble avoir

porté – d'ailleurs avec les forces les plus vives de l'Islam et du judaïsme qu'on désigne comme « mystiques » – l'exigence, consubstantielle à l'histoire de toute la culture en tant qu'histoire de la technique, de la philosophie, de l'art (oui, tous ces mots au singulier car c'est bien d'un unique cours des choses que témoigne le cours actuel du monde), d'outrepasser les rituels. Car une fois l'infini entr'ouvert, les rituels ne sont plus que de pauvres efforts conjuratoires de sa menace et des rétractions devant son appel. Mais j'entends bien que l'acte de foi tel que le désignent chacun à sa manière Olivier Peterschmitt et Philippe Rohrbach n'est pas un rituel, ou bien outrepassa le rite depuis son propre site. Je l'entends, mais sans doute je ne le comprends pas. En tout cas je dois m'avouer incapable de ses gestes. Et je sais pourtant que c'est à un geste de pensée (non en pensée!) que j'invite en parlant de « décloison » et plus encore d' « adoration ».

Voilà : il me semble que nos voix ont circulé, se sont quelque peu répondu. Je vous remercie vivement tous les deux ainsi qu'Édouard Mehl qui a été l'instigateur de notre – malgré tout – rencontre.

Jean-Luc Nancy, le 22 juin 2011.