Sur *L'Adoration* de Jean-Luc Nancy

Philippe Rohrbach

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/2376>

DOI : 10.4000/cps.2376

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2011

Pagination : 263-274

ISBN : 978-2-354100-40-7

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Philippe Rohrbach, « Sur *L'Adoration* de Jean-Luc Nancy », *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/2376> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2376>

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/>

Sur *L'Adoration* de Jean-Luc Nancy

Philippe Robrbach

À Jean-Luc Nancy, un maître qui m'a donné la chiquenaude initiale
et dont la salutation m'a introduit à la pensée.

Une des clés pour la lecture de cet ouvrage se trouve à la page 23. Nous y lisons qu'il ne s'agit pas de thématiser l'adoration, c'est-à-dire aussi bien d'en faire la théorie, d'en construire un concept ou d'en proposer une analyse méthodique. Même si l'analyse méthodique n'est pas absente, loin s'en faut, du livre de Jean-Luc Nancy! Mais cette analyse ne fait que frayer un chemin, car l'adoration est un chemin, un chemin pour une pensée, une pensée dont l'adoration est précisément la pratique. Une pensée qui n'est ni une représentation plus ou moins adéquate, ni même un acte intellectuel, comme le jugement, ni peut-être encore plus originairement, l'acte par lequel la pensée se pense comme sujet de sa propre activité, c'est-à-dire la réflexion. Il ne s'agit donc ni de se représenter quelque chose qui aurait pour nom «l'adoration», ni de réfléchir sur ce que l'adoration signifie, il s'agit de méditer sur ce qui dans la pensée se fait, et ce qui se fait dans la pensée commence comme mouvement dans les corps.

L'adoration comme mouvement des corps

Elle n'est pas mouvement de corps, ou mouvement du corps, mais mouvement «des» corps, comme il est dit, toujours à la page 23, décidément séminale. En ce sens elle est le mouvement en tant qu'il expose les corps les uns aux autres, ou ce qui dans le mouvement donne lieu à cette exposition. Donc il ne s'agit pas d'un mouvement organique (comme on pourrait encore le comprendre chez Nietzsche),

encore moins d'un mouvement hyper-organique, mais d'un mouvement inter-organique, au sens où le jeu, et aussi le sérieux des corps, ouvrent sans préméditation, sans prédétermination, à ce qui par là ne peut être qu'infini. L'espace de cet «entre-corps» est bien éclairé à la page 43, où nous lisons que le «dehors traverse le corps» et que «c'est par là qu'il est corps : exposition d'une âme. Nos corps sont ainsi tout entiers à leur tour des ouvertures au monde, et le sont aussi les autres corps ouverts, ceux des animaux, des plantes. Ils savent tous saluer». Cette ouverture des corps n'est pas l'Ouvert de Rilke, dans la Huitième Élégie, où le poète parle du «pur espace devant nous, en quoi les fleurs sans fin éclosent» (trad. R. Munier), ce pur espace où tout est «*geheilt fur immer*», «*geheilt*» ayant ici à la fois la signification de la guérison et du salut. Le salut des corps, chez Jean-Luc Nancy, est un salut transi, un salut qui ne cesse d'ouvrir chaque corps à l'altérité, au passage. D'ailleurs c'est cela même le monde, dont cet entre-corps est le lieu et le non-lieu tout à la fois. En ce sens le motif chrétien (dans l'évangile de Jean, en particulier) de «l'être dans le monde sans être du monde» est repris par Jean-Luc Nancy sur le mode suivant : «C'est penser, sentir le monde selon son ouverture. C'est-à-dire d'abord selon une irréductibilité à tous les rapports définis par une mesure commune des forces et des valeurs. Mais penser une force et une valeur incommensurables, par conséquent aussi une forme infigurable» (p. 60).

L'adoration comme mouvement des corps est illustrée page 66 et nous permet de mieux comprendre ce rapport au monde qui procède en même temps de lui comme rapport du monde. Dans cette page Jean-Luc Nancy parle de ce signe qui survient, «selon lequel nous sommes signes les uns pour les autres, «nous», tous les étants du monde». Le monde, une fois de plus, comme lieu de l'adoration, comme ce dont l'adoration procède, loin de nous conduire hors de lui. Ce signe adressé entre les étants est ce par quoi le monde n'est pas simplement un milieu, fût-il pur et plein et inépuisable, comme l'Ouvert rilkéen, mais ne cesse de se renvoyer, de se congédier et de s'accueillir tour à tour, dans la contingence et la singularité des rencontres, que rien ne régit ou ne dispose. Il me semble que cette page est celle où apparaît le mieux ce monde de l'adoration comme mouvement des corps. «C'est un regard, un geste, un contact, une sonorité. C'est ce que l'animal, le végétal, le minéral se signifient les uns aux autres, le vivant le l'inanimé le parlant et le muet, le construit et le spontané, la machine et l'organe, un sexe et l'autre, une

jeunesse et une vieillesse, une langue et une autre, un sens et un autre, etc.». Entre tous ces étants «circule le renvoi polymorphe et profus du signe de la contingence: du se-toucher-ensemble de cette rencontre par laquelle il y a monde et existence dans le monde» (*ibid.*). C'est à partir de là, de ce mouvement adorant, que Jean-Luc Nancy pense le retrait, le sens comme ce qui se retire de l'être donné pour pouvoir en être dit, mais ce retrait ne signifie aucun ailleurs, il est l'adoration même des corps en tant qu'ils se renvoient infiniment leur présence ouverte.

Cette signifiance (qui n'est donc pas une signification) infinie est à penser à partir d'un infini qui ne se tient pas en lui-même par une propriété qu'il détiendrait à son compte, mais un infini qui s'excède lui-même comme tel. Dans tout le livre on peut déceler cette «leçon des ténèbres», si on veut, où peu à peu s'éteignent tous les appuis que nous avons coutume d'invoquer, soit pour nous opposer ou pour nous étayer, suivant que nous occuperions une position dans le champ d'une pensée qui se confondrait précisément avec la représentation, ou avec les actes par lesquels elle se pose. L'adoration nous conduit sur un autre chemin. Une pratique de la pensée, que Heidegger appellerait la «piété de la pensée». La ferveur d'un office du soir, où l'ange vient, avec un vol rapide et silencieux. Comme le vent qui souffle où il veut, «et tu en entends le bruit; mais tu ne sais d'où il vient, ni où il va» (Jean 3: 8). La pensée ainsi saisie et transie, médite, reprend sans cesse cet exercice auquel ce livre la livre à chaque page.

En lisant, Jean-Luc Nancy, votre *L'Adoration*, nous sommes en chemin, sans cesse, sans cesse repris par le chemin, et c'est bien de ce chemin sans station ni étapes, de ce chemin qui s'ouvre, comme l'origine, que nous voudrions donner quelques lignes d'horizon, quelques vues, quelques échappées. D'abord, qu'est-ce que l'adoration? Nous l'avons dit, elle est pratique de la pensée fervente et effervescente tout à la fois, et reconduite à l'exposition des corps les uns aux autres, non pas, encore une fois, et d'emblée nous sommes dans l'exercice que ce livre ne cesse de nous soumettre, comme des positions que chacun occuperait par rapport aux autres, et dont nous pourrions faire une géométrie, un réseau, une scène en somme, une fois de plus, une fois encore. «Même pas une scène», pour reprendre Hume, votre lointain prédécesseur, lorsqu'il ose dire dans un passage du *Traité de la Nature humaine*: La comparaison du théâtre ne doit pas nous égarer. Ce sont les seules perceptions successives qui constituent l'esprit; nous n'avons pas

la connaissance la plus lointaine du lieu où se représentent ces scènes ou des matériaux dont il serait constitué.¹

Non, rien d'une scène, rien. Mais pas rien, opposé à l'être, avec toute la poignante étreinte qu'il y a toujours face à ce «rien» que nous prétendons vouloir ou que nous opposons à toutes les instances, avec raison sans doute, mais toujours soumis à leur emprise secrète, à leur empire. Non rien, «rien» comme ce qu'il y a au lieu du don. Comme vous le dites dans la page qui ouvre réellement votre livre, la page 23. Au lieu du don. C'est pourquoi vous parlez des corps. Il faut donc parler du corps de l'adoration, car c'est son lieu, au lieu où se donne le don, en se donnant, le don, non pas dans le corps, ni au corps, mais entre les corps, entre le corps, car le corps finalement comme lieu du don s'ouvre, il est le «qu'il y a», il est ceci «qu'il y a», et ce «qu'il y a» c'est un «s'ouvrir», sans aucun espace déjà disponible, et sans aucune intimité déjà constituée, ce s'ouvrir c'est ce que l'adoration s'exerce à recueillir dans son orée. Mais ceci n'est pas un thème, un schème, une thèse. Ceci est un chemin difficile. Ceci est désarmant, et sans appui, et sans secours. Difficile promesse qui nous est faite, promesse d'une «joie errante» dont parle Reiner Schürmann, cet autre adorateur, l'adoration, c'est cela aussi, mouvement des corps, jamais seule, joie errante, itinérante², voire «itinerrante». Et on finirait peut-être par déceler la ferveur adorante en toute pensée, pour peu qu'elle se soit livrée à la pratique dont elle procède, ne fût-ce qu'un court moment, Platon, Augustin, Eckhart, Descartes, Kant, Kierkegaard, et tant d'autres. On pourrait retracer ce chemin de l'adoration vers lequel retourne la pensée et que vous avez ouvert d'une manière sans doute inédite, parce qu'il fallait qu'il soit ouvert, et c'est cela que fait un livre, aussi, ce qu'il livre c'est ce qu'il ouvre, et vous ouvrez cela, l'adorable de l'adoration : qu'il n'y a pas de sens du sens, comme le dit votre premier moment. C'est ouvrir le sens car le sens n'est pas porté, contenu, déposé, garanti, soutenu. Ce par quoi nous avons toujours voulu dire et penser le sens, ce sens qu'aurait le sens, nous a rendus aveugles et sourds à ce mouvement des corps. Et ce mouvement est bien une pratique. Penser, c'est un «à penser». La pensée est à penser, parce qu'aussi bien il n'y a pas de pensée de la pensée,

1 *Traité de la nature humaine*, t. I, Paris, Aubier, 1946, 1983², p. 344, p. 354-355.

2 Cf. Schürmann, *Maître Eckhart ou la joie errante*, Paris, éd. Payot et Rivages, 2005.

et que cela aussi est adorable. Et il n'y a pas non plus quelque chose à penser, comme il n'y a pas de pensée de la pensée, il y a à penser, ce qui veut dire qu'il n'y a rien au lieu de la pensée qui pense. Nous voici donc requis de prendre le chemin des « vrais adorateurs », des vrais adorants de l'adorable que vous avez ouvert sans crainte et sans réserve.

Et lorsque donc, nous demandons : qu'est-ce que l'adoration ? Il y a bien tout un exercice de déprise à accomplir. En un sens nous sommes avides d'adoration, et c'est bien à des adorateurs que le Christ formule la demande des vrais adorateurs en Jean 4:23. Cette avidité des adorateurs vous la décrivez en des pages libératrices. Je pense en particulier à ce passage si surprenant et si stimulant où vous confrontez l'adoration à l'addiction. (p. 17-18) À cette question « qu'est-ce donc au fond que l'adoration ? » vous ne répondez pas par une thématization, vous l'avez dit. Vous parsemez votre livre d'éclats, d'éclairs, qui chaque fois nous dépossèdent de ce que nous voulions en saisir, tant nous sommes habitués à lire des livres à thèmes. Vous faites de nous des lecteurs d'un nouveau type, insensiblement, en fait je veux dire, doucement, patiemment, vous nous apprenez à nous déprendre du thème de l'adoration. Cette fulgurance de l'éclair, ce passage fulminant et éclairant de l'éclair, que rien ne retient, et qui n'est pas une source, mais une fulgurance qui fait irruption, vous les revendiquez pleinement page 68. Éclairs et pulsions.

Je n'en retiendrai que le fulgurant § de la page 32, où vous distinguez l'adoration de tout ce à quoi une pratique naïve et même légitime pourrait la reconduire, en la nommant : « Une parole de souffle ». De ce souffle cependant dont, comme le dit le Christ johannique, personne ne sait d'où il vient ni où il va. En un sens, même pas une respiration, une spiration, en quelque sorte, une spirale, si on me permet ce passage à la limite. L'adoration est une spirale de la pensée, personne ne sait d'où elle vient ni où elle va. Il y a dans ce mouvement de l'adoration une joie communicative et sans cause, une légèreté accueillante de ce qui, dans les étants, les surpasse, les pousse plus loin qu'eux-mêmes, les fait et les laisse être tout à la fois. « Adorer se fait en nommant, en saluant l'innommable que le nom recèle et qui n'est rien d'autre que la fortuité du monde » (p. 93). Citons encore : l'adoration, l'adresse de la parole en dehors même de toute parole possible p. 95, qui, d'ailleurs est, comme vous le dites, une condition de l'existence démocratique en tant qu'existence de sujets égaux. La dimension politique est déjà comprise dans la pensée comme mouvement des corps. À condition bien sûr de se

déprendre du mouvement newtonien et des coordonnées, de l'ordre, de la figure et de la position, qui relèvent de la représentation, de la scène, du monde comme théâtre. La démocratie ainsi rendue possible par l'adoration est un mode d'existence exposée qui ouvre les rapports sans les déterminer, et si étrange que cela puisse paraître, et si on vous suit sur ce chemin, il n'y a pas de scène démocratique. Je ne peux m'empêcher de penser ici à la *Lettre à d'Alembert sur les Spectacles*, où Rousseau ne cesse de lutter contre la scène de la représentation, et où il finit par laisser entendre, dans un moment d'adoration pure que le seul spectacle digne d'un peuple libre est celui qu'il se donne à lui-même : « Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles? Qu'y montrera-t-on? Rien, si l'on veut... Faites mieux encore : donnez les spectateurs en spectacle ; rendez les acteurs eux-mêmes ; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis ».

Le christianisme

Le chrétien que je suis (on me pardonnera ce « je suis » qui n'est pas ici de « profession » mais un *pronuntiatum* d'une différence qui ne cesse de se donner et de rester, aussi pour la pensée, comme un écart intime) a abordé ces chapitres 2 et 3 avec une certaine crainte. Le chrétien craint toujours ce qu'on dit du christianisme, ou sur le christianisme, du Christ, etc. Ces dires ont leur logique et leur légitimité propres. Il n'y a en fait rien à redire à ce qui se dit sur le christianisme. Il y a une intimidation, un sentiment de ne pas « être chez soi ». Mais sans doute, cette épreuve procède du christianisme lui-même et le chrétien ne cesse de faire l'épreuve de ce « pas chez soi ». De ce déplacement. Au fond, ce déplacement est déjà présent quand lui-même, le chrétien, parle de son christianisme, auquel pourtant il appartient. La douce et respectueuse apologie de l'espérance, recommandée par l'épître de Pierre (I Pierre 3 : 15), est déjà un déplacement, et c'est bien pourquoi la douceur est requise. Parce que toujours ce dire de soi est menacé de voiler ce qui en lui le fait du chrétien le chrétien qu'il est. Et c'est bien son propre dire qu'il craint, en quelque sorte dans tout dire sur le christianisme. Tout discours sur la révélation, toute christologie, toute théologie, toute pneumatologie, toute angéologie, est toujours déjà un écart éprouvé et souffert, mais auquel il faut s'exposer cependant, puisque l'adoration est toujours cela, « exposition à ». Le chrétien, qui s'efforce de répondre à la « demande des vrais adorateurs » qui lui est faite

«s'expose à», il ne reste pas chez soi, il ne se réfugie ni ne se protège, ni ne se console. Il s'expose sans réserve. L'exercice auquel vous soumettez le chrétien est donc bien le sien, ou en tout cas, il doit le faire sien.

Mais, et je vais tout de suite à ma conclusion, en ce qui concerne cet exercice, il subsiste quelque chose, il reste quelque chose, cette «seule chose» qui importe (Luc 10: 42), cette confiance accordée à une parole, et qu'il ne peut lui retirer, jamais. Le «jamais» ici, n'est pas celui de l'impératif catégorique, ou celui de l'éternité, mais celui qui procède du sein même de la confiance comme la foi qu'elle est. Au fond, c'est ce que disent les Béatitudes: ceux qui sont pauvres sont heureux, ceux qui pleurent sont heureux, il y a toujours cette salutation, car après tout, c'est cela la salutation chrétienne, heureux êtes vous! Donc cette salutation au chrétien exposé, c'est ce qui reste. Ce restant ne peut être dit, il ne peut être exposé, tout le texte néotestamentaire réitère cette salutation qui reste, alors que tout est exposé.

Mais là encore, l'exercice que vous proposez a sa douceur singulière. La douceur de celui qui sait tout cela, et qui ne l'ignore pas. Tous les réflexes du chrétien par rapport à l'exposition du christianisme sont peu à peu, doucement, apaisés, pour que s'ouvre cela qui permet de penser ensemble. Nous ne sommes pas seuls. C'est ce que vous ne cessez de dire, au fond. C'est cela aussi l'adoration, peut-être, que cette parole en laquelle H. Arendt voyait l'essence du politique, du monde des hommes, le salut des hommes, et que saint Paul chargé de chaînes, qui viennent de se rompre, lance à l'adresse du geôlier de Philippes: «Ne te fais pas de mal, nous sommes tous ici». (*Actes 16: 28, Les Origines du totalitarisme*, éd. Quarto p. 874) En ce sens, ce que vous dites du christianisme, et des autres monothéismes, vous le dites avec cette douceur qui habite toute pensée: nous ne sommes pas seuls, la pensée adorante est bien celle qui se tient à l'orée, au lieu où nous sommes tous, où nous ne sommes pas seuls. Là où personne ne peut revendiquer une position, une posture, un site approprié et exclusif. C'est cela le plus étrange, et la pensée chrétienne a encore tout cela devant elle, même si elle a déjà commencé, dans son commencement même à le dire, et vous ouvrez ce chemin là aussi, et il est difficile et inédit. Les débats interminables entre la foi et la raison, entre la science et la foi, entre «ceux qui» et «ceux qui», etc. sont ici obsolètes, ou en tout cas ont perdu leur verve. Il y a ce qui s'ouvre entre les hommes où le christianisme a sa part, en demandant de «vrais adorateurs» pour le Dieu qui exige l'adoration pour lui seul (p. 99).

Mais là se situerait mon départ : il reste quelque chose du christianisme. Il reste ce qui me fait chrétien, ce qui fait chrétien l'homme chrétien. Et je ne peux pas faire de ce qui reste un résidu inauthentique, un reste d'impensé, un reste d'une tâche pas encore menée à son terme, d'une exposition pas encore achevée. Car, et c'est là le point, la salutation des hommes doit-elle emprunter à l'ancienne méthode critique sa position qui pourrait se résumer ainsi : celui qui reste chrétien n'a pas encore accompli le christianisme ? Du coup, ce dire sur le christianisme, plus décisif sans doute que tous ceux qui l'ont précédé, revient à un schème directeur auquel on ne peut se soumettre, auquel en un sens vous nous invitez à ne pas nous soumettre. N'est-il pas plus conforme à l'ouverture elle-même et à la salutation de saluer ce restant, ce reste, comme le « reste » d'Israël chez les prophètes, un reste qui est toujours un écart, une endurance singulière dont la pensée doit aussi faire l'épreuve ? C'est ma question sur le christianisme, qui ne remet pas en question, en fait, ce que vous dites. Mais qui subsiste et vous salue de ce lieu lui aussi étrange et difficile, où l'homme reste chrétien, ou juif, ou musulman. Bref, pourquoi rester musulman, juif ou chrétien, avec chaque fois les distinctions essentielles à faire sur ce restant ?

La lettre à Hubert Santiago

Enfin, je ne voudrais pas quitter ce livre admirable, sans parler de votre lettre à Hubert Santiago. Permettez-moi, là aussi de m'exposer comme lecteur. Le lecteur de ce texte singulier et exceptionnel se sent en chemin, il se sent parcourir cet itinéraire de la pensée devant la mort, qui, depuis le *Phédon*, en passant par Paul, Augustin (la mort de l'ami), Montaigne, Bossuet, Heidegger, Paul-Louis Landsberg, si je devais le jalonner, se continue ici, car c'est bien cela, le sentiment que l'on éprouve à lire cette lettre, ce texte adressé, qui du coup ne nous appartient pas entièrement, tout en nous étant ouvert, ce sentiment de continuer sur un chemin qui ne cesse de se frayer, et où cette lettre prend la foulée. L'impulsion étonne par son allure « classique » : la foi a à voir avec un au-delà de la mort, c'est cet aller outre-mort qui serait son mouvement propre. Avoir la foi c'est croire qu'il y a « quelque chose après », pourrait-on dire, en langage courant. Que « ça continue », que « ça reprend », autrement, mais toujours la foi annonce qu'elle ne mourra pas, comme le dit d'ailleurs le Christ : « ...quiconque vit et croit en moi ne mourra

jamais» (Jean 11 : 26). Si on prend comme impulsion première d'une pensée de la mort ce mouvement outre-mort de la foi, il faut cependant s'en tenir à la pensée, et ne pas obéir au mouvement de la foi, se contenter de prendre la foulée qui nous est offerte par elle, sur des modes multiples. La tâche de la pensée que vous menez ici, Jean-Luc Nancy, est exemplaire à bien des égards. D'abord par le travail du concept, mais aussi par le risque qui est couru, ce beau risque dont Socrate déjà nous parle dans le *Phédon* et dont Olivier Peterschmitt parle dans sa méditation sur la *Déclosion*. Car il y a bien un risque de la pensée dans cette lettre, elle ne va pas outre comme la foi, mais elle s'aventure, elle se risque dans l'après, tout en se tenant sur le seuil. C'est le risque de la pensée (le risque à courir chez Socrate est-il proprement de la pensée?) au sens où la pensée se risque elle-même, où elle ne prend pas un autre risque que le sien, mais aussi le court-elle sans vergogne, bravement et sans phrases.

La croyance dites-vous d'abord, n'est pas la foi. Là où la croyance est un savoir faible, de substitution, la foi est confiance, comme le dit le mot lui-même, confiance seulement confiante, sans autre appui que son propre confiement, et du coup elle ne peut s'autoriser d'aucune représentation correspondante. On comprend mieux alors pourquoi la mort a à voir avec elle, plus particulièrement, et la question initiale se précise. Car la mort est cela qui est sans représentation possible. Le jeu de la représentation est interrompu, dispersé, le rapport entre le sujet et son autre, essentiel au jeu de la représentation, est suspendu *sine die*. Il faut alors reprendre ce qui est dit dans *Noli me tangere* sur la résurrection. La résurrection ne doit pas être pensée comme le recommencement de la vie, d'une vie qui reprendrait après la mort, une vie autre certes, mais une vie cependant projetée à partir de la vie présente. *Anastasis* dit bien plus basculement du sens. Mais pas dans la direction spontanée que nous aimerions prendre : le mort couché qui se redresse. Non, c'est le mouvement horizontal qui est interrompu par la verticale du redressement, pensé cette fois-ci comme arrêt, fin dernière, « présentation accomplie de ce « sens d'être je » (cf. p. 129). Accomplie non pas au sens d'une plénitude atteinte, mais au sens d'une netteté dans le dessin, d'un contour achevé, de la netteté de l'insecte qui « gratte la sécheresse » (cf. Valéry, *Cimetière marin*). Il y a ici une première subversion philosophique par rapport à ce que le christianisme nomme résurrection et qui a plus à voir avec le réveil, le relèvement, à la fois inouï et cependant approprié à celui qui était mort. C'est bien, en un sens, celui qui est mort qui ressuscite, et le ressuscité

est celui qui était mort, mais, en même temps, c'est celui qui par sa résurrection rompt totalement avec le mort qu'il a été, le bouleverse totalement. Même si l'argument sous-jacent de la « projection » ne me semble pas à la hauteur de la résurrection chrétienne, on comprend que la pensée ne peut laisser prise ici à une répercussion de la vie donnée dans le possible de l'après-mort. Mais par ce « basculement à la verticale » qu'est l'*anastasis* ainsi comprise, nous allons encore plus loin. Est déboutée également une philosophie du *Dasein* qui fait de la mort un possible, le possible le plus radical comme la « possible impossibilité » (Heidegger). Il y a encore quelque chose d'une appropriation dans la pensée de la mort chez Heidegger. Cependant, Jean-Luc Nancy, vous, pour votre part, pensez cette impossibilité de toute interprétation de la mort par la pensée comme un rapport qui peut se dire sur le mode de la foi, ce qui se rapporte à ce qui ne peut être représenté, en aucune manière. Se rapporter ainsi à la mort, en toute rigueur philosophique, est au fond l'exercice le plus authentique de la foi. La foi est alors ce qui accueille cette privation de tout sens, de toute représentation que la mort fait intervenir dans le basculement du sens.

C'est à ce point que la pensée de Jean-Luc Nancy se risque elle-même. Elle ne se résout pas à l'étrangeté radicale que la mort lui impose, elle cherche un point de contact entre la légèreté retrouvée de son propre mouvement comme adoration, et le basculement abrupt qui clôt toute venue en présence et tout passage. Ce point de contact est ce que l'auteur appelle ici la perception du mort. En nommant « le » mort, moi-même comme mort, ou l'autre mort, je lui accorde une autre vie. Bien sûr, le motif semble connu, les morts restent dans la mémoire des vivants, l'humanité est faite de plus de morts que de vivants, etc. Sans cependant récuser cette récurrence de « la vie des morts », Jean-Luc Nancy se risque plus loin, pour désigner dans ce dire de celui qui n'est plus là, un champ de l'expérience peu exploré, où il n'y a pas de représentation, pas de projection, de répercussion, pas de sentir, où les facultés ne trouvent pas à s'exercer, mais où cependant il y a « quelque chose » de ce que nous nommons « le » mort qui s'est tracé en nous de lui. Difficile sans doute de dire cela, car aussitôt, les ressources de la mémoire-souvenir, ou les images viennent prendre la place de ce site délicat où le mort n'est plus et où pourtant, en tant même qu'il n'est plus, il continue d'être, de paraître en tout cas, de se tenir sous une garde empreinte d'absence. L'empreinte de l'absence laissée par le disparu apparaît en ce lieu si facilement

recouvert par nos représentations, ou même par l'intransigeance de la foi, en un sens, qui se rapporte à cela qui est sans représentation possible. À ce rien de la représentation dont elle a fait son inquiétude, foi nue, *fides qua creditur*, sans contenu ni provenance.

C'est donc entre la pensée pure et la représentation, qu'il faut risquer la possibilité d'un sentir qui ne peut être mon propre ressentir, ni celui de celui qui ne sent plus rien. Un sentir qui est entre nous, qui se tient dans ce qui n'est ni à l'un ni à l'autre, que le premier ne peut retenir, et le deuxième ne peut emporter, et qui du coup persiste entre nous. C'est pourquoi ce n'est pas tant une pensée de la mort que Jean-Luc Nancy nous propose ici, qu'une «pensée des morts», «nous» en tant que liés dans ce à quoi nous appartenons, vivants et morts, ceci dans la perspective cosmique tout à coup ouverte au début de la page 132. Comme si le ça de l'appartenance commune à ce qui est était cela même qui portait sans le soutenir l'événement de la rencontre et de ce que nous avons vécu ensemble, et qui du coup ne peut être retenu en soi ni emporté par l'autre. Car le rapport est bien un champ dans lequel apparaissent ceux qui le partagent, et dont ils tirent leur individualité même. Le rapport, en effet, n'est pas une simple échéance, il est cela qui ne cesse de nous faire dans notre singularité même. La singularité n'est pas substantielle, et donc, dans les parages de la mort, ce qui en elle est relation ne peut disparaître sans reste! Il reste donc la relation à propos du disparu qui n'a pu emporter avec lui tout ce qui en constituait la présence singulière, puisque cette singularité même ne lui appartenait pas tout entière, comme une propriété inaliénable! «[...] Les rapports ne meurent pas» (p. 132). C'est jusque là que se risque la pensée. Mais comment alors continuer à partir de là, une fois la disparition soufferte et éprouvée? La pensée peut-elle encore s'aventurer plus loin? Vers un lieu où nous pourrions nous retrouver? Car enfin il ne s'agit pas simplement de retrouver ce qui est perdu, ou de rejouer une présence comme concrètement accessible. Ce qui est à retrouver pour celui qui reste et pour celui qui part est un lieu, et non quelque chose, un lieu sans repères visibles ou intelligibles, un croisement où la rencontre a lieu, où n'a lieu qu'elle, c'est de ce lieu que l'amour, l'amitié continuent de faire signe, avec une douceur sans nom, un affect, comme dit Jean-Luc Nancy, dans cette page si risquée et en même temps si exigeante qu'est la page 133. Pas une foi (au sens où l'entend Jean-Luc Nancy, ce qui est sans représentation, rapport à l'impossible, avec sa vertu propre comme

ce rapport précisément), pas une croyance (comme savoir appauvri et regretté, substituant à un savoir absent une représentation de secours), mais un « croire sans croire » ou même un déni (*Verleugnung*). En sachant bien qu'il n'y a pas « quelque chose après » comme la vulgate de la foi essaie de le dire, « je laisse se former l'esquisse d'un possible ou plutôt d'un non-impossible, d'une façon inouïe de faire sens, ou même pas sens mais simplement de se tenir et de tenir à – rien, rien que ce désir ou rien comme ce désir même de croire » p. 137.

Il y a là un élan qui s'élance, qui n'est pas quelque chose, qui ne se définit ni par l'appui qu'il prend, ni par le terme qu'il vise. C'est cet élan de la pensée qui est pris à la fin de la lettre à Hubert Santiago, intitulée : Le lointain : la mort. La pensée a tenté ici ce qu'elle n'a jamais tenté comme pensée, s'élancer vers ce qui ne meurt pas dans la mort, vers ce qui reste parce que cela ne peut être retenu par les vivants, ni emporté par les morts. A-t-elle jamais pris un tel risque ? De quel point de vue pourrions-nous juger ce risque ? Ou même en discuter ? Cela même qui est livré à l'insubstantiel nous sourit comme les dieux épicuriens, qui n'appartiennent à aucune ligature, qui se faufilent entre les mondes, purs rapports sans doute eux aussi, purs entretiens infinis qui ne meurent pas. La seule chose, une fois encore, qui résiste à la pensée et à son risque propre, et qui du coup reste aussi à penser, c'est la confiance elle-même, « quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais ». Cet « en moi » reste l'énigme, car comment espérer sans « en moi », comment s'élancer dans le rapport qui ne meurt pas si ceux qui s'aiment ne sont plus que l'amour qu'ils ont cessé d'éprouver comme leur, et comme adressé l'un à l'autre ? Car ce qui disparaît et meurt, c'est bien « quelque chose » à quoi nous tenons, et que nous ne supportons pas de voir disparaître. Et quelle confiance, quel affect nous donnera l'élan vers cela même qui a disparu dans la disparition ? Nous sommes ici au seuil de cette foi dont Santiago a donné le *pronuntiatum* dans l'impulsion première de la lettre et dont Dostoïevski a inoubliablement donné la version littéraire (puisque aussi bien c'est par la littérature que se termine la lettre dont nous achevons ici la lecture) :

– Karamazov, s'écria Kolia, est-ce vrai ce que dit la religion, que nous ressusciterons d'entre les morts, que nous nous reverrons les uns les autres, et tous, et Ilioucha ?

– Oui, c'est vrai, nous ressusciterons, nous nous reverrons, nous nous raconterons joyeusement ce qui s'est passé...