Apocalypse et croyance en ce monde

Monde, finitude et christianisme chez Nancy et Blanchot*

Aïcha Liviana Messina

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/380>

DOI : 10.4000/cps.380

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2017

Pagination : 153-168

ISBN : 978-2-86820-968-9

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Aïcha Liviana Messina, « Apocalypse et croyance en ce monde », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 42 | 2017, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 09 novembre 2022.

URL : <http://journals.openedition.org/cps/380> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.380>

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/>

Apocalypse et croyance en ce monde

Monde, finitude et christianisme chez Nancy et Blanchot*

Aïcha Liviana Messina

Dans son dernier ouvrage sur la communauté, *La Communauté désavouée*, qui est aussi son dernier ouvrage sur Blanchot, Nancy élabore une critique pour ainsi dire radicale de Blanchot, puisqu'il y affirme que la pensée blanchotienne de la communauté n'en est pas une. Pour Nancy, la « communauté inavouable » de Blanchot serait une communauté qui se désavoue¹ ; ce serait une pensée qui dédit le commun qu'elle prétend pourtant surélever, en le disant inavouable. L'ouvrage de Nancy surprend à plus d'un titre. Il surprend le lecteur blanchotien qui avait toujours voulu lire Nancy et Blanchot dans un souci *commun* (à défaut d'être identique) de la communauté. Il surprend par son propos, mais plus encore par ses arguments. L'un d'eux, sur lequel je voudrais me concentrer, consiste à montrer que *c'est dans un certain christianisme de Blanchot qu'est logé ce désaveu de la communauté*. En prenant plus au sérieux qu'on ne l'avait fait jusqu'à présent la seconde partie de *La Communauté inavouable* où il est question de l'amour et où le rôle des figures féminines semble être – entre autres – celui de soustraire la communauté à un dire, à un sens, celui, donc, d'emporter la communauté dans l'inavouable, Nancy repère, au sein même de cet alliage entre le féminin et l'inavouable, une sorte de christianisme crypté de Blanchot par lequel ce dernier, d'une façon tout aussi cryptée, finit par dédire tout souci du commun. Le christianisme – ce christianisme que l'on trouve crypté dans la seconde

* Ce travail a été financé par le ministère de l'Éducation du Chili, dans le cadre du projet Fondecyt 1140113.

1 « L'aveu inavouable de Blanchot revient à désavouer la communauté », écrit Nancy dans *La Communauté désavouée*, p. 128.

partie de *La Communauté inavouable*, celui où l'on devine le Christ dans la figure de Madame Edwarda, serait celui qui affirme la passion plutôt que l'exigence de justice, le cœur plutôt que la Loi, mais aussi et surtout la solitude et la transgression plutôt que l'être en commun.

On est surpris cette fois non pas de la lecture que Nancy fait de Blanchot, mais que le christianisme soit un argument de divergence autour de la question de la communauté. À bien lire *La Communauté désavouée*, le christianisme (inavouable) de la seconde partie de *La Communauté inavouable* maintiendrait la question de la communauté (désavouée) dans une certaine *apoliticité*. Or, cette apoliticité (ce manque de communauté), et là est bien l'inavouable, n'en devient que plus politique: faute de penser, d'affirmer la communauté, la politique de Blanchot serait aristocratique et non démocratique². Elle ne romprait donc pas avec ses positions d'avant-guerre, mais élaborerait, sans le dire, de façon inavouable et inavouée, une sorte de nouvelle pensée de droite³. Le christianisme de Blanchot recèle pour Nancy, dans son apparente apoliticité, une inavouable politique de droite. Ne peut-on penser toutefois que le christianisme implique au contraire une dimension politique absente (ou moins évidente) par exemple d'un certain judaïsme? Le christianisme n'est-il pas ce qui permet de penser le commun *au-delà* d'une pensée qui se dirigerait seulement vers l'autre, c'est-à-dire ce qui permet de penser la politique au-delà de l'éthique? La pensée de Blanchot n'a-t-elle pas par ailleurs contribué à l'exposition nancienne de la «déconstruction du christianisme»?

La finitude comme «opérateur» de la «déconstruction du christianisme»

Comme on le sait, pour Jean-Luc Nancy, la déconstruction du christianisme ne relève pas d'une opposition au christianisme. Elle ne conduit ni vers une destruction, ni vers un dépassement, pas plus qu'elle ne se produit comme sécularisation. «Déconstruire le christianisme»,

- 2 Nancy place ainsi cette seconde partie de *La Communauté inavouable* sous le signe d'une «élévation aristocratique, d'un dédain – en fin de compte – pour la société, ses fonctions, son État, ses lois», c'est-à-dire d'un certain «anarchisme de droite» (*idem*, p. 127).
- 3 «À cet égard, quelque chose du Blanchot des années 1930 résiste opiniâtrement, en 1983, à la démocratie simplement égale à elle-même» (*idem*, p. 128).

comme écrit Nancy, c'est « saisir en lui, en lui sortant de lui, l'excédant lui-même, le mouvement d'une déconstruction »⁴. En d'autres termes, le christianisme contient le principe de sa déconstruction. Pour cela même, déconstruire n'est pas détruire mais ouvrir : rejoindre ce qui disjoint le christianisme de lui-même et qui l'ouvre à son avenir.

Si l'on considère ensemble les gestes de Blanchot et de Nancy vis-à-vis du christianisme, ce qui est intéressant est de remarquer que l'un et l'autre, bien que par des voies et par des formes différentes, non seulement trouvent dans le christianisme le principe de sa déconstruction mais trouvent dans la finitude au moins un des fils conducteurs de cette déconstruction. Si l'on pense à Blanchot, à propos de qui on n'est pas habitué à parler de « déconstruction du christianisme », on voit que le thème de la mort nous met doublement sur la voie d'une telle déconstruction. Mettant en question la possibilité de penser la fin au sens d'un terme, d'une limite, Blanchot parle de *mourir* plutôt que de mort. Or, la différence entre mort et mourir a pour effet de rendre impensable la frontière entre un ici-bas et un au-delà, le temps séculier de la vie finie et celui de la vie éternelle, et elle entraîne l'éternité chrétienne dans ce qu'il appelle l'éternité d'absence ou l'immortalité du mourir⁵. Pour Blanchot, comme pour Nancy, la finitude est infinie et empêche ainsi de penser l'au-delà en opposition avec l'ici-bas. Pour cette raison, Blanchot pourrait dire, avec Nancy, que « Tout le poids – énorme – de la représentation religieuse ne peut pas faire que l'« autre monde » ou l'« autre du monde » ne furent jamais un second monde ni un arrière-monde, mais l'autre du monde (*de tout monde : de toute consistance liée dans*

4 J.-L. NANCY, *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*, p. 21.

5 La différence entre mort et mourir ainsi que la conception blanchotienne de la disparition permettent de penser autrement ces deux notions chrétiennes, immortalité et éternité. En refusant de penser la mort comme moment fini, Blanchot nous amène à penser que la disparition qui advient avec la mort confronte à une absence sans termes, une absence éternelle. Mais cette absence éternelle n'a pas non plus lieu du sein d'un temps fini ou séculier. Le mourir est cette imminence qui, *dans le temps*, rend le temps impossible – impossible à mesurer. C'est pourquoi, paradoxalement, Blanchot rapporte le mourir à l'immortalité. Ainsi lit-on dans *Le pas au-delà* : « Mourir selon la légèreté de mourir et non par la pesanteur anticipée de la mort – le poids mort de la chose morte –, serait mourir en rapport avec quelque immortalité » (Maurice Blanchot, *Le Pas au-delà*, p. 152).

l'étant et dans la communication), l'autre que tout monde»⁶. En d'autres termes, en pensant la mort, qui est au cœur de la théologie du salut, sous l'égide du thème de la finitude infinie, le christianisme se vide de toute teneur métaphysique. Les thèmes de l'au-delà et de l'éternité ne relèvent plus d'un outre-monde, mais peuvent, comme le fait Nancy, non sans résonance avec le vocabulaire de Blanchot, être pensés en termes de «Dehors»⁷. On voit en quoi Blanchot et Nancy se rejoignent dans la déconstruction du christianisme, et en quoi la différence blanchotienne entre la mort et le mourir aura nourri la réflexion nancyste sur le christianisme. Le premier volume de la déconstruction du christianisme, ainsi que l'ouvrage *Noli me tangere* déploient les différentes ramifications de cette déconstruction rendue possible par le thème de la finitude. Si l'on peut par exemple penser une résurrection de *la* mort et non *des* morts comme le suggère Nancy dans une réflexion directement inspirée de Blanchot⁸, c'est parce que la mort n'étant pas à elle-même un terme, l'absence est sans fin et constitue une expérience, à même la finitude, de l'éternité⁹.

Mais si Nancy et Blanchot partagent ce qui fait le cœur de la déconstruction du christianisme, quel type de christianisme crypté repère Nancy dans *La Communauté désavouée*? En fait, si le thème de l'infinie finitude qui permet de penser au-delà de l'opposition du séculier et du religieux est ce qui constitue le point de convergence entre Nancy et Blanchot, c'est aussi un thème qui constitue un point de divergence – et c'est ce que, d'une façon indirecte, et sans nécessairement

6 *Ibidem*.

7 «Le christianisme peut se résumer, ainsi que Nietzsche, par exemple, l'a fort bien su, au précepte de vivre dans ce monde comme hors de lui – étant entendu que ce «dehors» n'est pas, n'est pas étant» (*ibid.*).

8 «Donnons-nous d'emblée le ton majeur: la résurrection dont il s'agit n'échappe pas à la mort, ni ne sort d'elle, ni de la dialectique. Elle forme au contraire l'extrémité et la vérité du mourir. Elle va, dans la mort non pour la traverser, mais pour, s'enfonçant en elle de manière irrémédiable, la ressusciter elle-même. Ressusciter la mort diffère de tout au tout de ressusciter les morts. Ressusciter les morts consiste à les rendre à la vie, à faire ressurgir la vie là où la mort l'avait supprimée. C'est une opération prodigieuse, miraculeuse, qui substitue une puissance surnaturelle aux lois de la nature» (Jean-Luc Nancy, «Résurrection de Blanchot» in: *La Déclosion*, p. 135-136).

9 À ce sujet, voir note 5.

le relier au thème du christianisme, s'attache à dire Nancy dans *La Communauté désavouée*. En effet, d'une façon surprenante (surprenante car le reproche pourrait ne s'appliquer qu'à cette deuxième partie de *La Communauté inavouable* intitulée «la communauté des amants»), Nancy reproche à Blanchot d'avoir pensé la mort non comme ce qui sépare *de soi* et met ainsi en rapport (l'écart à soi faisant de l'impossible ce qui «nous» arrive et non ce qui seulement me sépare de l'autre) mais comme ce qui me sépare de l'autre, confinant le «moi» devenu à son tour impossible, dans une «solitude essentielle»¹⁰. Le reproche est surprenant, puisque toute la première partie de *La Communauté inavouable* consistait à montrer, continuant ainsi un thème élaboré aussi bien par Nancy que par Blanchot, que la mort est ce que nous avons en partage¹¹. Mais ce point de divergence que Nancy repère dans la seconde partie de *La Communauté inavouable* et afin de montrer comment cette seconde partie dédit la première, joue un rôle crucial dans ce qu'on peut appeler ces deux gestes de déconstruction du christianisme. En effet, si comme le dit Nancy, la mort, la finitude, est ce qui me sépare de l'autre, alors la communauté est inavouable parce que seulement impossible. Elle n'est pas désœuvrée : elle est ce qui ne se défait jamais parce qu'elle ne peut tout simplement jamais se faire. Elle ne constitue jamais un reste.

C'est cela qui conduit Nancy à penser que le christianisme de Blanchot n'est pas celui de la communion, mais celui de l'aristocratie¹².

10 Dans *La Communauté désavouée*, Nancy écrit ainsi : «Si la mort se comprend comme séparation des autres plutôt que de soi, l'«impossible» se trouve compris comme ce qui s'exclut et exclut chacun de tout rapport (se retournant à l'occasion en exclusion générale de toute exclusion...)» (*op. cit.*, p. 158).

11 À première lecture, il semble curieux que Nancy décrive le thème de la mort chez Blanchot comme ce qui sépare des autres plutôt que de soi. La première partie de *La Communauté inavouable* ainsi que bien des fragments du *Pas au-delà* mettent en jeu l'idée inverse ainsi que l'idée chrétienne d'une mort partagée. Ce qui est vrai toutefois c'est que chez Blanchot le commun est toujours de l'ordre d'une «solitude essentielle». C'est l'impossibilité de mourir qui me voue au rapport, mais dans ce rapport, comme Nancy le suggère dans les dernières pages de *La Communauté désavouée*, il n'y a pas nécessairement d'autres. Le commun reste ainsi chez Blanchot l'expérience d'une solitude sans fin.

12 Dans *La Communauté désavouée*, Nancy écrit : «Le christianisme conforte l'anarchisme aristocratique, lequel subsume en lui le christianisme» (*op. cit.*, p. 140).

Or, ce point de divergence donne bien l'esquisse de deux types de christianisme très différents. Chez Blanchot, la finitude – qui coïncide plus avec l'impossibilité du présent qu'avec l'impossibilité du rapport – est ce qui finalement rend impossible l'ici-bas, et donc un monde. Chez Nancy, la finitude est aussi ce qui rend impossible le présent, mais en insistant sur la précédence du rapport par rapport à la séparation, l'impossibilité du présent ne se ferme pas aux possibles, c'est-à-dire au monde. Au contraire, non seulement *par* la finitude «quelque chose nous est commun»¹³ (et cela, Blanchot le concéderait), mais dans ce désaveu de la solitude, dans ce primat du rapport, l'impossibilité du présent devient aussi «l'infime suspens du temps où s'échangent des regards, se touchent des corps, des voix et des silences»¹⁴. En d'autres termes, le geste blanchotien de déconstruction du christianisme est un geste apocalyptique, un geste qui, en affirmant l'impossibilité de l'ici-bas, du temps, et du rapport, semble s'en tenir à la fin du monde. En revanche, en insistant sur le primat du *cum*¹⁵, Nancy, sans revenir à une métaphysique de la présence, pense l'impossibilité du présent comme l'avènement même d'un écart, du *cum*, et donc du monde. «Dans ce suspens – écrit Nancy, quelque chose apparaît – un monde, si on veut – et ne disparaît pas»¹⁶. Le christianisme de Blanchot, aristocratique et même anti-démocratique, comme le suggère très explicitement Nancy, serait apocalyptique; celui de Nancy, procédant du primat du rapport, concourrait à l'avènement du monde. Il oblige au «sens du monde», à adorer le monde – c'est-à-dire à accueillir cela même qui constitue l'ouverture du sens. Situés tous deux au lieu d'une finitude infinie, ces christianismes suivent la voie du désastre ou de l'adoration, de l'apocalypse ou de la croyance en ce monde¹⁷.

13 *Idem*, p. 158.

14 *Idem*, p. 153.

15 *Idem*, p. 159.

16 *Idem*, p. 153.

17 Ce que Blanchot appelle «désastre» et ce que Nancy appelle «adoration» ne s'opposent pas si simplement, bien entendu, et exigent même certaines précisions sur le sens précis qu'ils ont dans les œuvres de Blanchot et Nancy. Selon *L'Écriture du désastre* de Blanchot, le désastre est ce qui ne vient pas, ce qui, dans sa passivité, se soustrait à toute advenue et à toute lumière, c'est-à-dire à tout sens (*L'Écriture du désastre*, p. 7 et 9). Or, si l'apocalypse est la révélation, cette définition du désastre rend impossible l'association entre le désastre et l'apocalypse puisque le désastre se soustrait à tout

Mais peut-on vraiment croire en ce monde? Ne faut-il pas *tout de même* penser la fin du monde? N'y a-t-il pas de la part de Nancy, sinon une métaphysique inavouée du monde sous-jacente à sa déconstruction du christianisme, du moins une confiance excessive au monde¹⁸? L'ensemble qui constitue le «sens du monde» n'est-il pas ce qu'il y a de plus fragile? N'y a-t-il pas des situations – de solitude, de douleur, de violence – qui attestent d'une perte de monde?

«Rien est ce qu'il y a»: désastre et adoration du rien

Que Nancy soit le penseur du monde n'implique certes pas qu'il ignore l'«avènement» de la «fin du monde». C'est d'ailleurs dans *Le Sens du monde* que Nancy écrit: «Nous sommes à la fin, mais la fin du sens veut dire que nous ne pouvons penser cette fin». Ce qui revient à dire – je cite de nouveau Nancy – que «c'est la fin du monde, mais nous ne savons pas en quel sens»¹⁹. Pour Nancy, l'être-avec fait monde. Il fait le monde comme ouverture du sens. Mais ce sens n'est justement pas celui des téléologies, pas plus qu'il ne relève d'un principe métaphysique. Ce sens n'est pas un principe extérieur au monde qui viendrait le fonder et l'orienter; il est au contraire, tout au contraire, indissociable de cette absence de fond, de fondement, de principe et donc de sens, que découvre la déconstruction du christianisme. Ainsi, pour Nancy, le

avènement et à tout sens. Il semble même que la conception nancienne de l'«adoration» soit plus proche de la possibilité d'une apocalypse. Nancy dit en effet de l'adoration qu'elle est la «louange du sens infini» (*L'Adoration*, p. 22). Mais plus qu'une reconnaissance d'un sens qui serait donné et postulé métaphysiquement, l'adoration a simplement trait au fait que nous appartenons à l'ouvert, qu'être c'est être-à, et en ce sens, c'est être déjà ouverts à la venue, adressés (*idem*, p. 32) – adresse ou exposition qui, pour Nancy, est le sens. S'il serait incorrect d'opposer, dans le sens précis qu'ils prennent dans les œuvres de Nancy et de Blanchot, «désastre» à «adoration» en les identifiant respectivement à l'apocalypse et à la croyance en ce monde, il est intéressant en revanche de remarquer que le concept nancien d'«adoration» se rapproche du «sens du monde», et en constitue une réitération (adorer signifier être adressés au sens du monde), tandis que l'idée blanchotienne de «désastre», affirmant la «non-venue», nous retire le monde.

18 «Le monde est simplement la présence de tous les présents» écrit Nancy dans *L'Adoration* (Jean-Luc Nancy, *L'Adoration*, p. 69).

19 J.-L. NANCY, *Le Sens du monde*, p. 15.

sens n'est rien d'autre que la touche, le « renvoi (le rapport, la relation, l'adresse, la réception – la sensibilité, le sentiment) »²⁰, c'est-à-dire cet entre-écartement du commun qui fait monde²¹ ; et le sens, qui est privé de tout « sens du sens »²² est indissociable de la fin du monde, de la fin du monde conçue comme totalité sensée, orientée. Parler de « sens du monde » ne présuppose aucun principe métaphysique. C'est tout le contraire : le « sens du monde » est cette absence de garantie par quoi les existants sont ouverts les uns aux autres, et ainsi font monde²³. Ce n'est donc que parce que « c'est la fin du monde » que nous sommes exposés au sens du monde. Si ce qu'il nous incombe de penser est la mutation et non la transformation, c'est bien que, la fin du monde nous privant d'un principe téléologique pour penser la fin, ce qui arrive est destitué d'un horizon de sens à l'aune duquel nous pourrions en mesurer la nouveauté. En d'autres termes, le « sens du monde » est le lieu d'une mutation de la question du sens comme de celle du monde. Il n'est pensable que parce que la pensée elle-même mute²⁴.

20 J.-L. NANCY, *L'Adoration*, p. 22.

21 « Le monde, écrit Nancy dans *L'Adoration*, est l'exposition de ce qui existe à la touche du sens qui ouvre en lui l'infini d'un 'dehors' » (*idem*, p. 11).

22 « Il n'y a pas de sens du sens : ce n'est pas, tous comptes faits, une proposition négative. C'est l'affirmation même du sens – sensibilité, sentiment, signifiante : l'affirmation selon laquelle les existants du monde, en renvoyant les uns aux autres, ouvrent sur l'inépuisable jeu de leur renvois » (*idem*, p. 22).

23 « Le sens du monde n'est rien de garanti, ni de perdu d'avance : il se joue tout entier dans le commun renvoi qui nous est en quelque sorte proposé. Il n'est pas 'sens' en ce qu'il prendrait références, axiomes ou sémiologies hors du monde. Il se joue en ce que les existants – les parlants et les autres – y font circuler la possibilité d'une ouverture, d'une respiration, d'une adresse qui est proprement l'être-monde du monde » (*idem*, p. 12).

24 Dans *Le Sens du monde*, cette mutation de la pensée s'énonce de deux façons dont il faudrait, pour comprendre comment nous pouvons affronter ce qu'il a de problématique dans l'idée de penser la mutation de la pensée elle-même (sachant que nous ne sommes précisément pas en *pouvoir* de penser cette mutation), analyser précisément l'articulation. Pour Nancy en effet, la fin du sens du monde veut dire que, tandis que le monde n'a plus de sens, il *est* le sens. La mutation de la pensée doit donc se comprendre dans ce qui nous fait passer du régime de l'« avoir » à celui de l'« être ». Or, ce changement de régime est aussi ce par quoi la pensée mute de son rôle herméneutique à son effet pratique. S'il ne s'agit plus de penser que le monde *a* un sens, « il ne s'agit plus de lui prêter ou de lui donner un sens de plus, mais d'entrer dans

Mais Nancy et Blanchot s'opposent-ils vraiment comme un penseur apocalyptique et un penseur du monde? En un sens, il faudrait abonder dans cette direction. Il est en effet remarquable que pour Nancy, la déconstruction du christianisme *ouvre* sur le monde et non sur un *autre monde*. En effet, tandis que, chez Blanchot, le thème de l'infinie finitude en destituant de tout « outre monde » destitue finalement de tout monde, Nancy pense le dehors du monde comme ce qui ouvre le monde. Dès lors, le christianisme déconstruit, loin d'entraîner au-delà du monde, constitue la trame de ce que Nancy appelle « l'au-milieu du monde ». Dieu, le dieu du monothéisme, loin d'être le principe du *mundus*, c'est-à-dire du monde comme totalité signifiante, devient le principe de la déconstruction du monde compris comme *mundus*, et, plus précisément, de la *mutation* du *mundus* en *Welt*, en « milieu du monde », c'est-à-dire en monde ouvert comme « être avec » : « Dieu, écrit Nancy dans *L'Adoration*, n'est autre chose [...] que cet *avec* lui-même »²⁵.

En abondant en ce sens, on découvre que ce qui fait problème n'est peut-être pas tant la confiance de Nancy dans le monde que celle de Blanchot dans la fin du monde. En effet, que le monde soit fragile, que son sens tienne seulement à l'abîme de sa fin, Nancy le soutient ; et il le soutient au-delà de la *tentation* de substantialiser le non-sens, et donc finalement de *croire* en la fin du monde. Si l'adoration du monde peut être tout le contraire d'une façon d'idolâtrer le monde, en revanche il est toujours possible d'adorer le désastre. Cela arrive lorsque la fin du monde devient la négation de *tout* sens : lorsqu'elle devient une façon d'hypostasier le « rien » du sens.

À ce stade, le lieu de la divergence entre Blanchot et Nancy (et de cette divergence *dans* la croyance) réside cette fois-ci non pas dans la compréhension de la finitude mais dans celle du rien. Il en va de deux gestes différents vis-à-vis de Heidegger. À ce propos, remarquons qu'une même phrase revient dans *L'Adoration*, qui est le second volume de la déconstruction du christianisme, et dans *L'Écriture du désastre*, qu'on pourrait aussi considérer comme le second volume blanchotien

ce sens, dans ce don de sens qu'il est lui-même ». Ainsi, pour Nancy, « *la fin du monde du sens ouvre la praxis du sens du monde* » (*op. cit.*, p. 19).

25 J.-L. NANCY, *op. cit.*, p. 61.

de la déconstruction du christianisme: «Rien est ce qu'il y a»²⁶. Une même phrase qui pourrait constituer deux plis différents de la pensée de Heidegger. En effet, lorsque Nancy affirme dans *L'Adoration* «rien est ce qu'il y a»²⁷, il cherche avant tout à penser que ce qui ouvre la pensée, la surprise qui la suscite, n'est pas l'alternative entre être et non être (ce qui amènerait à choisir entre une ontologie et une autre, entre une onto-théologie ou un nihilisme hypostasié), mais le fait que l'être est immédiatement – immémorialement – pluriel. Le «rien» de l'être, le rien que l'être *est*, la néantité qui se produit avec être, ne nous maintient pas dans une alternative stérile ou dans un dualisme; elle est productive *des* êtres. L'être n'étant rien, il est ce par quoi toute chose n'est qu'en rapport avec une autre, sans former pour autant une totalité. Au contraire, l'être n'étant rien, il expose à «l'infini d'un sens»²⁸. Ainsi «rien est ce qu'il y a» ne referme pas le sens dans un nihilisme. Il renvoie à la surprise de l'«être singulier pluriel» au «don de ceci: qu'il y ait quelques choses, les choses, tous les étants»²⁹. En revanche, lorsque Blanchot écrit «rien est ce qu'il y a», ce que l'écriture produit immédiatement n'est pas la surprise d'un monde («qu'il y ait quelques choses, les choses, tous les étants» comme écrit Nancy), mais son effondrement.

À la différence de Nancy qui recentre sa lecture de la différence ontologique sur le primat du thème heideggérien du *Mitsein*, Blanchot ne se déplace pas dans Heidegger: il s'oppose à Heidegger. Pour Blanchot, il s'agit en effet de penser que le rien de l'être empêche tout rapport, tout monde, toute possible compréhension. «Rien est ce qu'il y a» n'est pas tant le fin mot de la fin (puisque la fin est infinie) que celle de l'impossibilité du tout, de tout, y compris de l'être-avec qui permet de penser le monde comme exposition à «l'infini d'un sens». Ce rien est ce qui apparaît d'une façon seulement différée (et donc impossible) à même l'écriture fragmentaire. S'il est vrai qu'on peut le penser comme le milieu du rapport (le rien étant bien aussi l'expérience de l'Autre), ce n'est pourtant pas ce que Nancy appelle le «au milieu du monde». À même l'écriture fragmentaire en effet, le rien se produit comme ce qui

26 On trouve en effet cette même phrase dans *L'Adoration* de Jean-Luc Nancy (p. 23) et dans *L'Écriture du désastre* (p. 117 et 178).

27 J.-L. NANCY, *op. cit.*, p. 23.

28 J.-L. NANCY, *L'Adoration*, *ibid.*

29 *Ibid.*

empêche à jamais le sens de se faire et entraîne vers un « effondrement de tout langage »³⁰. Or, « hors langage »³¹, il n'est précisément plus de monde à construire.

Doit-on pour autant en conclure que Blanchot hypostasie le rien ? Dans ce cas, on se trouverait véritablement devant une apocalypse (une *révélation* du rien) et là où, chez Nancy, le christianisme déconstruit annonçait la mutation du *mundus* en *Welt*, chez Blanchot ce christianisme apocalyptique ne pourrait nous mener qu'en enfer ou dans l'Éden, c'est-à-dire dans une sorte de vide ininterrompu qui devient alors une forme de plénitude. Ou bien, Blanchot ne cherche-t-il pas plutôt à donner une voix à la fin du monde, à faire résonner cette fin, à même un monde qui, pour fragile qu'il soit, doit pouvoir être dit et pensé dans ce qui en a entamé la possibilité ?

Consolation

Pour répondre à cette question, j'aimerais revenir à la question à laquelle j'ai pourtant déjà répondu, celle qui concerne la confiance au monde. On peut en effet trouver un nouveau point de convergence entre Nancy et Blanchot là où ils semblaient jusque là diverger radicalement. Le texte « Consolation, désolation » inséré dans le premier volume de la *Déconstruction du christianisme*, répond à une question analogue à celle que nous posions sur la confiance au monde qu'on trouve chez Nancy. C'est la question que pose Derrida dès les premières pages de *Chaque fois unique, la fin du monde*. Pour Derrida, même conçue comme *anastasis*, c'est-à-dire comme « levée des corps », le thème de la résurrection chez Nancy relève encore d'une sorte de confiance au sens qui aurait un

30 J'emprunte cette formule au *Pas au-delà* de Maurice Blanchot (p. 134).

31 Blanchot évoque « l'écriture hors langage » dans *L'Entretien infini* (en particulier dans le chapitre « L'athéisme et l'écriture, l'humanisme et le cri »). Il faut préciser que ce que Blanchot appelle « écriture hors langage » ne constitue pas une rupture définitive avec le langage. Il s'agit bien pour Blanchot de se tenir toujours dans une forme de bilinguisme (tel qu'il en évoque le terme dans *L'amitié*) où il s'agit, non tant de parler deux langues, mais plutôt, parlant, de faire échos à une parole non-parlante. L'« écriture hors langage » fait donc l'épreuve, du *dedans du langage* d'un certain Dehors. Mais il n'empêche que ce Dehors ne permet pas à un sens de se faire, qu'il s'agit plutôt toujours d'affirmer son inanité, et l'inanité de cette inanité, ce qui confine dans une sorte d'interdit du monde.

effet consolateur incapable d'assumer l'abîme que représente la mort, c'est-à-dire incapable d'assumer la fin du monde que représente chaque disparition. Ainsi, pour Derrida, l'*anastasis* « continue, fût-ce avec la rigueur de quelque cruauté, de consoler. Elle postule et l'existence de quelque Dieu et que la fin d'un monde ne serait pas la fin *du* monde »³².

Or, à cette question, Nancy ne répond pas en s'en tenant à la façon dont il élabore le thème de la résurrection, c'est-à-dire en affirmant qu'il s'agit de penser la résurrection de *la* mort et non des morts, ou, en termes blanchotiens, qu'il s'agit de penser l'éternité d'absence, et non le retour à la présence. L'argument de Nancy consiste à montrer qu'il n'y a de salut que dans la désolation, c'est-à-dire, dans une épreuve qui est sans consolation. Le mort étant en effet l'unique, sa disparition désole en tant qu'elle rend à « l'isolement total »³³. L'unicité du mort nous abandonne à la « fin du monde ». Dans ce sens, celui qu'on salue dans la mort n'est pas celui qui reste ou qui revient, mais celui qui dévaste, désole. Le deuxième volet de l'argumentation de Nancy consiste à dire que si celui qu'on salue est celui qui dévaste, si celui qui se sauve est celui qui désole, alors « le salut se dresse et s'adresse au point exact où il ne reste rien à dire »³⁴. En d'autres termes, la mort fait naître le langage aux confins de la disparition absolue. Ce que Blanchot énonce d'une autre façon dans *L'écriture du désastre* en rapportant l'avènement du langage à l'expérience de son effondrement : « nous parlons sur une perte de parole »³⁵. Penser la résurrection, ce n'est donc pas chercher la consolation, mais penser que le lieu même d'où l'on parle – et donc vit en commun – est la perte. Mais l'expérience de la perte – de la perte sans salut, sans consolation – se fait toujours dans un monde : sans être « consolable », elle situe dans la consolation³⁶, c'est-à-dire dans ce que Nancy appelle la « restauration

32 J. DERRIDA, *Chaque fois unique, la fin du monde*, p. 11, cité par Jean-Luc Nancy dans *La Déclosion*, p. 148.

33 J.-L. NANCY, *La Déclosion*, p. 149.

34 *Idem*, p. 152.

35 M. BLANCHOT, *L'Écriture du désastre*, p. 39.

36 À ce sujet, il faut commencer à entendre le terme consolation non comme ce qui fait taire la douleur mais comme ce qui la restitue à un monde. C'est ce que fait Michaël Foessel dans *Le Temps de la consolation* en montrant que « la consolation est, de part en part, un apprentissage de l'altérité » c'est-à-dire ce par quoi dans l'affliction, un regard autre est possible. C'est pourquoi, comme le précise Michaël Foessel, la consolation est aussi « une promesse d'altérité » car, c'est en « regardant autrement ce qui afflige » que

d'un possible». Nous ne sommes certes pas consolés par la résurrection. Cependant, parce que l'expérience de la perte est ce dans quoi s'origine le langage et donc le commun, elle nous tient aussi, d'une certaine façon, dans la consolation, dans le domaine du possible, du monde. Elle nous rappelle, sans nous y faire tenir, au monde. Dans la mesure, écrit Nancy, où «le salut [...] proclame quelque chose, plus exactement quelqu'un [...] quoiqu'il veuille et quoiqu'il prétende faire, il ne se peut qu'il ne console et qu'il ne se console»³⁷.

En quoi ce passage par la consolation répond-il à la question que nous adressions à Blanchot? *L'écriture du désastre* ne constitue-t-il pas justement l'épreuve radicale de la perte de consolation et, en cela, moins qu'un geste de déconstruction du christianisme: un geste anti-chrétien? Je pense que l'effort que fait Blanchot pour évoquer la perte qui est au fond du langage répond justement à l'objectif de ne jamais permettre de substantifier le rien³⁸. S'il est vrai que l'écriture fragmentaire constitue un «effondrement du langage» dans l'exercice renouvelé de «combattre l'Un»³⁹, c'est-à-dire, entre autres, l'unité du sens, l'écriture pour Blanchot est aussi ce qui met en mouvement cet effondrement, qui empêche l'égalité dans le rien, c'est-à-dire la complaisance dans le nihilisme. Si le rien du sens est ce qui entraîne dans une chute hors du monde, hors du présent, pour Blanchot, ce rien, ce «sens absent» qu'aura beaucoup cité Nancy⁴⁰, est aussi ce qui fait l'essence de la communication. Comme l'indique un des derniers fragments de *L'écriture du désastre* – «Partageons l'éternité pour la rendre transitoire» –, le rien est cette fin du monde par quoi nous glissons hors du temps mesurable, mais qu'il

«la désolation du présent ne sature par le champ des possibles» (Michaël Foessel, *Le Temps de la consolation*, p. 25). Entendue dans ce sens, la consolation n'est pas un opium *contre* la douleur mais ce qui permet d'ouvrir un nouveau regard sur et *avec* la douleur. C'est pourquoi, pour Michaël Foessel il est possible de penser que la consolation n'accule pas à la passivité, mais rend possible des *praxis* politiques.

37 *Op. cit.*, p. 149.

38 D'ailleurs, Blanchot écrit: «rien est ce qu'il y a interdit de se laisser dire en tranquille et simple négation (comme si à sa place l'éternel et simple traducteur écrivait: 'Il n'y a rien')» (Maurice Blanchot, *L'Écriture du désastre*, p. 178).

39 *Idem*, p. 212.

40 Terme qui revient à plusieurs reprises dans *La Déclosion* et qui est cité en exergue de *Le Sens du monde*.

faut dire, partager. L'apocalypse blanchotienne, en ce sens, ne consiste pas tant dans la révélation du rien, dans son hypostase, que dans la nécessité d'en faire l'élément d'une « autre histoire »⁴¹.

Que conclure alors de cette divergence *et* de cette convergence entre Nancy et Blanchot au sujet du christianisme? La distance que prend Nancy par rapport à Blanchot tient à la question de la communauté et donc du monde. Pour Nancy, le problème n'est pas que Blanchot soit subrepticement chrétien, mais que ce christianisme qui se trame dans *La communauté inavouable* de Blanchot délaisse l'être-avec et le monde qu'ouvre en dépit de tout, l'être en commun. Cette divergence ne définit toutefois pas une opposition. Dans la pensée du monde doit résonner « la fin du monde ». Il ne s'agit pas de cette tendance au catastrophisme qui empêche toute pensée⁴², mais bien de cette idée que la pensée ne peut reposer sur rien de garanti de même que ce qui nous lie l'un à l'autre ne constitue en rien la garantie d'un monde sensé. En ce sens, *l'adoration ne va pas sans le désastre*. Mais il faut dire aussi que penser, parler, écrire, pour différents que soient tous ces gestes, nous situent déjà dans le commun, dans le monde, si bien qu'on ne pourrait rien dire du désastre si nous n'étions encore au monde. Ce qui importe dans ces deux lectures du christianisme – et d'un christianisme qui est en pleine mutation et qui, pour Nancy, constitue peut-être la grammaire d'une mutation à venir ou en cours – ce sont les conséquences politiques, mais aussi époquales que recèlent leurs divergences. Détournée du

41 Je me permets de renvoyer à ce propos à mon article « The apocalypse of Blanchot » publié dans *Philosophy Today*, volume 60, n° 4, printemps 2016.

42 À ce sujet, dans *Les Sens du monde*, Jean-Luc Nancy montre très bien que les pensées apocalyptiques, celles qui annoncent la fin du monde, appartiennent toujours au régime du sens du monde dont elles professent la fin. Elles n'assument donc aucune fin ; elles ne pensent pas la mutation : « Une telle pensée est encore prise tout entière dans le régime d'un sens signifiant, qu'il se propose pour finir comme "non-sens" ou comme "révélation" » (Jean-Luc NANCY, *op. cit.*, p. 14). Quand la « fin du monde » a un sens apocalyptique, elle ne propose donc rien de nouveau ; elle n'ouvre sur aucune pensée, aucun possible. C'est pourquoi il est urgent de penser « après la fin du monde » pour faire écho à l'important ouvrage de Michaël Foessel. En plus de figer le sens de la fin, les catastrophismes sont tout entiers tournés vers le problème de la survie plutôt que vers celui de la création de mondes possibles. Ce sont des pensées (et des politiques) conservatrices. Voir Michaël FOESSEL, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*.

monde par un rien qui ne cesse de faire échec au langage, la pensée de Blanchot semble nous reconduire vers un nouvel Eden. Si Blanchot ne pense pas à la figure paulinienne d'un « nouvel Adam » – puisqu'il s'agit de faire un geste au-delà de l'humanisme⁴³ – il situe le « changement d'époque » dans la nécessité de faire entendre le silence du langage, c'est-à-dire l'*infans*, l'Éden, le monde inentamé par la langue, la loi, la faute⁴⁴. En ce sens, bien que cherchant à rompre radicalement avec la tradition, la pensée de Blanchot demeure finalement, et contre ses propres prétentions, liée à une idée de rédemption. S'il ne s'agit pas pour Blanchot de chercher une issue à la finitude, à certains égards sa pensée se cherche (sans se trouver) en deçà du langage, et donc de la Loi et de la faute. En revanche, en pensant le Dehors comme l'ouverture même du monde, en pensant le rien comme cette surprise devant le fait « qu'il y ait quelques choses, les choses, tous les étants », Nancy nous oblige non à la pensée de l'Éden mais à celle de la mondialisation. Faut-il en déduire que, pour Nancy, la mutation en cours tient à la nécessité de penser le sens non en termes temporels mais en termes spatiaux, et de substituer à la pensée de l'histoire celle du monde ? C'est peut-être ce que veut dire Nancy lorsqu'il affirme dans *L'Équivalence des catastrophes* que « notre pensée ne doit plus être ni de crise ni de projet », qu'il faut en finir en ce sens avec tous les « finalismes »⁴⁵ (y compris ceux de la finitude infinie). Pour Nancy en effet, plutôt que de penser la fin – et donc le temps – il faut penser le présent entendu comme « lieu de la proximité »⁴⁶, et en ce sens l'espace. Mais cela est-il possible ? Pouvons-nous ne penser *que* la proximité, comme le suggère Nancy lorsqu'il affirme que « ce qui serait décisif, en revanche, ce serait de penser au présent et de penser

43 Voir par exemple le texte de BLANCHOT « L'athéisme et l'écriture, l'humanisme et le cri » dans *L'Entretien infini*.

44 En plus de nombreux fragments évoquant en sourdine le problème de l'innocence, et donc de l'Éden, un fragment du *Pas au-delà* suggère que l'écriture dans la mesure où elle se situe dans un rapport de transgression avec le langage (et donc avec la Loi), fait écho à ce qui est en deçà du langage, de la Loi : « Tous les mots sont adultes. Seul l'espace où ils retentissent, espace infiniment vide comme un jardin où, bien après qu'ils ont disparu, continueraient de s'entendre les cris joyeux des enfants, les reconduit vers la mort perpétuelle où ils semblent naître toujours » (*Le Pas au-delà*, p. 31).

45 J.-L. NANCY, *L'Équivalence des catastrophes*, p. 58.

46 *Ibid.*, p. 63.

le présent»⁴⁷? La pensée n'est-elle pas ouverte par le lointain, fût-ce le lointain de ce qui est le plus proche?

Bibliographie

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

BLANCHOT Maurice, *L'Entretien infini*, Paris: Gallimard, 1969.

BLANCHOT Maurice, *Le Pas au-delà*, Paris: Gallimard, 1973.

BLANCHOT Maurice, *L'Écriture du désastre*, Paris: Gallimard, 1980.

BLANCHOT Maurice, *La Communauté inavouable*, Paris: Les éditions de Minuit, 1983.

DERRIDA Jacques, *Chaque fois unique la fin du monde*, Paris: Galilée, 2003.

FOESSEL Michaël, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris: Seuil, 2012.

FOESSEL Michaël, *Le Temps de la consolation*, Paris: Seuil, 2015.

MESSINA Aïcha Liviana, "The apocalypse of Blanchot", in: *Philosophy Today*, volume 60, n° 4, printemps 2016.

47 «Non plus la fin ou des fins à venir, ni même une heureuse dispersion anarchique des fins, mais le présent en tant que l'élément du proche. La fin est toujours éloignée, le présent est le lieu de la proximité – avec le monde, les autres, soi-même. Si on veut parler de «fin», il faut dire que le présent a sa fin en lui-même – comme la technique, en somme, mais sans addition de représentations «finales». Le présent a sa fin en lui-même aux deux sens du mot «fin»: son but et sa cessation. Finalité et finitude conjointes – ce qui veut dire, si on y pense bien, ouverture de l'infini. Connaissance de l'existence comme capacité infinie de sens. Pensée du «sens» comme ce qui n'est aucune fin à atteindre, mais ce dont il est possible d'être proche. Fukushima interdit tout présent: c'est l'effondrement de visées d'avenir qui force à travailler à d'autres avènements. Essayons de travailler en effet à d'autres avènements – mais sous condition de présent toujours renouvelé», *ibid.*