

Histoire et déconstruction

Considérations sur l'espace
de la vérité à partir d'une hypothèse
de Jean-Luc Nancy

Thèse de doctorat présentée par Paul Willemarck

Directeur de recherches : Prof. Dr. Daniel Payot

Année Académique 2001-2002

Université Marc Bloch - Strasbourg

« Lorsque l'être est posé comme infini, c'est alors
précisément qu'il est déterminé. S'il est posé comme fini,
c'est alors son absence-de-fondement qui est affirmé. »

M. Heidegger, *Beiträge*

« Les Humanités de demain (...) devraient étudier leur histoire (...)»

J. Derrida, *L'Université sans condition*

« Le monde est (...) l'espace de la responsabilité du sens (...)
telle que rien ne la précède, aucun appel, aucune question. »

J-L. Nancy, Monde, in *Le sens du monde*

Remerciements

Je voudrais remercier tous ceux qui, avec leur amour et leur patience, m'ont accompagné. Ils ont laissé une place à l'incompréhensible, sans avoir le vain espoir de comprendre ce qui me précipitait, et sans préférer en faire l'économie. Je leur dédie ce travail en signe de gratitude.

Introduction

En guise d'introduction, nous voudrions d'abord nous expliquer sur un problème de méthode. Cette recherche est une recherche sur la possibilité de penser l'histoire aujourd'hui. Nous le ferons à partir d'une hypothèse de Jean-Luc Nancy formulée dans L'histoire finie. Cette hypothèse dit que l'histoire aujourd'hui ne relève plus d'abord de la question du temps, mais de celle de la communauté. La difficulté de penser l'être-en-commun tient à ce qu'il est l'exposition de tout ce qui est – donc aussi de toute détermination conceptuelle. L'être-en-commun est essentiellement exposé : c'est être-à. Ce qui le met en porte-à-faux avec la vérité qui est l'être-tel en tant que tel. La vérité opère une séparation intenable, dit Nancy, « entre l'être en tant que *tel* (qu'elle présente) et l'être en tant qu'*être* ». ¹ L'être-tel est toujours déjà pris dans le suspens du sens, qu'est l'exposition ou l'existence. ² Ce qui ne serait pas un problème si le sens différé était le sens de la vérité. Mais il n'en est pas ainsi. Un tel schème nous amènerait tout droit à un hégélianisme. C'est contre cette dialectique

1 J-L. Nancy, Le sens et la vérité, in *Le sens du monde*, p.26.

2 J-L. Nancy, Style philosophique, in *Le sens du monde*, p.36.

que s'élabore toute la pensée contemporaine, y compris celle de Nancy.³ A propos de la vérité, Nancy dit ceci :

« La vérité est l'être-*tel*, ou plus exactement, elle est la qualité de la présentation de l'être *tel* en tant que *tel*. Le sens, pour sa part, est le mouvement de l'être-à, ou l'être en tant que *venue* en présence, ou encore, en tant que transitivité, en tant que passage à la présence - et du même coup, en tant que passage *de* la présence. La venue ne relève pas de la présentation, pas plus, du reste, que de l'imprésentation. »¹

La difficulté de *recevoir* ce que Nancy détermine ainsi, c'est-à-dire de comprendre *en vérité* ce qu'il dit en vérité, saute aux yeux. Et d'autant plus la difficulté de le reproduire, c'est-à-dire de le *présenter*, à notre tour et en vérité. *En vérité* on rate à coup sûr ce dont il s'agit, puisqu'en déterminant la vérité on l'expose comme sens. Or, tel est bien (entre autres choses)

3 « L'histoire de la philosophie contemporaine, par Marx, Nietzsche et Husserl jusqu'à Heidegger, Wittgenstein et Derrida, n'a pas opéré sur une autre nécessité que celle-ci, qui retourne en elle-même contre elle-même la nécessité hégélienne : rien n'apparaîtrait jamais comme « l'être », ni comme l'idée, l'idéal ou la question d'un « sens de l'être », si un *fait* de l'être n'était pas irréductiblement antérieur ou extérieur à son « sens », ou, autrement dit, si une *venue en présence* de l'être n'était pas irréductible à toute présence-à-soi, et ne survenait pas toujours au cœur de cette présence-à-soi, comme son écart et sa différence/différance (ou comme ce *pli* de l'être que Deleuze reprend pour le plier encore et le multiplier). », J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, pp.213-14, note 83

1 J-L. Nancy, Le sens et la vérité, in *Le sens du monde*, p.25.

l'exercice auquel on se prépare ici. C'est pourquoi il faut insérer cette glose méthodologique, et déterminer comment on pense pouvoir le faire sans *trahir* cela même dont il s'agit, à savoir une certaine prise en compte du sens différent.

Comment procéder ? Il semble que pour répondre de l'exigence de la vérité il faille déterminer son ratage structurel. Ce que fait Nancy : c'est la vérité du sens (l'exposition). Mais déterminer le ratage structurel de la vérité (l'exposition) est quelque chose d'autre que représenter la détermination de ce ratage, soit : exposer l'exposition. De ces représentations, Nancy disait dans De l'être-en-commun qu'elles défont « à l'instant toute l'exposition, et avec elle le sens du sens lui-même ».¹ En nous représentant la détermination que Nancy donne du sens, on risque de réduire son effort pour décliner la vérité vers le sens, en présentant le sens comme la vérité de la vérité, et donc de revenir à un sous-hégélianisme. Pour l'éviter il n'y a pas d'autre solution que de « s'y exposer ».² S'exposer au sens, c'est-à-dire le déterminer. Déterminer ce qu'est le sens de la vérité du sens (l'exposition), et non déterminer la vérité de la vérité du sens (la vérité de l'exposition) – ce qui réduirait tout à un jeu de représentations. Or, l'enjeu de la vérité du sens n'est pas dans les représentations. L'enjeu est le sens même, c'est-à-dire qu'il y manque. Dans *Une pensée finie* Nancy dit ceci à propos du sens : « manquer de sens, être dans la détresse/ nécessité du sens, c'est cela même, le sens », ce qui signifie aussi « manquer de rien ».³ Le sens est l'expérience de la détresse que Nancy détermine comme la « venue qui vient sans aboutir ».⁴

1 J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, pp.227-28.

2 J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, p.228.

3 J-L. Nancy, *Une pensée finie*, pp.25-26.

4 J-L. Nancy, Le sens et la vérité, in *Le sens du monde*, p.27.

*

Dans la première partie de ce travail, nous nous demanderons comment on peut *recevoir* une déconstruction de l'histoire. Comment peut-on *l'accueillir*, la *partager* ? Nous proposons d'analyser ces questions à la lumière de la notion d'espacement. Nous articulons ces questions à partir de deux textes de J-L. Nancy : *L'oubli de la philosophie* et L'histoire finie. Dans la deuxième partie de ce travail, on essaye de repérer quelle est la détermination de l'histoire qui se dessine en creux dans le partage tel que Nancy nous le présente. Mais avant d'engager cette recherche sur une certaine détermination déconstructive de l'histoire, il convient de se demander ce que pourrait être une détermination déconstructive. Aussi est-ce par cette question que nous commencerons.

Prologue

§ 1 - Certes le mot déconstruction(s)¹ a un usage repérable dans la langue française, ainsi que dans d'autres langues. Et il est tout aussi vrai qu'à partir de ces usages on pourrait essayer de se rendre compte en quoi ces usages devraient répondre d'une certaine tâche de la pensée.² Même si tout cela semble très difficile à assurer, il reste que ces usages nous

1 On sait que le mot *déconstruction*, qui a été proposé par J. Derrida dans un contexte très précis (dans *De la grammatologie*) comme traduction des mots heideggeriens de *Destruktion* et *Abbau*, a connu une réception auprès du public français et au delà, dont Derrida lui-même a été surpris (J. Derrida, Lettre à un ami japonais, in *Psychè. Invention de l'autre*, éd.1987, p.388). Lorsque Derrida a commencé à utiliser ce mot (existant par ailleurs déjà en français), il le faisait pour désigner spécifiquement certaines pratiques qu'il proposait alors, et qui prolongeaient celles issues ou provenant plus ou moins directement de ce que Heidegger nommait dans l'idiome allemand, *Destruktion* et *Abbau*, et qui visaient à prendre en compte une certaine fausseté (*Verdeckung*, *Verstellung*, *pseudos*, opposée à la vérité *Wahrheit*, *alétheia*) qui tend à s'introduire dans toute tradition (voir par ex. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §7, p.36). Depuis que cet usage du terme a gagné de l'ampleur dans la langue française, il a sans doute reçu aussi d'autres significations, en particulier des significations plus éloignées de la seule pratique déconstructive telle que Heidegger la préconisait. Et sans doute déjà à commencer par les pratiques que Derrida lui-même a proposées. Bizarrement *Le Grand Robert* ne donne plus que le sens proposé par Derrida, encore que de façon quasiment inintelligible.

2 Cf. J. Derrida, *L'université sans condition*, p.21-22 .

donneraient les déterminations de ce que l'on tient ou de ce qui a été tenu pour des pratiques déconstructives. Ces déterminations, qui seraient sans doute plus historiques que déconstructives, auraient déjà le mérite de prendre en compte les différences que ces usages montrent. Néanmoins, il faudrait savoir ce que serait une détermination déconstructive des usages du mot déconstruction. Pour s'en rendre compte, nous proposons de prendre comme point de départ les pensées qu'exprime J. Derrida dans sa *Lettre à un ami japonais*.¹ Après avoir écarté des déterminations du mot déconstruction telles que analyse, critique, méthode, acte ou opération, il donne cette détermination (positive) en forme d'énigme :

« La déconstruction a lieu, c'est un événement qui n'attend pas la délibération, la conscience ou l'organisation du sujet, ni même de la modernité. *Ça se déconstruit*. *Le ça* n'est pas ici une chose impersonnelle qu'on opposerait à quelque subjectivité égologique. *C'est en déconstruction* (Litré disait : « se déconstruire ... perdre sa construction »). Et le « se » du « se déconstruire », qui n'est pas la réflexivité d'un moi ou d'une conscience, porte toute l'énigme. Je m'aperçois, cher ami, qu'à tenter d'éclairer un mot en vue d'aider à la traduction, je ne fais que multiplier par là même les difficultés (...) »²

1 J. Derrida, *Lettre à un ami japonais*, in *Psychè. Invention de l'autre*, éd. 1987, pp.387-93.

2 J. Derrida, *Lettre à un ami japonais*, in *Psychè. Invention de l'autre*, éd. 1987, p.391, voir aussi p.392 où il ramasse le problème en s'exclamant : « Ce que la déconstruction n'est pas ? mais tout ! / Qu'est-ce que la déconstruction ? mais rien ! »

Or, ayant exposé l'embarras où il se trouve de répondre, même à la question ainsi posée, Derrida semble suggérer un chemin,¹ ou donner au moins une détermination de la tâche de penser ce qui se déconstruit ainsi :

« Si la déconstruction a lieu partout où ça a lieu, où il y a quelque chose (et cela ne se limite donc pas au sens ou au texte, dans le sens courant et livresque de ce dernier mot), il reste à penser ce qui se passe aujourd'hui, dans notre monde et dans la « modernité », au moment où la déconstruction devient un motif, avec son mot, ses thèmes privilégiés, sa stratégie mobile, etc. »²

Selon cette affirmation il ne resterait à penser que ce qui a lieu, « ça », et qui n'est le fait d'aucun sujet, d'aucune délibération ou conscience, ni d'aucune organisation ou d'aucune soi-disant histoire de la

1 Ce qui ne contredit pas la détermination négative de Derrida qui dit que la déconstruction n'est pas une méthode (*o.c.*, p.390-91). Dire qu'il y a une ou plusieurs voies qui s'ouvrent à la déconstruction, n'est pas la même chose que de dire que la déconstruction serait une méthode.

2 J. Derrida, Lettre à un ami japonais, in *Psychè. Invention de l'autre*, éd. 1987, p.391. Dans *L'Université sans condition*, on retrouve le même geste en forme de thèses, propositions ou professions de foi à propos des « Humanités de demain ». Derrida y esquisse un programme de la « pensée » (*o.c.*, p.21) qu'il résume sous le nom d'une certaine étude de l'histoire : « Les Humanités de demain, dans tous les départements, devraient étudier leur histoire, l'histoire des concepts qui, en les construisant, ont institué les disciplines et leur ont été coextensifs. » (*o.c.*, p.67-68). Et à l'instar de la Lettre..., mais en ordre inversé, il place son propos en abîme, en deux temps, d'abord réflexif (proposition 6), puis événementiel (proposition 7).

culture (la modernité par ex.). Néanmoins il s'agirait d'une certaine histoire et sans doute d'une certaine géographie, bien qu'elles soient difficiles à déterminer.¹ Mais s'il s'avérera difficile de déterminer ce qui se passe aujourd'hui, cela ne tient pas tellement à la difficulté de repérer les déterminations qui ont pu en être données (dans l'espace et dans le temps), mais bien à ce qu'il y a une grande difficulté à déterminer ce qui échappe à cette géo-histoire, et qui nous tient (« ça », « quelque chose »). C'est la détermination de la déconstruction 'elle-même' qui implique déjà cette difficulté et précisément en référence aux déterminations qui ont pu en être données, et qui fait que Derrida peut dire sans plus la chose suivante : « Toute phrase du type « la déconstruction est X » ou « la déconstruction n'est pas X » manque *a priori* de pertinence, disons qu'elle est au moins fautive. »² Par là on commence à apercevoir quelque chose de ce qui échappe aux déterminations des déconstructions,³ mais qui nous tient, dans toute sa détermination si difficilement déterminable. Et si cela ne semble guère différer du programme autologique de la raison en ce qu'elle aussi se croit toujours encore entière à venir, c'est l'absence de maîtrise (l'échappée des principes et fins, comme dirait Nancy) qui fait toute la différence et

1 « Il y a déjà, dans « ma » langue, un sombre problème de traduction entre ce qu'on peut viser, ici ou là, sous ce mot, et l'usage même, la ressource de ce mot. Et il est déjà clair que les choses changent d'un contexte à l'autre, en français même. Mieux, dans les milieux allemand, anglais et surtout américain, le *même* mot est déjà attaché à des connotations, inflexions, valeurs affectives ou pathétiques très différentes. Leur analyse serait intéressante et mériterait ailleurs tout un travail. », J. Derrida, Lettre à un ami japonais, in *Psychè. Invention de l'autre*, éd. 1987, p.387-88.

2 J. Derrida, Lettre à un ami japonais, in *Psychè. Invention de l'autre*, éd. 1987, p.392. Voir aussi la différence, in *Marges de la philosophie*, pp.6 et 28.

3 Cf. *o.c.*, p.391 : « au moment où la déconstruction devient un motif, avec son mot, ses thèmes privilégiés, sa stratégie mobile, etc. »

toute la difficulté à penser cette histoire. Il convient de se demander quelle sorte de détermination nous est ainsi léguée.

Quel est le caractère historique des déconstructions ? En quoi leur geste est-il historique ? Et en quoi ce caractère historique nous apprend-il quelque chose sur cette 'absence de maîtrise' qui oppose la détermination déconstructive à celle de la métaphysique ? Quand Derrida dit que le mot de déconstruction tenait à l'époque de *De la grammatologie* à la fois d'un geste structuraliste et d'un geste anti-structuraliste, il explique que le geste de défaire, décomposer, désédimenter des structures est un « mouvement plus historique », qui peut impliquer aussi que l'on doive « reconstruire » un « ensemble », afin de pouvoir comprendre comment il s'était construit.¹ Une telle détermination du caractère historique de la déconstruction ne suffit pas à déterminer l' 'échappée des principes et des fins' dont on parlait plus haut. Néanmoins elle dit déjà quelque chose du travail de détermination proprement déconstructif. Il ne s'agit pas tant de déterminer de nouveaux principes ou fins, mais de déceler ce qui, dans les structures historiquement déterminées du programme autologique de la métaphysique, expose des déterminations excédant ce programme. C'est cette excédance sur le programme de la métaphysique que les déconstructions déterminent, mais qui en retour affecte également ses propres déterminations.² Ce qui amène Derrida à la conclusion suivante :

1 J. Derrida, Lettre à un ami japonais, in *Psychè. Invention de l'autre*, éd. 1987, p.390.

2 « Pour être très schématique, je dirai que la difficulté de *définir* et donc aussi de *traduire* le mot « déconstruction » tient à ce que tous les prédicats, tous les concepts définissants, toutes les significations lexicales et même les articulations syntaxiques qui semblent un moment se prêter à cette définition et à cette traduction sont aussi déconstruits ou déconstructibles, directement ou non, etc. Et cela vaut pour le *mot*, l'unité même du *mot* déconstruction, comme de tout *mot*. *De la grammatologie*

« Je ne pense pas, pour toutes ces raisons, que [le mot déconstruction] soit un *bon mot*. Il n'est surtout pas beau. Il a certes rendu quelques services, dans une situation bien déterminée. Pour savoir ce qui l'a imposé dans une chaîne de substitutions possibles, malgré son imperfection essentielle, il faudrait analyser et déconstruire cette « situation bien déterminée ». C'est difficile et ce n'est pas ici que je le ferai. »¹

Or, au moment même où Derrida fait mine de devoir se dispenser de la réponse à cette question difficile, il ne fait rien d'autre que négocier un raccourci personnel (« pour moi ») en guise de réponse, et qui est certes « insuffisant et seulement économique », mais qui donne néanmoins une idée de cette « situation » « bien » « déterminée » qu'il faudrait pouvoir analyser et déconstruire.² Il s'agit ici en somme d'une sorte d'histoire

met en question l'unité « mot » et tous les privilèges qui lui sont en général reconnus, surtout sous sa forme *nominale*. C'est donc seulement un discours, ou plutôt une écriture qui peut suppléer cette incapacité du mot à suffire à une « pensée ». », J. Derrida, Lettre à un ami japonais, in *Psychè. Invention de l'autre*, éd. 1987, p.392.

1 J. Derrida, Lettre à un ami japonais, in *Psychè. Invention de l'autre*, éd. 1987, p.392.

2 J. Derrida, Lettre à un ami japonais, in *Psychè. Invention de l'autre*, éd. 1987, p.392 : « Le mot « déconstruction », comme tout autre, ne tire sa valeur que de son inscription dans une chaîne de substitutions possibles, dans ce qu'on appelle si tranquillement un « contexte ». Pour moi, pour ce que j'ai tenté ou tente encore d'écrire, il n'a d'intérêt que dans un certain contexte où il remplace et se laisse déterminer par tant d'autres mots, par exemple « écriture », « trace », « différence », « supplément », « hymen »,

littéraire personnelle, par Derrida lui-même, de l'usage du mot déconstruction à l'intérieur de son œuvre, réduit à une chaîne de mots substitutifs, déterminant, remplaçant mais déplaçant aussi, portant ailleurs, échappant déjà aux déterminations qu'elles déterminent pourtant,... Il s'agirait d'une détermination (d'un ensemble d'usages) qui s'impose à un moment donné, par ex. « aujourd'hui ».¹ En paraphrasant signature, événement, contexte, on pourrait dire qu'il en sera toujours ainsi. Non pas parce qu'il n'y aurait pas de moyen de déterminer ladite situation avec plus de précision, mais parce que toute réitération du mot déconstruction se fera dans une autre situation que celle dans laquelle elle s'est imposée.

La possibilité même de déterminer une situation « comme » ceci ou cela, implique une itérabilité qui situe en droit toute détermination dans une substituabilité générale. C'est ce que Derrida nous a appris à penser comme la possibilité de l'itérabilité, qui suppose que pour pouvoir être réitérée, toute (n'importe quelle) « identité à soi » permet « la division d'avec soi ».² A la limite la référence à la situation où une telle détermination « s'est imposée » ne change rien. Si elle est identifiable elle pourra être répétée. Mais, comprise telle quelle, sa répétabilité ne serait rien moins qu'une détermination déconstructive. Au contraire, elle pourrait être mieux définie comme un principe déterminant un certain domaine d'application (une définition par ex.). Il s'agirait alors de la détermination d'une unité de signification se maintenant identique dans ce qui est par

« pharmakon », « marge », « entame », « parergon », etc. Par définition, la liste ne peut être close et je n'ai cité que des noms - ce qui est insuffisant et seulement économique. En fait il aurait fallu citer des phrases qui à leur tour déterminent, dans certains de mes textes, ces noms-là. ».

1 J. Derrida, Lettre à un ami japonais, in *Psychè. Invention de l'autre*, éd. 1987, p.391.

2 Ce « qui lie la répétition à l'altérité », J. Derrida, signature événement contexte, in *Marges de la philosophie*, p.375.

ailleurs différent, divers. La détermination de cette détermination serait en quelque sorte la répétition d'une unité de signification garantie par la détermination identitaire de la vérité-correspondance.

Les déconstructions déterminent ce qu'ont de problématique de telles unités de détermination, et d'abord la détermination identitaire de la vérité-correspondance comme détermination inaltérable de la présence du présent. La détermination de la détermination ne serait pas une identité mais un Ereignis, une différence, un partage... C'est aussi pourquoi Derrida a pensé qu'il faut déconstruire la possibilité de répéter indifféremment ces déterminations. C'est la 'logique' de la différence. Elle implique que toute identité est toujours un prélèvement plus ou moins arbitraire dans une différenciation sans commencement ni fin. La conséquence en est qu'aucune détermination ne se répèterait intacte, c'est pourquoi Derrida préfère d'utiliser le mot de réitération qui permet de déterminer la répétition d'une différence identifiée, ou d'une identité différentielle, dans une chaîne différentielle de substitutions jamais identiques. Et c'est encore pourquoi Derrida dit par ailleurs que la possibilité de la réitération est simultanément la condition de son impossibilité.¹

Alors si le mot de déconstruction ne désigne pas une analyse, une critique, une méthode, un acte, une opération, c'est sans doute d'abord parce que ce n'est pas une unité de signification identifiable, et peut-être même pas un mot ; ensuite parce qu'il se laisse emporter dans une itérabilité générale ; et c'est enfin parce que le mot de déconstruction ne prend son sens que dans une chaîne de différences potentiellement infinie, qui rend possible toute détermination, mais qui implique en même temps l'impossibilité pour aucune détermination de se réitérer intacte, inaltérée.

1 Voir entre autres lieux, J. Derrida, signature événement contexte, in *Marges de la philosophie*, p.391.

Et c'est encore pourquoi Derrida dit par ailleurs que la possibilité de la répétition est simultanément la condition de son impossibilité.¹

§ 2 - Ainsi on peut comprendre comment une déconstruction peut déterminer ce qui lui échappe nécessairement et comment elles faire coïncider 'appartenir' et 'échapper' comme deux faces incommensurables d'une même chose. Les déconstructions relèveraient d'une différence déterminant une identité qu'aucune unité ne rassemble absolument, et dont les rapports différencient les déterminations qui échappent toujours déjà à l'unité de cette signification. 'Déterminant' signifiant ici simultanément ce qui appartient à cette détermination (son unité) et ce qui lui échappe (la différence). Mais si le sens transitif ou performatif, le sens différant de la différence se détermine bien ainsi, qu'en est-il de son sens intransitif, constatif - à savoir ce qui se trouve ainsi déterminé, son identité ?² Il est à craindre qu'une telle question ne puisse plus recevoir aucune réponse en rapport à une déconstruction déterminée comme différence, et d'abord parce que les déconstructions ont rendu les oppositions transitif/intransitif et actif/passif à leur caractère problématique.³ Il semble que ce qui se

1 Voir entre autres lieux, J. Derrida, signature événement contexte, in *Marges de la philosophie*, p.391.

2 Son exposition, pourrait-on dire dans le langage de J-L. Nancy.

3 Ainsi Derrida qui écrit, à propos de la différence : « Dans une conceptualité et avec des exigences classiques, on dirait que « différence » désigne la causalité constituante, productrice et originaire, le processus de scission et de division dont les différents ou les différences seraient les produits ou les effets constitués. Mais, tout en nous rapprochant du noyau infinitif et actif du différer, « différence » (avec un *a*) neutralise ce que l'infinitif dénote comme simplement actif, de même que « mouvance » ne signifie pas dans notre langue le simple fait de mouvoir, de se mouvoir ou d'être mu. La résonance n'est pas davantage l'acte de résonner. Il faut

détermine ainsi comme déconstruction différentielle ne soit ni actif ni passif, ni transitif ni intransitif, mais relève d'une certaine non-transitivité (Derrida), d'une certaine passibilité (Nancy), qui déconstruisent ces oppositions déterminées.¹ Il faudrait dire alors que la détermination déterminée des déconstructions relèverait d'une détermination non-transitive, d'une passibilité, qui serait à distinguer d'une détermination intransitive ou d'une passivité.²

méditer ceci, dans l'usage de notre langue, que la terminaison en *ance* reste indécise *entre* l'actif et le passif. Et nous verrons pourquoi ce qui se laisse désigner par « différance » n'est ni simplement actif ni simplement passif, annonçant ou rappelant plutôt quelque chose comme la voix moyenne, disant une opération qui n'est pas une opération, qui ne se laisse penser ni comme passion ni comme action d'un sujet sur un objet, ni à partir ni en vue d'aucun de ces *termes*. Or la voix moyenne, une certaine non-transitivité, est peut-être ce que la philosophie, se constituant en cette répression, a commencé par distribuer en voix active et voix passive. », J. Derrida, *la différance*, in *Marges de la philosophie*, p.9. Voir aussi E. Benveniste, *Actif et moyen dans le verbe*, in *Problèmes de linguistique générale*, tome 1, pp.168-175.

1 J. Derrida, *la différance*, in *Marges de la philosophie*, p.5 : « L'ordre qui résiste à cette opposition [entre le sensible et l'intelligible], et lui résiste parce qu'il la porte, s'annonce dans un mouvement de différance (avec un *a*) entre deux différences ou entre deux lettres, différance qui n'appartient ni à la voix ni à l'écriture au sens courant et qui se tient, comme l'espace étrange qui nous rassemblera ici pendant une heure, *entre* parole et écriture, au-delà aussi de la familiarité tranquille qui nous relie à l'une et à l'autre, nous rassurant parfois dans l'illusion qu'elles font deux. »

2 Pour la signification de la passibilité selon J-L. Nancy, voir *L'oubli de la philosophie*, pp.105-08. Nancy y approche la détermination du sens dans l'arrivée de l'événement comme une certaine passivité : « (...) la

§ 3 - Ce que font les déterminations déconstructives n'est rien moins que de rendre problématique *toute logique d'essence*, comme Derrida l'a montré abondamment, et en particulier en rapport à la détermination du temps qui en est en quelque sorte l'ultime vérification.¹ Or en mettant en question la détermination de l'essence, c'est la détermination de l'être même qui est mise en question. Et bien que cela ne signifie pas qu' 'après déconstruction' le monde aurait cessé d'exister, il reste qu'il y a là un problème que la pensée ne peut évincer et qui engage les déterminations les plus fondamentales de la pensée. Si les déconstructions ont raison de rendre problématique la logique de l'essence, on ne peut éviter la question de 'savoir' ce que 'savoir' veut dire désormais. Les déterminations que les déconstructions nous laissent sont autant de tentatives de répondre de cette 'crise de la science'. Il y a donc là une crise

passivité dont il est ici question ne se laisse pas déterminer par une opposition à l'activité. Elle ne consiste pas à être « passif » : elle consiste à être, si on peut le dire ainsi, *passible* du sens. C'est-à-dire, capable de le recevoir, susceptible de l'accueillir. La pensée, ce n'est pas un discours, c'est la disposition et l'activité passibles de l'événement du sens : elle laisse cet événement venir - ce qui veut dire qu'elle le fait advenir comme tel, ou qu'elle l'inscrit. C'est donc un « faire », et pourtant ce n'est pas une production. (Et de même, c'est une « répétition » du sens, et pourtant ce n'est pas une représentation.) Inscrire, ce n'est pas produire, et ce n'est pas non plus recopier. On pourrait dire que c'est quelque chose comme « enregistrer » : faire entrer dans un ordre de marques une réalité hétérogène à cet ordre, et qui ne lui devient pas homogène. « Penser » inscrit dans le langage la limite de la signification. », *o.c.*, p.105.

1 J. Derrida, ousia et grammè, in *Marges de la philosophie*, pp.31-78.

du savoir dont on hérite, et dont on ne peut se croire quitte² avant d'avoir déterminé comment la recevoir.

La métaphysique détermine l'être comme essence (ousia). En tant que telle cette détermination détermine un reste : elle détermine l'être comme ce qui reste, ce qui demeure identique - en quelque sorte, en dehors du temps.¹ C'est pourquoi les déconstructions se sont intéressées de façon privilégiée à la détermination du temps en métaphysique.² Il en ressort d'abord ceci : si la métaphysique a pu déterminer l'être comme essence, c'est parce qu'elle l'a prédéterminé à partir d'une modalité du

2 J-L. Nancy, La création comme dénaturation : technologie métaphysique, in *La création du monde ou la mondialisation*, p. 118 : « (...) il arrive désormais que la philosophie ne peut pas se tenir quitte de la question de sa propre historicité (...) ».

1 Selon une temporalité qui s'efface, comme l'a démontré S. Margel dans *Le Concept de Temps*. « Le temps efface le mouvement différenciant - l'intervalle antérieur-postérieur - ou la figuration - la mise en représentation linéaire - de la présentification de l'étant au présent. Ainsi, en s'effaçant et en se supprimant radicalement de toute sensation, le temps, d'une part, fera de la présence de l'étant l'essence ou la définition même de son être, et, d'autre part, il permettra à cette essence d'être pensée sans la moindre valeur temporelle, et donc d'être conçue hors de tout temps. », S. Margel, *Le Concept de Temps*, p.180.

2 M. Heidegger, *Être et temps*, trad. Martineau, §6, p.41 : « Le *legein* lui-même, ou le *noein* - le pur et simple accueil de quelque chose de sous-la-main en son pur être-sous-la-main, que *Parménide* avait déjà pris pour guide de l'explicitation de l'être - a la structure temporelle de la pure « présentifier » de quelque chose. L'étant qui se montre en lui et pour lui, et qui est compris comme le proprement étant, reçoit par conséquent son interprétation par rapport au pré-sent (*Gegen-wart*), c'est-à-dire qu'il est conçu comme présence (*ousia*). »

temps, le présent. Or cette prédétermination de l'être à partir du présent laisse en suspens la question de l'être du temps.¹ La conséquence est que l'être du temps se trouve d'autant plus sûrement occulté que la détermination de l'être comme essence donnera la détermination du temps (son essence) qui deviendra dominante en métaphysique. Et c'est aussi pourquoi les déconstructions s'efforcent de dés-occulter l'être du temps² et ce qu'il laisse.

Si nous pouvons nous en tenir à une détermination déconstructive, il s'agit de comprendre comment A peut retenir quelque chose de A. C'est-à-dire, étant donné que A ne se détermine qu'en se différenciant, comment peut-il retenir quelque chose d'identique d'une détermination à une autre, d'une occurrence à une autre ? C'est la question de l'unité de cette identité, étant donné, et donc au-delà de ce qu'elle peut avoir de différent. En somme c'est la question de l'un, ou de l'unité du multiple, qui pour Aristote est la question de l'essence de toutes choses et le fondement de tout savoir. Sans doute la question de la possibilité de penser une histoire des déconstructions ne peut-elle être entamée si on n'entend pas se rendre à la mise en jeu de ces déterminations fondamentales.

1 J. Derrida, ousia et gramma, in *Marges de la philosophie*, p.52-53 : « Après avoir rappelé pourquoi on peut penser que le temps n'est pas un étant, Aristote laisse la question en suspens. Désormais on interrogera la *physis* de ce dont l'appartenance à l'étant reste encore indécidable. Comme on a pu le noter, il y a là « un problème métaphysique qu'Aristote a peut-être en partie éludé » (...) La métaphysique alors se poserait par cette omission. »

2 « L'effacement du temps (par le temps) semble dès lors impliquer une dimension - le présent comme dimension absolue - qui ne relève ni vraiment de l'être, ni vraiment du temps. », S. Margel, *Le Concept de Temps*, p.180.

Il faudrait pouvoir faire ressortir la radicalité de la crise qu'initient les déconstructions en posant la question de savoir quel peut être le reste du 'rapport déconstruit' $A=A$. Les déconstructions ont mis en avant une différence dans ce que la métaphysique a cru pouvoir déterminer comme l'être (esse) d'une identité, à savoir son unité. Ce faisant il semblerait qu'elles ont rompu avec la possibilité même de la pensée. En libérant une différence dans la détermination de cette unité (celle de l'identité), les déconstructions nous renvoient à un intervalle entre les termes de ce rapport.¹ Cet intervalle ouvre un abîme d'indétermination qui engage la

1 J. Derrida, la différence, in *Marges de la philosophie*, pp.13-14 : « La différence, c'est ce qui fait que le mouvement de la signification n'est possible que si chaque élément dit « présent », apparaissant sur la scène de la présence, se rapporte à autre chose que lui-même, gardant en lui la marque de l'élément passé et se laissant déjà creuser par la marque de son rapport à l'élément futur, la trace ne se rapportant pas moins à ce qu'on appelle le futur qu'à ce qu'on appelle le passé, et constituant ce qu'on appelle le présent par ce rapport même à ce qui n'est pas lui : absolument pas lui, c'est-à-dire pas même un passé ou un futur comme présents modifiés. Il faut qu'un intervalle le sépare de ce qui n'est pas lui pour qu'il soit lui-même, mais cet intervalle qui le constitue en présent doit aussi du même coup diviser le présent en lui-même, partageant ainsi, avec le présent, tout ce qu'on peut penser à partir de lui, c'est-à-dire tout étant, dans notre langue métaphysique, singulièrement la substance ou le sujet. Cet intervalle se constituant, se divisant dynamiquement, c'est ce qu'on peut appeler *espacement*, devenir-espace du temps ou devenir-temps de l'espace (*temporisation*). Et c'est cette constitution du présent, comme synthèse « originaire » et irréductiblement non-simple, donc, *strictu sensu*, non-originaire, de marques, de traces de rétentions et de protentions (pour reproduire ici, analogiquement et provisoirement, un langage phénoménologique et transcendantal qui se révélera tout à l'heure inadéquat) que je propose d'appeler *archi-écriture*, *archi-trace* ou *différence*. Celle-ci (est) (à la fois) *espacement* (et) *temporisation*. »

détermination même de la pensée et du savoir.¹ Ainsi les déconstructions font entendre une détresse qui semble s'accroître dans la mesure où elles s'efforcent d'y répondre.

Il semblerait donc que si nous essayons de penser l'histoire des déconstructions, il faut s'efforcer de le faire à partir de cette détresse. Ce qu'exprimerait le principe d'identité ne serait pas l'unité d'une détermination savante, mais son interruption. Cette interruption qui, selon Levinas,² serait la vérité indéfectible du scepticisme devrait donner la mesure de la détresse dans laquelle nous laissent les déconstructions de l'ontologie métaphysique. Mais le scepticisme détermine sa propre

1 « Ce principe (*Satz*) se présente tout d'abord sous la forme d'une proposition de fond (*Grundsatz*), laquelle présuppose que l'identité est un trait de l'être, c'est-à-dire du fond de l'étant. Chemin faisant, ce principe, ce *Satz* au sens d'une énonciation, est devenu pour nous un *Satz* au sens d'un saut : d'un saut qui part de l'être comme fond (*Grund*) de l'étant pour sauter dans l'abîme, dans le sans-fond (*Abgrund*). Cet abîme, toutefois, n'est pas un néant vide et pas davantage une obscure confusion, mais bien la Co-appropriation (*Ereignis*) elle-même. », M. Heidegger, Le principe d'identité, in *Questions I et II*, p.273.

2 E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.213 : « Le retour périodique du scepticisme et de sa réfutation, signifient une temporalité où les instants se refusent au souvenir qui récupère et re-présente. Le scepticisme qui traverse la rationalité ou la logique du savoir, est un refus de synchroniser l'affirmation implicite contenue dans le dire et la *négation* que cette affirmation énonce dans le Dit. (...) Le scepticisme est le *réfutable*, mais aussi le revenant », et p.216 : « Le Dit thématise le dialogue interrompu ou le dialogue mis en retard par des silences, par des échecs ou par des délires ; mais les intervalles ne sont pas récupérés. Le discours qui supprime les interruptions du discours en les relatant, ne maintient-il pas la discontinuité sous les nœuds où le fil se renoue ? »

impossibilité. Il semblerait alors en effet que, non seulement la condition de possibilité de la détermination déconstructive serait son impossibilité, mais que l'inverse vaudrait tout autant.¹ La question de savoir comment penser l'histoire des déconstructions tiendrait alors entièrement dans la possibilité de déterminer l'intervalle qui en sépare les termes.

1 La condition d'impossibilité de la détermination serait la possibilité de la détermination déconstructive. Voir entre autres références, J. Derrida, *L'Université sans condition*, pp.74-75.

Première partie – Histoire et déconstruction

« L'essence s'expose essentiellement
à l'existence. »¹

1 J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, Paris, 1986, p.207.

Plan

La première partie de ce travail rend compte de la question comment *recevoir* une déconstruction de l'histoire ? Comment *l'accueillir* ? Comment *la partager* ? Dans le *premier chapitre* nous essayons de forger une approche du problème à partir de la question de l'histoire des déconstructions. Pour aboutir à un premier résultat : l'histoire des déconstructions est un temps déterminé, c'est notre temps (§5).

Le *deuxième chapitre* donne une première détermination de « notre temps », en receillant quelques traits majeurs de l'analyse qu'en donne Nancy dans *L'oubli de la philosophie*. Il en ressort au moins quatre traits qu'on distinguera comme suit : 1) une suspension de l'Histoire qui est un *espacement*, qu'on comprend comme une suspension de la suspension (§2), 2) une détermination de l'espacement comme *partes extra partes*, sans fond ni principe, ne déterminant que des interruptions ainsi que la suspension de la signification (§3), 3) une nécessité provocante (historique) dont répondent des déterminations testimoniales (§4), 4) et une nouvelle figure de la philosophie (§5).

Dans le *troisième et quatrième chapitres* nous vérifions les traits relevés dans le texte de Nancy dans lequel il traite directement de la question de l'histoire : L'histoire finie. *Troisième chapitre* : questions méthodologiques (§2), première analyse de l'hypothèse de Nancy (§3) :

notre temps ne relève plus de la question du temps ; notre temps s'ouvre comme un espacement du temps ; cette ouverture n'est pas une détermination de ses dimensions mais de sa déterminabilité. Qu'est-ce qu'ouvrir un espace-temps ; différence avec le concept aristotélicien du temps (§4).

Quatrième chapitre : Dans le *quatrième chapitre* nous reportons ces premières déterminations sur la question de notre temps : Qu'est-ce qui nous « arrive » aujourd'hui ? (§1) Quelle est la différence entre la fin de l'histoire et son dépassement ? (§§2-4) Dans la mesure où l'on pense la suspension de l'histoire, on le fait à partir de rien d'identifiable ; l'espacement offre la nouvelle détermination de l'histoire ; nécessité de penser l'histoire comme une question de la communauté (§5). Eclaircissement sur les différents emplois des mots de la 'famille' de la présence chez Nancy (§6). L'expression entre présent et présent indique une interruption ; néanmoins il ne s'agit pas de sortir de l'espace-temps, mais de son arrivée (§7). Bilan (§8)

Dans le *cinquième chapitre* nous essayons d'éclaircir le rapport de la continuité et de la discontinuité de l'histoire à travers une analyse de la finitude et de la transitivité de l'être selon Nancy. La notion de finitude chez Nancy (§1) La figure du sens : le besoin de détermination de l'être-à signifie que le sens est de ne pas en avoir (§2). Nancy insiste sur la détermination transitive de l'être, tandis qu'il n'ignore pas son intransitivité (§3). Le problème du mal (§4). Danger de l'évidement (kénose) du sens (§5). Il semble que le caractère transitif de l'être qu'indique Nancy se laisse seulement vérifier du côté de ce qui reçoit et de ce qui est ensuite abandonné (§6). Questions aporétiques (§7).

1 - Savoir ?

§ 1 - *Question : Comment entendre une déconstruction de l'histoire ? Comment l'accueillir ? Comment la partager ?*¹ Nous proposons d'approcher cette question par le biais d'une question en direction de l'histoire des déconstructions. Pour commencer à y répondre il faut distinguer entre la pensée métaphysique et ses déconstructions. Le plus souvent on énonce cette distinction en signifiant qu'il faut faire la distinction entre une pensée qui se laisserait sanctionner par la présence du présent et une 'pensée' pour qui cette sanction est devenue problématique. Pour le faire, on peut bien sûr se reporter aux *textes* des 'déconstructions de la métaphysique'. Toutefois ce report ou cette référence au 'corpus des œuvres' réputées déconstructives, ne va pas sans difficultés, et cela pour plusieurs raisons, qui d'ailleurs n'appartiennent pas toutes aux seules déconstructions. Cette référence aux textes, aux œuvres ou au corpus de la ou des déconstruction(s), nous oriente sur une notion vague qui semble rassembler dans l'identité d'une détermination présente, ce qui met en question une telle identité (première difficulté). Ensuite, cette dénomination ne se laisse pas facilement délimiter parce que les 'auteurs' auxquels on attribue ces déconstructions ne s'entendent pas toujours sur ce

1 En fait la recherche va d'abord consister dans la question de savoir comment se tourner vers les contraintes d'une telle entreprise, ses limites en somme. Elles seront au moins au nombre de trois : premièrement, il s'agit d'une question de savoir ; deuxièmement, il s'agit de se demander ce qui délimite ce qu'on appelle l'histoire, et plus spécifiquement l'histoire de la pensée, troisièmement il s'agit de savoir faire la distinction entre une pensée métaphysique de l'histoire de la pensée et une déconstruction de celle-ci.

qui est à déconstruire (deuxième difficulté). Ensuite, parce que la multiplicité des déconstructions de la métaphysique rend problématique l'univocité de cette référence (troisième difficulté).

Par conséquent, il semble vain d'essayer de pouvoir disposer d'une définition bien établie de ce que peut être la déconstruction. D'autre part, on pourrait essayer de se tourner vers ce qu'on appelle la pensée métaphysique et essayer d'établir à partir de là ce qu'on rassemble sous la dénomination de pensée métaphysique et 'ses' déconstructions. Pourtant d'autres problèmes de délimitation, de contradiction et de plurivocité se présentent ici (quatrième difficulté). Il suffit pour cela de se reporter à n'importe quelle histoire de la philosophie. En effet, si on considère la multiplicité des déterminations de la vérité en métaphysique, on remarquera très vite qu'elles se constituent toutes en auto-déterminations principielles du fondement de la vérité (autologies). Ce qui signifie qu'elles considèrent toutes leurs propres déterminations des principes ou du fondement de la vérité comme la réduction de toutes les autres déterminations, passées ou à venir. Toute autre détermination de la vérité est reléguée au banc des errements ou des prolégomènes à la détermination de la vérité. Les mêmes remarques s'imposent à propos de la question de savoir comment apprendre à penser ces différentes pensées ou comment en délimiter 'l'histoire' (cinquième et sixième difficulté).

Alors il semble qu'on soit bien démuné quant au savoir sur la pensée et son histoire. Mais en est-il bien ainsi ? Du tout. Aujourd'hui on est sans doute mieux documenté sur l'histoire de la pensée qu'aucune autre époque ne l'a été. Le savoir historique sur les pensées atteint des dimensions toujours grandissantes, et cela n'est pas prêt de s'arrêter. Nous nous trouvons donc devant ce paradoxe : d'une part une 'bibliothèque des idées' toujours plus grande et d'autre part cette impression ou cette expérience désespérante, qu'on ne sait toujours 'rien de tout cela' et que tout est

encore à faire. Mais on peut argumenter à l'encontre de cette 'constatation' et dire qu'il n'en est rien. On dirait alors qu'il n'est pas vrai que nous ne savons rien de ce qu'est la pensée, et que, s'il est bien vrai que les penseurs sont souvent assez laconiques en ce qui concerne la caractérisation de la pensée en déterminations positives, ils sont la plupart du temps intarissables pour ce qui est des délimitations négatives de leur(s) pensée(s).

Mais alors en quoi cette expérience désespérante peut-elle bien consister? Elle consiste à *se demander ce qu'on fait* quand on entreprend de penser l'histoire des déconstructions, plus exactement il s'agit de se demander en quoi les déconstructions qui en sont le 'sujet' ne doivent pas déjà nous guider dans cette question. Il s'agit d'abord d'une question de méthode, mais bien sûr pas seulement. C'est aussi la question de savoir comment et en quoi on 'participe' déjà à l'histoire des déconstructions qu'on se prépare à méditer ainsi. Cela se traduit bien sûr dans le fait qu'on ne peut penser cette histoire qu'à partir des 'pensées' qu'on a héritées d'elle en premier lieu, mais cela étant on ne le fait qu'en pensant, c'est-à-dire en réitérant cette histoire. A partir de là, il n'est pas indifférent de savoir quelle pensée se trouve réitérée dans cette recherche, par exemple une pensée métaphysique ou une déconstruction de celle-ci. Il semble alors que notre question doive s'énoncer à partir d'une rupture avec 'l'histoire de la pensée'. Une mise en question déconstructive du concept de la présence occasionne une rupture avec l'histoire de la pensée, une rupture qui ruine les valeurs qui devaient pouvoir sanctionner une telle histoire.¹ En déconstruisant les déterminations des représentations métaphysiques, les déconstructions déterminent ce qui ruine les valeurs de présence qui sanctionnent la métaphysique. Ce faisant elles rompent avec la pensée métaphysique et son histoire. Et si elles déterminent ce qui ruine la métaphysique il faudra essayer de penser en quoi ces 'ruines' nous

1 Voir plus loin, p.75.

impliquent dans des déconstructions de 'la pensée' et du 'savoir' qui caractérisent les ruptures déconstructives avec la métaphysique.

§ 2 - L'histoire de la pensée de la présence est devenue l'histoire d'une impossibilité, une histoire close, finie. En mettant en question les fondements traditionnels du savoir, les déconstructions se sont privées des possibilités de la pensée et du savoir, ou elles ont transformé leurs questions en celles de leur impossibilité. Il semblerait que les déterminations des déconstructions ne pourraient plus sanctionner le savoir ni aucune histoire savante sinon celle de l'impossibilité du savoir, sa fin, sa mort, sa perte.

Alors si on devait penser une 'histoire' des déconstructions, celle-ci devrait être pensée différemment, non pas comme une histoire de la pensée mais comme Ereignis, différence, offrande, ... Ici une autre difficulté nous attend, la difficulté de 'savoir' ce qui pourrait réunir ces noms ou comment on pourrait les penser 'ensemble'. Ou encore, comment on pourrait les penser comme un 'ensemble' de noms qui s'impose à 'nous'. Or, bien que chacun de ces noms désigne une déconstruction des représentations de la pensée de l'histoire, il n'est pas acquis qu'elles répondent d'un rapprochement qui voudrait les penser comme un ensemble de l'histoire des déconstructions. Il s'agirait alors de les penser ensemble comme 'données', c'est-à-dire comme un ensemble déterminé *en tant que tel*. Arrogance injustifiable.¹ Sur ce point, J-L. Nancy tranche avec une parole très dure qui est en même temps une façon d'assumer cette impossibilité, disant à propos de la lecture : « La vraie lecture (...) une coupe injustifiable ». En effet, en vertu de quoi ces déterminations, dont on devrait déjà avoir hérité, se laisseraient-elles rapprocher en un ensemble ?

1 J-L. Nancy, *L'excrit*, in *Une pensée finie*, p.60. Voir aussi, *La décision d'existence*, o.c., pp.107-45.

Certainement pas en vertu de la seule représentation ou du concept qu'on peut s'en faire. Celle-ci ne pourrait sanctionner un rapprochement de déconstructions qui avancent précisément des déterminations mettant en question la sanction de la présence du présent. *La réponse que l'on se propose de mettre à l'épreuve ici est qu'on ne pourrait les rapprocher en un ensemble, qu'en vertu de l'espacement qui offre ces déterminations.*

§ 3 - Par où commencer ? Par où aborder notre question en direction de l'histoire des déconstructions ? Comment l'histoire des déconstructions s'ouvre-t-elle à nous ? Si tel est notre premier problème, alors la réponse qu'on se propose d'éprouver nous induit à demander tout de suite : quel est son espace, son espacement, ses espacements, voire ses périodes ? Il s'agit de comprendre l'espacement même de cette question, de sa possibilité d'ouverture par rapport à l'histoire.

Ce que nous essayons de penser ici n'est pour l'instant encore qu'une question. C'est la question de savoir comment on pourrait apprendre à penser en étudiant l'histoire des déconstructions. Nous proposons de le faire à partir de la notion d'espacement de Jean-Luc Nancy.¹ Or, dès qu'on lui reprend cette notion on risque de prendre cette notion pour ce qu'elle n'est pas, à savoir une détermination donnée de ce que peut être une pensée de l'histoire et particulièrement une pensée de l'histoire de la pensée.² Bien plus. Quand Jean-Luc Nancy précise cette notion pour en

1 Ce 'concept' qu'on reprend ici en premier lieu aux textes de Nancy, répète à beaucoup d'égards d'autres 'concepts' déconstructifs comme l'Ekstase chez Heidegger, ou la différance chez Derrida. Si on a choisi le 'concept' d'espacement tel que J-L. Nancy le met en avant, c'est parce qu'il le laisse communiquer au plus près avec la question de la communauté et du partage.

articuler l'avoir-lieu à partir d'un texte de la *Science de la logique* de Hegel,¹ il est clair qu'il n'est pas impossible pour la pensée métaphysique de penser l'histoire ou l'historicité de l'histoire comme l'espacement d'une événementialité. En effet, comme Nancy l'indique lui-même, c'est le contraire qui est le cas.² Pour la même raison Derrida considérera ce biais comme problématique dans la démarche de Heidegger.³ Ceci dit, Nancy indique aussi que sa lecture touche « à l'extrême limite de ce qu'il est possible de faire dire à Hegel. »⁴ Hegel part d'une certaine conception de la vérité dont il attend la relève ou qu'il entend relever de l'autre côté de

2 « « Nous, maintenant » ne signifie pas que nous sommes présents dans une situation historique donnée. Nous ne pouvons plus nous comprendre comme une étape déterminée au sein d'un processus déterminé », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.277.

1 « La philosophie ne doit pas être un récit de ce qui arrive, mais une connaissance de ce qui, en cela, est vrai, et à partir du vrai elle doit en outre concevoir ce qui dans le récit apparaît comme un pur événement. », *Science de la logique*, Livre II, Logique du concept, texte introductif : Du concept en général, cité in *Être singulier pluriel*, p.185.

2 « Hegel représente la tâche philosophique comme la tâche de concevoir *outre le vrai* l'avoir-lieu du vrai. La vérité, donc, de l'avoir-lieu du vrai - ou si l'on veut, outre l'*eventus* du vrai, son *evenire*. La vérité de l'*evenire* telle qu'elle ne saurait se réduire à son *eventus* sans manquer à être sa vérité. Et par conséquent, une vérité outre la vérité même. / Par cette différence ou par ce surcroît de vérité - non pas le vrai sur le vrai, mais la vérité de l'avoir-lieu du vrai -, Hegel ouvre la modernité. », J-L. Nancy, Surprise de l'événement, in *Être singulier pluriel*, p.187-88. Et il indique à la même occasion qu'on pourrait, en partant d'une lecture de la *Métaphysique Z* d'Aristote initiée par R. Boehm, retracer cette pensée qui se tient sans doute à la limite de ce que la pensée métaphysique a pensée, mais qui concernerait par ailleurs la philosophie en ce qu'elle a de plus proprement philosophique. *Ibid*, pp.188-192.

l'événement. C'est la résumption¹ de l'histoire telle que Derrida en indique également la logique. Nancy au contraire entend *partir* du texte de Hegel pour en aiguïser la pensée au-delà de ce qu'elle a pu signifier pour celui-ci. Il reste qu'une pensée métaphysique de l'événement ou de l'arrivée, c'est-à-dire de l'histoire comme espacement, est non seulement possible, mais disponible comme Derrida le montre encore. Sans doute devrait-on alors essayer de faire la différence entre les conceptions de l'espacement de Hegel et de Nancy. Par ailleurs on devra prendre soin de ne pas assimiler l'espacement tel que Nancy en aiguïse la pensée (l'événementialité), à une pensée de l'histoire de la pensée. En effet, si dans la bouche de Nancy l'espacement semble bien être une déconstruction de l'idée de l'histoire, cette déconstruction ne peut être comprise qu'à condition de comprendre en quoi cette pensée ne se détermine pas comme une idée ou un concept. Ce que Nancy énonce ainsi : « Dans la mesure où l'histoire s'est déjà résorbée dans l'Idée (et même dans sa propre Idée), nous sommes, si l'on peut dire, hors de l'histoire. Mais dans la mesure où cette résorption (« résumption ») *est de fait arrivée* comme telle dans notre passé récent (ou depuis le commencement de la philosophie), et dans la mesure où nous avons déjà une relation « historique » à celle-ci, nous sommes peut être exposés à une autre sorte d' « histoire », à une autre signification de cette notion, ou peut être à une autre ... histoire de l'histoire. »²

3 J. Derrida, ousia et grammè, in *Marges de la philosophie*, Paris, 1972, pp.38 sqq., sur l'insuffisance de la critique heideggerienne de Hegel à propos de la chute de l'Esprit dans l'Histoire.

4 J-L. Nancy, Surprise de l'événement, in *Être singulier pluriel*, p.189.

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.248.

2 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.249, ou comme il le dit un peu plus loin p.264 : « L'histoire finie ne donne ainsi aucun achèvement ni aucune représentation de quelque sujet, ni esprit ni homme, ni liberté ni nécessité, ni une Idée ni une autre, ni même l'Idée d'altérité, qui serait l'Idée du temps et l'Idée de l'Histoire elle-même :

Cette autre histoire de l'histoire qui est la « nôtre » serait donc l'espace de notre temps, un temps dans lequel la résurrection de l'histoire appartient au temps révolu¹ et où l'histoire ouvre en un suspens du temps qui a lieu comme le « nôtre ». ² « Notre temps » est le temps de la suspension de la pensée de l'histoire qui serait l'histoire de la présence. Mais puisque la pensée de la présence est déjà une suspension de l'histoire comme recueil de faits,³ il faut croire que la question de la vérité de l'altérité n'a pas d'idée, mais elle arrive seulement - comme être-ensemble. »

1 Au sens où Nancy évoque la possibilité d'un « changement de monde », c'est-à-dire au sens où l'espacement serait une ouverture, l'ouverture d'un autre monde, J-L. Nancy, *L'histoire finie*, in *La communauté désœuvrée*, p.275. Que cela n'implique pas que tout aurait disparu, mais que l'histoire révolue en tant que révolue est en quelque façon encore de « notre temps » c'est ce qu'attestent les passages suivants. Page 251 du même texte, il écrit : « Aujourd'hui, c'est la résorption de l'histoire qui a lieu comme événement historique pour nous, comme notre manière d'être *actuellement* dans l'histoire... ». C'est-à-dire que l'expérience de la résorption de l'histoire serait déjà un événement qui n'appartiendrait plus à l'espacement que fut 'en son temps' celui qu'aurait été la pensée de l'histoire de la philosophie depuis son commencement. La page suivante, reprenant le premier énoncé tout en problématisant la référence chronologique Nancy dit ceci : « Eu égard à cet autre énoncé : « notre temps n'est plus le temps de l' « histoire », l'espace de temps commun est d'environ trente ou cinquante ans. Mais il ne s'agit pas, bien sûr, d'une question de temps chronologique. »

2 J-L. Nancy, *L'histoire finie*, in *La communauté désœuvrée*, pp.250-51.

3 « [le terme d'histoire] est en danger ou bien de garder silencieusement une sorte d'acceptation para- ou post-hégélienne ou bien de retourner lentement à la signification grecque d'*histoire* : recueil de

l'histoire est déjà une suspension et que la réponse à celle-ci se meut à l'intérieur de l'avoir-lieu ouvert par ce suspens. Ce pourquoi d'ailleurs Hegel pense bien penser l'événementialité. Il s'en suit que la suspension de la pensée de l'histoire énonce un redoublement du suspens. En reprenant la détermination de notre temps, il s'agit donc de penser la suspension du suspens de la pensée de l'histoire. Il faut donc redoubler la suspension, ou plus précisément il faut penser une suspension de celle que la métaphysique opère déjà. Notre histoire serait un suspens de la résorption ou la résurrection de l'histoire inhérente à la pensée métaphysique de l'histoire.

§ 4 - Voyons maintenant comment l'espacement de cette suspension redoublée permet à Nancy de penser, c'est-à-dire de déterminer ce qu'est l'histoire, notre histoire. - Notre temps est le temps de l'histoire résorbée. La résorption ou résurrection de l'histoire en son Idée est aujourd'hui le nom par excellence (mais non pas le seul possible) d'un *rapprochement injustifiable* des événements qui ont fait l'histoire de la pensée. *L'expérience* de cette injustice doit déjà être comprise comme *changement* de monde, comme l'être révolu de cette histoire. L'expérience de la résurrection de la pensée de la présence ouvre l'histoire comme suspension de la pensée de l'histoire ou du temps. L'histoire est l'ouverture de l'événement, son espacement, sa spaciosité. Si Nancy s'emploie à énoncer cet événement, c'est qu'en un sens au moins il peut bien être pensé. Mais il ne s'agit pas alors d'une événementialité présentée ou objectivée. Le contraire est vrai : si l'événement est identifiable pour la pensée, il l'est seulement comme trace, comme écriture, c'est-à-dire comme adieu.¹ En ce

faits. », J-L. Nancy, *L'histoire finie*, in *La communauté désœuvrée*, p.244.

1 « L'histoire finie est la présentation de l'existence telle qu'elle est, existence et communauté à la fois, jamais présente à elle-même. (...) L'existence historique est toujours l'existence hors de la présence. /(...)

sens au moins, Nancy-écrivain se serait toujours déjà distancié de l'événement qu'il entend énoncer. Il serait alors en quelque façon toujours déjà l'historien de cet événement.¹ D'autre part, pour l'événement historique en son événementialité 'présente' il n'y aurait pas cette possibilité de l'identification ou de la détermination. Et cela malgré que ce soit cette même événementialité 'présente' qui en premier lieu donne ou offre² la possibilité de l'énonciation, de la pensée, ou de la chose historique.

« Ce qui est ouvert avec la question du « comme tel » de l'événement, ce serait donc quelque chose de l'ordre d'une négativité du « comme tel ». Comment penser un « comme tel » dont le « comme » ne se rapporte à aucun « tel » ? La pensée est ici *surprise (nous soulignons - PW)* au sens fort du mot : elle est prise en défaut de pensée. Ce n'est pas qu'elle n'ait pas encore repéré son objet, c'est bien plutôt qu'il n'y a pas d'objet repérable, si « l'événement » ne peut même pas être dit ou visé « comme tel » - c'est-à-dire en somme, si on ne peut même pas

L'histoire, dans son arrivée, est celle à laquelle nous ne sommes jamais capables d'être présents, et *cela* est notre existence et notre « Nous ». Notre « nous » est constitué par cette non-présence, qui n'est pas une présence du tout, mais qui est l'arrivée comme telle. Ecrire l'histoire (...) ne consiste pas à représenter quelque présence passée ou présente. Il s'agit de tracer l'altérité de l'existence à son propre présent et à sa propre présence. », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, pp.266-67.

1 J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, pp.227-29.

2 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, pp.251-52, voir aussi p.264, et sur tout p.274-75.

énoncer « l'événement » sans lui avoir soustrait son événementialité. »¹

La question de la détermination d'une pensée de l'histoire resterait alors entière, et spécialement quant au discours de Nancy lui-même à ce sujet. On devrait alors se demander comment sa pensée de l'événement, et donc celle de l'espacement, se détermine. Comment peut-elle se déterminer en surprenant la pensée « en défaut de pensée » ? Voire, comment faut-il qu'elle le fasse ? Il y va alors de la nécessité² d'une certaine modernité³ dont il faudrait répondre. Une modernité qu'on a choisi d'appeler ici « histoire des déconstructions ». Plus simplement, il s'agit aussi, pour nous, de la possibilité de comprendre ce qu'il nous dit sur l'histoire.

Dans le premier texte que Nancy consacre à la pensée de l'histoire, il commence par dire que la réciprocité de « notre » et « temps » consiste au moins en « la possibilité de dire « nous » et « notre »». ⁴ Il importe de se prémunir contre les malentendus dans lesquels les acceptations traditionnelles de cet énoncé peuvent nous induire. On en écarte quelques uns des plus obvie pour indiquer une orientation. Il ne s'agit pas de l'énoncé d'une réflexion déterminant 'notre place' dans le courant d'une histoire objective. Il ne s'agit pas non plus de l'énoncé d'une appropriation du présent du temps dans une détermination subjective de celui-ci (notre perception du temps). Mais il s'agit au contraire de l'énoncé d'une

1 J-L. Nancy, Surprise de l'événement, in *Être singulier pluriel*, pp.190-91. Une négativité qui serait encore à mettre à distance d'une façon de penser qui s'apparenterait à la théologie négative, voir Le cœur des choses, in *La pensée finie*, p.207.

2 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, Paris, 1986, p.80.

3 J-L. Nancy, Surprise de l'événement, in *Être singulier pluriel*, p.190.

4 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.252.

dimension commune qui est impliquée dans les mots d'histoire, de communauté, d'ouverture ou d'exposition. La réciprocité entre « notre » et « temps » n'est pas un rapport entre deux substances (essences) ni la modification d'une substance (essence) avec ces deux déterminations, mais *un suspens, une époque qui creuserait l' « entre » d'un espacement, qui n'aurait aucune détermination essentielle (ceci ou cela, telle ou telle), mais qui aurait lieu comme existence nue*¹, sans essence aucune sinon celle d'être sa propre existence, c'est-à-dire la nôtre.² Si Nancy transforme ici quelque peu l'approche de l'analytique existentielle de Heidegger, c'est, comme on le sait, pour mettre en évidence une équivoque dans la démarche de cette analyse qui privilégie la mienneté (Jemeinigkeit) du Dasein.³ L'« accomplissement » ou la « fin » de la philosophie nécessitent de repenser autrement les enjeux du cas régime qu'est l'existence.⁴ On pourrait dire que Nancy a montré une distanciation ou un espacement dans la présumée proximité à soi du Dasein.⁵ Nancy le signale comme suit : «

1 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, Paris, 1986, p.106 et *Nudité*, in *La pensée dérobée*, Paris, 2001.

2 J-L. Nancy, *L'histoire finie*, in *La communauté désœuvrée*, p.256.

3 J-L. Nancy, *De-l'être-en-commun*, in *La communauté désœuvrée*, p.205.

4 J-L. Nancy, *De l'être singulier pluriel*, in *Être singulier pluriel*, p.118 en note.

5 Proximité présumée car Heidegger dit aussi bien que le chemin qui mène vers le propre est le plus long, ce qui implique à l'évidence une distance du Dasein par rapport à sa mienneté, et même une des plus longues qui soient. Ce qui se confirme encore dans la notion même de proximité que Heidegger développe dans *Être et temps* comme Entfernun, é-loignement. Toujours est-il qu'il semble y avoir une différence entre la façon dont Nancy conçoit cette distance qui semble dès l'abord irréductible, qui rendrait problématique l'unité indivisible de cette mienneté du Dasein qui se résume dans l'expérience de ma mort, et dont J. Derrida a

L'à-soi fait ce bord, cette limite ou ce pli de la déclinaison où *soi* est « de soi » *autrui avant* toute assignation du même et de l'autre. »¹ La conséquence en est que l'accent se déplace vers un être-avec qui rapproche le rapport à-soi du rapport aux autres (et donc du Mitsein), dont plus aucune limite rigoureuse ne peut plus le distinguer. L'argument se ramasse dans le caractère décliné du soi qui introduit un 'avec' mettant soi toujours déjà à distance de soi,² ce qui est son existence même. « [Soi] est « en soi » le cas régime, l'autrui de sa déclinaison. »³

§ 5 - Venons-en à l'histoire. Il s'agit de comprendre qu'il est de l'essence de l'histoire d'être sans essence. L'événement de ce qui arrive est l'histoire à laquelle nous sommes exposés. Dans la pensée métaphysique de l'histoire, cet événement a toujours déjà été résorbé,

déconstruit les attendus. Cf. J. Derrida, *Apories*, Paris, Galilée, 1996.

1 J-L. Nancy, De-l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, p.207.

2 L'à-soi fait la différence avec la présumée proximité du moi, mais il ne s'agit pas de l'extériorité du rapport hegelien. Voir aussi J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Être singulier pluriel*, pp.88 et 118-231, où il écrit entre autre ceci, p.118 : « »Soi « n'est pas un rapport d'un moi à soi-même ». « Soi » est plus originaire que « moi » et que « toi ». « Soi » n'est rien d'autre, tout d'abord, que l' « en tant que tel » de l'être en général. L'être n'est rien que son propre « en tant qu'être ». », pp.120 et p.121 : « « A chaque fois mien » signifie donc tout d'abord « à chaque fois sien », c'est-à-dire, « à chaque fois avec » : *la « mienneté » n'est elle-même qu'une possibilité occurrente dans la réalité con-currente de l'être-à-chaque-fois-avec. »*

3 J-L. Nancy, De-l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, p.207.

englouti ou raisonné. L'histoire des déconstructions devrait pouvoir être pensée comme l'événement ou l'arrivée des déconstructions. Cet événement serait au premier chef ou d'abord, c'est-à-dire au commencement une ouverture, un espacement. Non pas comme une coupure déterminée, définie¹ dans le continuum du temps. Bien qu'en un sens cet espace de temps semble déterminable chronologiquement², tel ne serait pas son ouverture, ni son être révolu d'ailleurs. Son ouverture tiendrait en un suspens du temps, son époque (sa constellation en tant qu'espacement). Et on pourrait ajouter que sa fermeture tiendrait sans doute dans la révolution³ de ce suspens, c'est-à-dire dans sa reprise⁴ (la révolution de sa constellation en tant qu'espacement).

1 Chronologiquement et aussi d'autres façons.

2 « Eu égard à cet autre énoncé : « notre temps n'est plus le temps de l' « histoire » », l'espace de temps commun est d'environ trente ou cinquante ans. », écrit Nancy dans la deuxième moitié des années quatre-vingts, J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.252.

3 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.275.

4 « l'histoire est suspendue, sans mouvement, et nous attendons, dans l'incertitude et l'anxiété, ce qui arrivera si elle reprend sa marche en avant (s'il existe encore quelque chose comme un « en avant ») ou si elle ne bouge plus du tout. », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.239, 275. Un passage qui devrait être rapproché de celui de *L'oubli de la philosophie* (p.80), où Nancy donne la figure du problème qui nous occupe ici, et qu'on commentera dans ce qui suit : « Reste à ouvrir pour ce point [il s'agit du point de la présence-à-distance] la possibilité d'un autre mouvement [autre que celui de sa relève dialectique], dont l'allure serait peut-être semblable à celle du précédent, mais qui, au lieu de médiatiser la présence et la distance l'une par l'autre, emporterait tout le système de cette médiation, l'arracherait à sa visée, et laisserait se tracer une autre fonction, ou figure, de la philosophie. »

L'histoire des déconstructions est un temps déterminé¹, bien qu'il y va aussi de la fin de l'histoire, puisque le suspens de l'histoire, le suspens de la pensée de l'histoire, serait aussi la fin de l'histoire² et la fin de la pensée occidentale « en tant que pensée qui se pense comme historique ».³ En ce sens au moins il s'agit, quoi qu'il en soit et quoi qu'on en fasse, de *notre* temps à tous, pour autant que nous voulons penser l'historicité, c'est-à-dire l'historicité de la vérité.⁴ *Tel est notre histoire, notre temps.* Nous y sommes exposés, qu'on le conçoive ou qu'on l'ignore, il n'y aurait là qu'une sorte de liberté, celle de comprendre ce qui s'est ouvert ainsi, une nouvelle tâche pour la pensée.⁵ Si on veut la comprendre il faut se reporter aux déterminations de cet événement.⁶ Mais si on suit les déterminations proposées par Nancy, il ne suffit pas d'en prendre connaissance, de les lire ou de les comprendre, il faudrait les partager.⁷ Car le partage est là, inévitable, néanmoins il n'est pas donné pour autant, il faut encore

1 Il s'agit d'une histoire déterminée qu'ouvre un temps déterminée, et c'est cette détermination qui nous intéresse ici au premier chef. A ce propos Nancy dit que cela « implique une totale différence dans la pensée de l'histoire », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.239.

2 « Toutefois, et c'est au moins ce que notre temps connaît, l'accomplissement de l'essence présentée, quelle qu'elle soit (ce qui est l'« idée »), met fin nécessairement à l'histoire en tant que mouvement, devenir et production de l'Idée. », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, pp.275, 239.

3 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.255.

4 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, pp.243-45.

5 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, Paris, 1986, p.96.

6 Les déterminations de cet événement, c'est-à-dire sa constellation.

7 J-L. Nancy, De-l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, pp.228 sqq..

l'accepter ou le refuser.¹ Tout se joue là, sur cette possibilité, entre l'acceptation et la révolte, dans la liberté d'une possibilité offerte. Cette possibilité n'est pas un don mais un suspens, l'époque, la nôtre, notre espace-temps, qu'on le veuille ou non. Ainsi Nancy insiste-t-il dans *L'oubli de la philosophie* sur une détermination *irrésistible* de cette histoire à laquelle nous serions livrés quoi qu'on en fasse. Cette 'détermination' de l'histoire serait une suspension de la détermination qu'est la signification, sa syncope ou son suspens, qu'il faudrait reconnaître afin d'être en état ou afin de pouvoir penser son temps ou pour son temps :

« Que cet événement est arrivé, et qu'il est toujours en marche (ce qui ne veut pas dire qu'il est seul en chemin...), que l'*histoire* dont le « sens » s'est lui-même supprimé comporte au moins cette profonde scansion, cette césure ou cette syncope de la signification - et que cela nous *livre irrésistiblement* (nous *soulignons*- PW) à une autre *histoire*, ouverte devant nous au-delà de la signification et dont jamais le sens ne pourra consister dans un retour du « sens » (pas plus que Platon ne fit revenir le sens de l'Égypte, ou que le christianisme ne fit revenir le sens du socratisme, ou que la société industrielle ne fit revenir le sens de la communauté chrétienne) - que cela arrive à notre temps comme sa destination, c'est ce que les pensées du retour se mettent hors d'état de reconnaître. Sans une telle reconnaissance, il n'est rigoureusement plus possible de chercher à penser son temps, ni pour son temps. Car la réalité de ce temps est toute dans la césure qui inscrit partout la faille ouverte de la signification : dans la guerre mondiale, dans l'extermination, dans l'exploitation, dans la faim, dans la technique, dans l'art, dans la littérature, dans la philosophie,... »²

1 J-L. Nancy, *L'histoire finie*, in *La communauté désœuvrée*, p.275.

2 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, Paris, 1986, pp.66-67.

Ainsi comprise cette conception de l'histoire pourrait néanmoins être des plus traditionnelles qui soient, des plus conservatrices aussi. Ce serait alors une nouvelle version d'un déterminisme suranné : un fatalisme déconstructif. La résignation n'en serait que plus radicale. Il suffirait de comprendre l'histoire qu'on partage ainsi comme une possibilité essentielle qui se tiendrait en retrait pour mieux se réaliser, avec ou sans notre approbation, en nous laissant l'espace de notre compréhension. A sa manière, ce serait une conception de la ruse de la raison. Mais c'est oublier que le partage dont entend parler Nancy n'est pas le partage d'une possibilité donnée, c'est-à-dire déterminée, mais inversement que le suspens de la signification (qui est aussi un suspens de la détermination) est la possibilité offerte d'un espacement, d'une existence, d'une arrivée de sens.¹ Or, telle est désormais la tâche de la pensée, penser au-delà de l'épuisement de la signification. Telle est aussi la détermination de notre temps.

1 C'est en ce sens que Nancy dira que le mal est le refus de l'existence comme telle, la haine de son indétermination. Voir, J-L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, pp.166-67 sqq.

2 - L'oubli de la philosophie

§ 1 - Notre temps est donc un temps déterminable et déterminé. Il procéderait même d'une nécessité inébranlable. Et pourtant il n'est pas déterminé comme un temps (ou une histoire) dont le sens serait donné, objectivement, comme une présence-à-distance. Il faut donc demander comment cette histoire déterminée pourrait se présenter. Comment cette suspension de l'histoire, comment cet espacement se présentent-ils ? Mais tout de suite il faut ajouter cette autre question : est-ce qu'on peut bien demander qu'une histoire qui met en suspens la pensée de la présence se présente ou vienne en présence ? Contrairement à ce qu'on pourrait être tenté de penser, l'espacement se présente, c'est-à-dire qu'il détermine une présentation.

« Ce qui est vrai n'est pas une conformité du présentable et de sa présentation, qui gardera toujours le présenté à distance de représentation : mais c'est le surgissement d'une présence. Cette présence ne se définit donc plus comme une (re)-présentation du présentable, pas plus que de l'imprésentable (...) Elle se définit comme la venue en présence d'une présence : quelque chose, qui de soi n'est ni présentable ni imprésentable, qui ne s'offre ni se dérobe aux signes, vient en présence, c'est-à-dire vient à soi et à nous d'un même geste. On pourrait dire : la vérité est une *simple* présentation, et l'accueil simple de cette présence. »¹

1 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, Paris, 1986, pp.81-82.

Dans ce qui suit on va analyser un passage qui précède ces phrases de *L'oubli de la philosophie*, pour y relever quelques traits de la détermination de cette présence. Ce sera d'autant plus précieux que Nancy y traite directement de la question qui nous intéresse ici. Il essaye d'y présenter à grands traits l'espace de temps qu'est la suspension de l'histoire telle qu'elle s'est faite depuis maintenant plus de deux siècles déjà. Cet espacement, Nancy le partagerait avec un nombre de penseurs et d'artistes dont il privilégie trois noms qu'il prend à témoin pour signaler ce qui est ainsi arrivé, et qu'il résume avec une phrase de Benjamin : « La vérité, c'est la mort de l'intention. »¹ Les pages dans lesquelles Nancy cite cette phrase de Benjamin résument en effet bon nombre d'événements, ce qui nous ramène au problème du rapprochement que pose toute présentation historique et qui engage directement l'hypothèse qu'on veut éprouver ici.

Comme on peut s'y attendre, cette esquisse d'histoire contient au moins deux espacements et deux rapprochements, et cela n'est pas indifférent quant à ce que Nancy doit penser ici. Faisons l'inventaire de cette esquisse² : 1) Nancy nous parle de deux espacements : d'abord, celui de ce qu'il appelle « la simple vérité » et qui est la façon dont l'époque actuelle se présente à nous, ensuite celui de l'époque révolue, celle de la signification, que Nancy caractérise dans ce texte comme « la présence-à-distance du Sens »³, 2) puis il trace deux raccourcis ou rapprochements : d'abord celui de la crise dans laquelle la fin de l'époque de la signification se détermine⁴, ensuite celui dans lequel l'époque actuelle s'ouvre. C'est surtout ce dernier sens de la détermination qui nous intéresse ici. Pas tant

1 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, Paris, 1986, p.81.

2 Il s'agit des pages 77-82 du chapitre La simple vérité, in *L'oubli de la philosophie*.

3 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, Paris, 1986, p.79.

par ce qu'il met ainsi en perspective, que par le fait que Nancy se prête ainsi au jeu de répondre à la question que nous nous posons après lui. Si Nancy y propose une détermination de notre époque, c'est en vue de déterminer l'essentiel de « la réalité présente des conditions et des tâches philosophiques »¹, dont il indique l'orientation et qu'il distingue surtout de toutes les pensées du retour. Mais ce faisant il articule aussi l'enseignement que peut et doit avoir donné l'étude de l'histoire des déconstructions. Aussi nous étions-nous proposés de mettre à l'épreuve sa réponse, non pas en reprenant le côté polémique de son propos, mais en éprouvant sa réponse pour en comprendre la force.²

4 « La réalité de notre temps, l'effectivité et la nécessité de notre présent, c'est de présenter la limite comme telle, c'est, en quelque sorte, de porter la signification sur sa limite. La *représentation* s'est *présentée* comme telle. (...) la philosophie est conduite en face de ce qui la divise d'elle-même : la présence-à-distance du Sens. Ce point de division est donc le point de son identité. Il est défini par l'intersection, si on peut dire, de la présence et de la distance. On peut toujours penser à la relève dialectique du point : son identité nulle peut engendrer la fonction infinie, hyperbolique, d'une approximation asymptotique de la signification. Mais c'est le sens même d'une telle fonction que la philosophie discerne désormais comme son nihilisme : mouvement en vue de la présence à travers la distance, et engendrement de la distance comme vérité de la présence. », J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, Paris, 1986, pp.77-80.

1 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, Paris, 1986, p.9.

2 Au sens de la force technique dont parle Nancy dans La création comme dénaturation : technologie métaphysique, in *La création du monde ou la mondialisation*, p.125 : « Or cette soustraction - cette soustraction/addition du sens qui fait la philosophie - arrive de quelque part (...) ou par quelque force (...) / Cette force, à tous égards, est celle de la *technique*. »

De quoi s'agit-il ? Reportons-nous au passage dont nous avons commencé de faire l'inventaire. Il résume bien le point qu'on veut comprendre ici. Le chapitre est intitulé *La simple vérité*. Nancy essaye d'y présenter un moment d'histoire qui offre une détermination de la crise de l'époque de la signification et son passage à l'époque de la « simple vérité ». Présenté ainsi le propos pourrait être pris pour un pastiche. Au contraire, Nancy tente d'y présenter en raccourci ce qu'on pourrait aussi appeler le suspens de la simple vérité. Lisons d'abord quelques extraits de ce passage pour le commenter ensuite.

« il n'est pas indifférent que cent manières de revendiquer l'immédiateté, la vie, l'existence, la pratique, le monde, l'expérience, la vérité du phénomène, du corps, de l'œuvre d'art, de l'événement, et aussi de l'irrégularité, l'instant, l'obscurité, l'hétérogénéité, se soient pressées dans la venue d'un moment d'autant plus *historique* qu'il scandait notre histoire en suspendant sa signification. (...) (On a beaucoup glosé d'un instant de cette histoire - mai 1968 - dans lequel ce moment ou ce mouvement a trouvé, en partie du moins, une sorte de *acting out* fugitif. On s'est beaucoup moqué, comme il arrive souvent qu'on se moque de ce qu'on est incapable de comprendre. Mais sa vérité était simplement celle-ci : on présentait - avec candeur, parfois - la représentation (politique, sociale, universitaire, spectaculaire, artistique), on en montrait la clôture ; on signifiait - avec naïveté, parfois - son congé à la signification. Un instant, le cri joyeux de « l'imagination au pouvoir ! », en dépit de son pathos post-romantique, a eu le sens, le fragment ou l'éclat de sens d'un passage à la limite de la signification.) / Ce qui fut *happening* en 1968 n'a fini de nous arriver, contrairement à ce que croient les médecins ou les gardiens de l'ordre (in)signifiant, qui y voient une simple crise, déjà dépassée. Rarement sans doute, depuis la fin de Rome, une civilisation ou une culture a fait

à ce point l'expérience de l'*inclinatio* vers les dernières ressources de ses significations, aussi bien dans le rapport de l'Occident à lui-même que dans ses rapports avec le « Tiers Monde » et avec le « Quart Monde. » C'est une *crise*, en effet (et dont les pensées du retour forment un symptôme) – c'est *notre* crise, la crise de notre histoire effective, en ce qu'elle discerne et juge l'accomplissement de la métaphysique en tant que volonté de signifier. / Dans la crise, et par elle, la philosophie est donc jugée, elle est conduite à se discerner elle-même. (...) la philosophie est conduite en face de ce qui la divise d'elle-même : la présence-à-distance du Sens. Ce point de division est donc le point de son identité. Il est défini par l'intersection, si on peut dire, de la présence et de la distance. On peut toujours penser à la relève dialectique du point : son identité nulle peut engendrer la fonction infinie, hyperbolique, d'une approximation asymptotique de la signification. Mais c'est le sens même d'une telle fonction que la philosophie discerne désormais comme son nihilisme : mouvement en vue de la présence à travers la distance, et engendrement de la distance comme vérité de la présence. Reste donc à ouvrir pour ce point la possibilité d'un autre mouvement, dont l'allure serait peut-être semblable à celle du précédent, mais qui, au lieu de médiatiser la présence et la distance l'une par l'autre, emporterait tout le système de cette médiation, l'arracherait à sa visée, et laisserait se tracer une autre fonction, ou figure, de la philosophie. / C'est ce qui se passe. Dans la crise, la signification est emportée. Trois noms peut être, dans notre plus proche provenance, sont les principaux témoins de ce qui est arrivé : Benjamin, Heidegger, Wittgenstein. (J'entends que ces noms valent ici à la fois pour les pensées qu'ils signent, et comme une manière de signalement pour tout un réseau de noms qu'ils entraînent avec eux : Nietzsche et Marx, Bataille et Proust, Hölderlin et Baudelaire, Apollinaire et Joyce,

Frege et Einstein, Malevitch et Webern, et bien d'autres.) Je n'entreprends pas l'examen de ces trois pensées, ni de leurs différences - parfois considérables - et des relations qui se tissent à travers elles. Je veux seulement indiquer quel est leur témoignage essentiel et commun, qui ne supprime ni ne transcende leurs singularités si contrastées, mais par lequel ils sont inscrits dans une même nécessité de l'histoire, et ils nous ont inscrits à notre tour dans la nécessité de poursuivre. Ce témoignage pourrait trouver son expression la plus directe dans cette formule de Benjamin : « *La vérité, c'est la mort de l'intention.* » / (...) On pourrait dire : la vérité est une *simple* présentation, et l'accueil simple de cette présence. Que celle-ci soit ce que Benjamin appelle, dans son idiome, « les idées », ou qu'elle consiste, chez Heidegger, dans le dévoilement de l'être en tant qu'il se voile, ou qu'elle offre la multiplicité wittgensteinienne des jeux de langage, il importe d'abord - et c'est ce qui *fait* *histoire* ici, c'est ce qui nous *présente* notre histoire - qu'elle soit présence avant d'être signification. »¹

Ce qui ressort de cette réponse comporte au moins quatre traits qu'on distinguera comme suit : 1) une suspension de l'Histoire qui est un *espacement*, qu'on comprend comme une suspension de la suspension, 2) une termination de l'espacement comme parties extra partes, sans fond ni principe, ne déterminant que des interruptions ainsi que la suspension de la signification, 3) une nécessité provocante (historique) dont répondent des déterminations testimoniales, 4) et une nouvelle figure de la philosophie.

1 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, Paris, 1986, pp.78-82.

§ 2 - *Premier trait : une suspension de l'Histoire qui est un espacement de celle-ci.* Cet espacement n'a rien de simple puisqu'il réunit des noms repris à un large champ culturel sur une période de deux siècles, les juxtapose à une foule de revendications plus anonymes et à un événement qui ouvre ledit espacement comme un passage à une sorte d'événementialité, qui définit ou détermine ce que Nancy appelle *la simple présence*. Ce qu'on peut retenir déjà de ce premier élément, c'est qu'il s'agit d'une suspension qui prend ensemble une fin et un commencement. Cet espacement de l'histoire serait en effet lui-même la fin d'un autre espacement, la fin de « la présence-à-distance » ou du régime de la présentation. Dans la mesure où l'espacement de la présence-à-distance est exposé à sa limite, cet événement serait aussi l'ouverture d'un autre temps, d'une autre époque, celle de la simple vérité. Il s'agit donc dans ce nouvel espacement de la suspension d'une suspension antérieure, de l'époque d'une époque, qui sera aussi une époque de la volonté. La présence-à-distance est suspendue dans un tout autre régime de la présence, un régime que Nancy appelle une « *simple présentation* ». ¹ Telle serait la vérité. D'une certaine façon, celle-ci ne serait rien d'autre « que ce que la vérité métaphysique *veut* être, mais à la différence près de ce vouloir lui-même. » ² Et après avoir noté que cela peut se présenter aussi différemment qu'en tant qu' « idées » chez Benjamin, dévoilement de l'être en tant qu'il se voile, chez Heidegger, ou comme multiplicité des jeux du langage chez Wittgenstein, il résume en disant que ce qui *fait histoire* ici, ce qui nous *présente* notre histoire, c'est « qu'elle soit présence avant d'être

1 Par opposition au caractère réflexif, c'est-à-dire double, de la vérité métaphysique, qui est double en vertu de son espacement particulier ou de sa suspension particulière qui « *se veut* présentable » avant de se présenter. « Dans cette logique, la « présentabilité » précède et commande en somme la présentation. », J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, Paris, 1986, p.81. Voir aussi J-L. Nancy, Style philosophique, in *Le sens du monde*, p.36.

2 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, Paris, 1986, p.81.

signification. »¹ Tel serait l'espace de l'époque contemporaine, une simple vérité aurait pris la relève d'une vérité réflexive, double, maîtrisée, castratrice, idéologique,...

§ 3 - *Deuxième trait : une détermination de l'espace comme partes extra partes, sans fond ni principe, un espace qui ne détermine que des interruptions ainsi que la suspension de la signification.* Nancy propose un raccourci² de l'espace de notre temps. Il s'étend approximativement sur deux siècles et d'innombrables événements. Il s'agit de porter la signification sur sa limite, c'est-à-dire de présenter la représentation comme telle. La simple présence est le congé donné à la signification, la mort de l'intention, ou encore la fin de la volonté du sens. Cette présentation est la suspension de « la présence-à-distance du Sens ». Mais tandis que cette suspension - qui serait paradoxalement aussi une distanciation - inaugure un nouvel espace de temps, il ne s'agit pas d'un moment principal ou fondateur. La figure du principe³, déterminant l'espace qu'il ouvre à distance de signification, et celle du fondement, qui en assure ou en arrête la détermination, n'ont plus cours. Bien qu'une nouvelle époque commence à se déterminer, ou a lieu, depuis au moins deux siècles déjà, il n'y a pas de moment maître (détermination maîtresse) qui régenté tous les autres moments (déterminations). L'histoire de la pensée (si ce nom peut encore convenir), est une histoire d'événements où la pensée surprend la pensée en défaut de pensée.⁴ Et si l'époque actuelle

1 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, Paris, 1986, p.82.

2 Cf. aussi J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, p.47 : « je m'autorise une périodisation, qui n'est pas inexacte, mais qui reste sommaire. »

3 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, Paris, 1986, pp.71-72 ; voir aussi p.69 : « le mode occidental de la pensée, ou son mode désorienté »

4 Voir aussi, J-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, p.191, cité ici, plus haut.

est *marquée* par l'absence d'objets déterminables du désir, par le retrait du sens ou par une détresse de la pensée, cela ne veut pas dire que telle est sa signification ou son sens, car en effet la suspension actuelle de la signification (de la signification, de l'objectivité, du sens, ou de la détresse) signifie précisément le retrait de cet horizon de maîtrise qu'est le système de la signification de la présence/absence. Reste l'événement du présent, sa survenue qui ferait l'histoire, qui survient à partir de rien comme la simple présence d'avant la signification, qui accueille l'histoire non pas en la présentant comme un événement (ce qui serait de nouveau le régime de la présence-à-distance), mais comme la venue en présence d'une présence, toujours singulière. Ainsi notre histoire est-elle marquée par cette scansion, cette césure, cette syncope ou ce contretemps, qui juxtapose les moments sans les relier, dans un espacement qui ne connaît que des interruptions, partes extra partes. L'époque contemporaine est ce temps qui se suspend lui-même dans la survenue de la présence.

§ 4 - *Troisième trait : une nécessité provocante (historique) dont répondent des déterminations testimoniales.* Cette caractérisation de l'histoire contemporaine doit néanmoins se laisser compliquer quelque peu dans la mesure où la survenue de la présence survient à partir d'une nécessité partagée. La détermination du raccourci répond d'une nécessité dans laquelle nous serions impliqués.¹ On peut entendre cette nécessité de plusieurs façons et c'est ce que Nancy ne cesse pas d'indiquer (voir ci-dessus), mais cela n'empêche pas que rien de toute cela, aucune de ces déterminations, n'est ou nous donne à proprement parler cette nécessité. Ce qui veut dire que l'espacement dont il s'agit doit toujours encore (à

1 Nancy dit : inscrits par notre propre témoignage et par celui des autres dans une même nécessité de l'histoire, celle de poursuivre ce témoignage. Voir aussi, J-L. Nancy, *La pensée dérobée*, Paris, 2001, pp.169 sqq.

nouveau) se faire, c'est-à-dire survenir. Tout se passe comme s'il fallait toujours encore être surpris « en défaut de pensée » avant de pouvoir commencer à penser, et cela malgré toute l'étude assidue qu'on pourrait y mettre. Comme s'il ne suffisait pas d'étudier les témoignages qui nous sont transmis. Comme si l'étude des déterminations qu'elles présentent ne pourrait suffire à comprendre ce qui est nécessaire aujourd'hui. Ou inversement, cette multiplicité de témoignages nous serait déjà de trop, elle serait encombrante et leurs déterminations nous oblitéreraient face à la nécessité dont il s'agit (et qu'elles déterminent aussi).¹ Bref, leurs déterminations nous oblitéreraient à voir s'ouvrir l'espace dont on éprouve le besoin. - Cela nous indique quelque chose quant à la nécessité évoquée ici.² Cela voudrait dire au moins trois choses : 1) que lesdits témoignages ne nous donnent pas cette nécessité³, bien qu'elles nous y impliquent⁴, 2) que les déterminations que sont ces témoignages ne sont pas cette nécessité, bien qu'elles en répondent⁵, 3) qu'en revanche ces

1 Voir §1 ci-dessus.

2 Dont Nancy dit par ailleurs qu'on ne pourrait la comprendre, mais seulement la rencontrer. J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, Paris, 1986, p.70.

3 Ni ce nouvel espace, ni un nouveau sens d'ailleurs. C'est même le contraire qui est le cas, c'est la suspension du don, puisque la métaphysique se conçoit comme la volonté de (re)donner le sens. J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, Paris, 1986, p.69.

4 Voir ci-dessus : « (...) ils nous ont inscrits à notre tour dans la nécessité de poursuivre. »

5 Voir ci-dessus : « (...) leur témoignage essentiel et commun (...) par lequel ils sont inscrits dans une même nécessité de l'histoire »

déterminations ne sont pas indifférentes pour cette nécessité¹, bien qu'elles ne pourraient en donner une définition.²

Mais comment répondre de cette nécessité à laquelle l'inscription de ces témoignages nous enjoignent, dès lors qu'aucune détermination ne pourrait nous la donner ?³ Il faut se demander de quelle sorte de nécessité il pourrait s'agir ici. Nancy dit qu'il s'agit de la nécessité qui est impliquée

1 Ici le texte est très lapidaire. Néanmoins il n'est pas impossible de lire une détermination active dans l'inscription qui serait le nom de cette détermination par laquelle nous serions impliqués dans cette histoire. Voir ci-dessus : « (...) leur témoignage essentiel et commun (...) par lequel ils sont inscrits dans une même nécessité de l'histoire, et [par lequel] ils nous ont inscrits », où nous avons répété « par lequel » qui n'est pas dans le texte mais sous-entendu elliptiquement. On pourrait trouver d'autres passages à l'appui de la force déterminante de ces témoignages ou des pensées en général, jusqu'à l'idée d'une irréversibilité inévitable et en ce sens en effet nécessaire ou fatale. Par ex. dans le même essai pp.76, 66. Dans un autre contexte Nancy parle aussi du partage de « l'échange de l'inéchangeable désir chaque fois singulier de dire », Répondre du sens, in *La pensée dérobée*, p.175. Le propos y est moins déterminé que dans *L'oubli de la philosophie*, et tout de suite le spectre d'un fatalisme déterministe y est écarté. Si on l'indique c'est pour montrer qu'on est bien conscient que rien de fataliste n'est visé par Nancy. Néanmoins il nous paraît important de faire ressortir le trait de la nécessité parce qu'il peut nous faire comprendre quelque chose quant à la question qui nous occupe ici et qui concerne l'histoire des déconstructions.

2 Car alors cette nécessité se laisserait comprendre comme un phénomène déterminable, avec un sens plus ou moins déterminable. Or cette nécessité n'est pas déterminable, bien que toute détermination y est une réponse. Elle a trait au dehors auquel nous sommes exposés (Répondre du sens, in *La pensée dérobée*, pp.175-76), au « dehors de toute

par l'épuisement de la signification. Cet épuisement, qui s'appelle le nihilisme, serait « un événement dont il n'est pas possible de revenir sans un ébranlement si profond qu'il empêche tout retour à ce qui le précédait. »¹ Cet événement qui se prépare au moins depuis deux siècles, serait « toujours en marche », c'est-à-dire qu'il se surprendrait toujours de nouveau à même la signification, pour se porter hors de celle-ci vers le sens qui serait ainsi le sens hors de lui-même. L'événement de la fin de l'histoire, celui qui ouvrirait au temps présent serait la suspension de la signification, qui serait un événement qui pourrait se répéter ainsi indéfiniment, mais devrait le faire aussi. Nancy indique qu'il y a une 'histoire' de la fin de l'histoire et comment on pourrait la penser (comme espacement et événementialité), mais il faut encore indiquer comment son événement se partage ou se détermine hors du régime de la signification, c'est-à-dire comment s'articule sa « marche » désorientée. C'est ce qui nous amène déjà vers le quatrième trait. Lorsque Nancy donne en raccourci l'histoire des déconstructions ce n'est bien sûr pas parce qu'il croit pouvoir en disposer à distance de signification, mais bien plutôt parce qu'il veut en indiquer le problème qui, pour être suspendu dans les coupes juxtaposées d'une événementialité généralisée, n'en demeure pas moins entier. Ce problème est de savoir comment partager une histoire (un sens, un désir, un espacement, un événement) en biais ou par le biais des déterminations qui en témoignent. Sans les déterminations testimoniales à partager les mots de communauté, exposition, partage,... seraient des mots vide de sens. L'espacement serait l'espace d'un arbitrium brutum qui disposerait de son espace - à sa guise sans rien articuler, exposer ni partager. Il faut signification, qui est ainsi le sens hors de lui-même, la vérité du sens comme son excès infini ou comme son défaut sans fond. » (*Ibid.*).

3 Bien sûr on pourra toujours refuser ce qui est ainsi offert, mais cette résistance sera en quelque sorte toute vaine en ce « que cela nous livre irrésistiblement à une *autre histoire* », J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, p.66.

1 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, p.66.

entendre le remplissage¹ implicite de cet espace de l'espace que Nancy nous demande de penser. Ce bruissement anonyme qui résonne en creux dans ce nouvel espace, le murmure assourdissant qui s'y fait entendre, le dépliement des replis en raccourcis auquel il donne lieu.² Cet espace n'est pas le vide creux et indifférent de l'espace dont disposerait un libre arbitre. Et s'il s'agit bien d'un espace qui survient à une pensée en défaut de pensée³, il ne s'agit pas d'une pensée obtuse, arbitraire, insensible à ce qui s'est passé.⁴

1 Au sens de W. Benjamin qui oppose dans ce remplissement du temps propre du héros tragique, force déterminante et indétermination empirique. Voir à ce propos le commentaire de Nancy sur cette détermination du temps rempli ou fini dans *Origine du drame baroque allemand*, dans *L'expérience de la liberté*, p.152. Voir aussi J-L Nancy, *L'histoire finie*, in *La communauté désœuvrée*, p.276, à propos de Benjamin sur le temps qui est plein de « maintenant », et où Nancy précise que cette plénitude n'exclue pas mais au contraire implique justement « un manque de présence ». Voir aussi *o.c.*, p.272 où il associe étroitement le « défaut du temps » à une « plénitude du temps » qui « en un certain sens est la même chose ».

2 « Les choses viennent toujours à la présence par gisements. (...) C'est une disposition de couches, de strates pressées et pliées les unes sur les autres. Le monde est la coupe de leurs contiguïtés multiples. Mais il est aussi bien la topographie de leurs distinctions, de la totale discrétion totale de leurs « ici ». », J-L. Nancy, *Le cœur des choses*, in *Une pensée finie*, p.215. Voir aussi *o.c.*, p.217 : « Il faut toujours qu'une pensée prenne garde de ne pas avoir, tout d'abord, enseveli les choses. Il faut qu'elle y résiste, et se tienne à leur gisement. »

3 « Ce qui est ouvert avec la question du « comme tel » de l'événement, ce serait donc quelque chose de l'ordre d'une négativité du « comme tel ». Comment penser un « comme tel » dont le « comme » ne se rapporte à aucun « tel » ? La pensée est ici surprise au sens fort du mot : elle est prise en défaut de pensée. Ce n'est pas qu'elle n'ait pas

§ 5 - *Quatrième trait : une nouvelle figure de la philosophie.* Ce moment d'histoire qu'est l'histoire de la suspension de l'Histoire ouvrirait à une nouvelle époque de l'histoire et spécialement à une nouvelle fonction ou figure de la philosophie. La figure de la philosophie en son époque métaphysique aura été celle d'une *pars pro toto*, ou si l'on préfère : celle d'un paralogisme de la raison. La figure de la suspension de l'Histoire est « semblable » à celle de la métaphysique mais elle se distingue (« se discerne ») aussi de celle-ci. Sa spécificité se laisse déterminer par ce trait ou cette caractéristique : qu'au lieu de médiatiser « la présence et la distance l'une par l'autre » comme c'est le cas en métaphysique, la figure déconstructive « emporterait » ou « arracherait » tout le « système de cette médiation » - elle serait « la mort de l'intention ».¹ Elle arracherait la philosophie à la visée métaphysique, à son horizon, « et laisserait se tracer une autre fonction, ou figure, de la philosophie. » - Une figure qui porte ailleurs et destine le tout à une marche désorientée, sans principe ni fondement, sans détermination maîtresse pour fixer son désir. Et c'est bien pourquoi cet arrachement ou cet emportement n'est pas le fait d'une seule et unique fois, mais bien un événement qui arrive par à-coups ou surprises. Ce pourquoi d'ailleurs il « n'a pas fini de nous arriver ».

Quel peut être cette nouvelle, cette autre figure de la philosophie ? C'est « la simple vérité », dit Nancy, ou encore « la venue en présence d'une présence ».² La venue de la présence consiste à « laisser la chose se encore repéré son objet, c'est bien plutôt qu'il n'y a pas d'objet repérable (...) », J-L. Nancy, *Surprise de l'événement*, in *Être singulier pluriel*, pp.190-91.

4 Voir ci-dessous : p.303.

1 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, p.81.

2 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, pp.77, 82.

présenter « en vérité » » ; ce qui n'est pas très différent de ce que « la métaphysique veut être », à ce vouloir près.¹ La présentation ne relève donc aucunement du régime du vouloir-dire ou de la signification, mais de celui de l'exposition : « le sens offert à la limite de la signification nous prend dans le mouvement d'une présentation à... qui est rupture de la présence elle-même », c'est-à-dire, « rupture de la signification elle-même et de son ordre. »² Cette exposition n'est donc pas épuisée par la signifiante, elle indique un sens à la limite de la signification. Il ne s'agit pas tellement de trouver « encore une signification » à la limite de celle-ci, ni une autre interprétation de celles qu'on connaît déjà. Il ne s'agit pas d'une autre vision du monde. Il s'agit du fait que la philosophie ne confère pas des significations, mais qu'elle « présente le sens, et elle le présente parce que le *sens du sens*, avant toute signification, c'est d'abord cela : d'être présenté, de se présenter. »³

Cela implique bien évidemment que le sens précède la signification. Le sens est l'élément dans lequel il peut y avoir des significations, dit Nancy. Produire des significations cela peut avoir toutes sortes de fonctions, mais elles ne font pas le sens pour autant, elles en témoignent seulement. Le sens, au contraire, est sa propre venue en tant qu'être. Le sens n'a pas d'abord une fonction pratique, technique, morale, sociale, politique ou philosophique. Le sens est d'abord l'arrivée du sens, son être, son existence. C'est ici que nous apprenons quelque chose sur la spécificité de la tâche de la philosophie à notre époque : notre époque atteste que nous devons penser « cette simple vérité », celle d'une « appartenance commune au sens qui s'énonce », ce que Nancy résume comme suit : « Le sens, c'est nous ».⁴ La spécificité de notre époque tient à ce qu'on ne

1 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, p.81.

2 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, p.98.

3 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, p.89.

4 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, pp.84, 93, 94.

pourrait plus remettre le sens à la signification. Il faut au contraire revenir à cette présence plus humble, à l'exposition, qui est une présentation sans signification, une présentation sans laquelle aucune signification n'aurait de sens. Dans cette présentation nous sommes soustraits à la capture du sens par la signification. Ce dérobement est une rupture avec l'ordre de la signification. Le sens ne se laisse pas enfermer dans « la finalité et le bouclage signifiants ».¹ Le sens au contraire résiste comme ouverture, comme son avoir-lieu, sa venue, toujours encore, toujours à nouveau. La venue du sens « n'est pas autre chose que ce creusement infini de la présence, qui est la possibilité et même la nature la plus propre de sa *venue* ».² C'est pourquoi elle se présentera toujours dans la différence d'avec elle-même.

1 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, p.100.

2 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, p.98.

3 - *L'histoire finie*

§ 1 - Cette analyse d'un passage précis de *L'oubli de la philosophie* peut sembler accorder trop d'importance à une esquisse historique qui voulait seulement mettre à plat quelques présuppositions communes. Mais l'avantage de cette esquisse consiste en ce qu'elle répond dans son style au moins à la question que nous nous sommes proposé d'élucider ici. Si au premier abord mon analyse paraît trop en compliquer la lecture, c'est pour en aiguïser les propos en indiquant que les déterminations que J-L. Nancy y propose communiquent rigoureusement avec ce qu'il a pu écrire ailleurs. Nous nous proposons de les vérifier plus précisément dans un texte, *L'histoire finie*, où Nancy essaie explicitement d'adresser la question de l'histoire.¹

§ 2 - Commençons par le commencement, c'est-à-dire avec le but, la fin, toujours entendue comme sous-entendu, même ici où il s'agira de dire la fin de la fin, c'est-à-dire la demande d'un nouveau commencement. Au début de *L'histoire finie*, Nancy énonce sans ambages, ce qu'il appelle « une sorte d'épigraphe », une « thèse » ou « hypothèse » vers laquelle il essaie de se diriger : « l'histoire - si nous pouvons prendre ce terme en dehors de sa détermination métaphysique et donc historique - ne relève plus tout d'abord de la question du temps, ni de celle de la succession ni de celle de la causalité, mais de celle de la communauté ou de l'être-en-commun. »² Ainsi présentée cette (hypo)thèse a de quoi étonner, voire scandaliser, le lecteur de *L'oubli de la philosophie*. On pourrait en effet

1 In *La communauté désœuvrée*, pp.237-78.

s'étonner de voir Nancy déployer un projet de pensée qui avance une visée à distance de but ou de fin, et avoue partir après coup à la recherche d'une justification de ce qu'il avance ainsi. Ceci est étonnant parce que la mise en suspens de la présence-à-distance devait être aussi une mise-en-suspens de toute téléologie. Or, en répondant avec ou par une hypothèse aux questions qu'évoque ou provoque « la pensée de l'histoire aujourd'hui »,¹ on devrait dire au moins qu'il semble mimer une des méthodes téléologiques les plus reconnues de la recherche philosophique. Bien sûr, on pourrait craindre de voir relancé par là ce dont on cherche à comprendre la suspension aujourd'hui. A moins que l'hypothèse ici avancée n'emporte cette méthode au-delà ou en-deçà de ce qu'elle paraît pouvoir assurer. L'hypothèse, la supposition ou le sujet ici avancé ne semblera se soutenir des déterminations qui en seront offertes que dans la mesure où ils se distinguent ou se dérobent aussi de celles-ci, c'est-à-dire à eux-mêmes.² En effet si cette hypothèse devait répondre de la suspension de l'époque de la signification, on devrait se demander comment comprendre cette (hypo)thèse à partir des limites de ces significations (possibles voire impossibles). On aura compris qu'il s'agit de comprendre ces significations à partir de ce qui les excède,³ mais alors on comprend aussi que la signification de l'(hypo)thèse ainsi avancée par Nancy sera tout sauf arrêtée, fixée voire limitée ou déterminée, bien qu'elle ne sera pas indifférente.⁴ Alors si Nancy parle ici d'une (hypo)thèse vers laquelle il

2 J-L. Nancy, *L'histoire finie*, in *La communauté désœuvrée*, p.238.

1 J-L. Nancy, *L'histoire finie*, in *La communauté désœuvrée*, p.237.

2 Il faut sans doute se rappeler ce que l'auteur d'*Ego sum* dit du double caractère de la supposition dont chaque hypothèse se soutient, à savoir l'énonciation 'je', qui ne se soutient de rien.

3 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, pp.69-70.

4 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, p.107 : « la lettre de l'inscription est moins signifiante que transformationnelle : transformations, variations, déplacements constants du passage lui-même. » Un passage qui est tout

entend se diriger comme vers sa fin signifiée, tout porte à croire que cela est impossible, puisque aussi bien ce qu'elle énonce, tout comme sa démarche, indiquent déjà qu'il se dirige vers ce qui est par essence désorienté, à savoir le sens de la communauté ou de l'être-en-commun tel qu'il en propose une détermination dans les essais qui précèdent L'histoire finie.¹ Il reste que sa démarche lui prête quelque orientation par ce qu'elle écarte : l'histoire ne relèverait plus de la question du temps, ni de celle de la succession ou de la causalité.

§ 3 - D'abord il convient de se demander quelle est l'(hypo)thèse que Nancy avance ici. Nancy l'avance comme suit :

« (...) je vous livre tout d'abord, comme une sorte d'épigraphe, la thèse ou l'hypothèse vers laquelle j'essaie de me diriger : l'histoire - si nous pouvons prendre ce terme en dehors de sa détermination métaphysique et donc historique - ne relève plus tout d'abord de la question du temps, ni de celle de la causalité, mais de celle de la communauté ou de l'être-en-commun. »²

Il s'agit donc d'une double hypothèse : d'une part elle écarte quelques déterminations majeures de la pensée de l'histoire, ensuite elle indique le topos d'une détermination 'nouvelle' de celle-ci. Les déterminations écartées sont celles qui déterminent l'histoire primordialement en rapport au temps. Nancy nomme deux variantes : sauf indifférent puisqu'il est la « puissance active » d'être « passible du sens ».

1 Dans le prolongement du premier chapitre on pourrait voir aussi, J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, pp.93-99.

2 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.238.

l'histoire conçue comme succession temporelle, ensuite l'histoire conçue à partir du modèle des causes et effets. Il ne les déterminera guère plus que pour dire que « notre temps n'est plus celui de l'histoire », ¹ et que le temps qui nous « reste » est « seulement le temps de l'historicisme et de l'historicisation », qui « range tous ses objets (et même l'objet « histoire » comme tel) sous la loi unique, vague et indéfinie d'une « détermination historique » ². L'historicisme est incapable d'ouvrir à l'histoire parce qu'il « *présuppose* que l'histoire a de fait toujours déjà commencé et ne fait que continuer ». ³ Ainsi l'historicisme suppose ce qu'il devrait expliquer.

Notre histoire, au contraire, ne relève plus du temps, mais d'un suspens du temps (historique). ⁴ Nancy appelle cette 'nouvelle' histoire, cette histoire par-delà l'histoire du Sens, - *l'arrivée*, qu'il veut penser explicitement dans le prolongement (« commenter ou développer », dit Nancy ⁵) de l'Ereignis heideggerienne et de la différance derridienne. L'arrivée est un suspens du temps, « quelque chose comme une immobilisation ». ⁶ Ce serait quelque chose du temps qui « sans faire cesser le temps et sans cesser d'être le temps » devient comme « un certain espace ». ⁷ Ceci ne pourrait nous étonner. On sait que l'on ne peut se représenter ou déterminer le temps qu'au moyen de l'espace, et vice versa - fût-ce d'un espace qui s'efface. Mais il ne s'agit pas tant de représenter

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.239.

2 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.242.

3 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.243.
« Le secret de l'histoire est ainsi la causalité et le secret de la causalité est l'histoire. », *ibid.*

4 Un suspens du temps de l'Histoire.

5 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.274.

6 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.250.

7 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.250.

ou de déterminer le temps ou l'espace, que de comprendre comment ils *s'ouvrent, comment il se tendent*.¹ Le temps comme temps ouvre à quelque chose que les déterminations ou dimensions de l'espace ne déterminent pas. « Une tombe est toujours ouverte, comme l'est une femme en gésine. C'est l'espacement du présent qui *a lieu*, en tant que présent, lorsqu'une « substance » ou un « sujet » vient ou s'en va. Le présent en tant que présent est *prae-sens*, il précède et il se précède, c'est-à-dire aussi bien qu'il succède et se succède : il s'écarte, il écarte la présence qu'il porte. »² Pareillement pour ce qui est de l'espace. L'espace espacerait quelque chose du temps que le temps successif ne détermine pas.³

A ce propos Nancy dit qu'il s'agit comme d'un « certain champ qui pourrait être pour nous un domaine selon une modalité très étrange et mystérieuse de la propriété. »⁴ Et il précise sa pensée quand il dit qu'il s'agit d'une appropriation de l'inappropriable.⁵ En effet, il continue en

1 « Il y a donc écart, espace. *Spanne*, dit Heidegger. Extension, tension, traction, attraction (*gespannt* : tendu, excité, séduit, captivé). Agitation, spasme, épanouissement. », J-L. Nancy, *Spanne*, in *Le sens du monde*, p.106.

2 J-L. Nancy, *Spanne*, in *Le sens du monde*, p.107.

3 « C'est bien pourquoi le temps kantien, où « tout passe, excepté le temps lui-même », est un temps où rien n'a lieu - que le temps, qui lui-même a lieu comme un avoir-lieu immobile, le surgissement une fois pour toutes de la substance même du monde. Mais ainsi, ce surgissement a toujours déjà eu lieu et n'a plus lieu dans le temps. », J-L. Nancy, *Spanne*, in *Le sens du monde*, p.106.

4 J-L. Nancy, *L'histoire finie*, in *La communauté désœuvrée*, p.250.

5 « arrivée qui approprie l'existence à elle-même, et donc à sa finitude comme à son essence non appropriable. », J-L. Nancy, *L'histoire finie*, in *La*

disant « ce n'est pas que nous dominions ce temps (de fait combien peu nous le dominons !). Mais c'est beaucoup plus que le temps se présente à nous comme cette spatialité ou cette « spaciosité » d'un certain suspens – qui n'est rien d'autre que l'époque, l'épochè qui signifie « suspens » en grec. »¹ Notre histoire ne relève donc pas d'une détermination de l'espace-temps, mais de son ouverture qui n'est sans doute pas sa mensuration, mais une détermination de sa déterminabilité. Cette ouverture est en quelque sorte une détermination des conditions de possibilité des déterminations de l'espace-temps, une prédétermination de celles-ci. *C'est à cet endroit là qu'il faut essayer de situer la tentative de déterminer ce que Nancy appelait « un exposé possible concernant la pensée de l'histoire aujourd'hui ».* En un sens, c'est un 'endroit' que partagent toutes les déconstructions de la métaphysique que l'on considère ici,² bien qu'elles le fassent très différemment. On en fixe un repère doxographique (pour ne

communauté désœuvrée, p.274. Voir aussi J-L. Nancy, Sens elliptique, in *Une pensée finie*, p.283

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.250. En grec époque désigne le suspens des astres, leur *constellation*. Encore faut-il ajouter que l'on a pu prendre ce suspens pour s'orienter, c'est-à-dire pour déterminer le temps astronomique, qui est l'exemple privilégié et sans doute aussi celui qui a aidé à établir la théorie du chronologique de l'histoire. Or, si c'est bien cette époque là que Nancy semble indiquer lorsqu'il se réfère à la signification grecque d'épochè, il se distancie clairement de sa compréhension théorique. Celle-ci ramènerait toutes ces considérations à une constellation du Sens. Il semble donc que Nancy veuille moins indiquer l'expérience de l'immutabilité des constellations que celui de l'étonnement qui semble accompagner leur contemplation. Voir J-L. Nancy, Surprise de l'événement, in *Être singulier pluriel*, pp.191-92, et *L'oubli de la philosophie*, pp.99-104. Voir aussi J-L. Nancy, Espace : constellations, in *Le sens du monde*, pp.69-75.

2 Voir ci-dessus : p.30.

pas dire 'historique') dans la question de Heidegger à l'encontre du privilège de la présence dans la détermination de l'être de l'étant.¹

§ 4 - L'histoire ne déterminerait pas tant un champ ou un domaine, qu'elle ne l'ouvrirait. Mais qu'est-ce qu'ouvrir l'espace-temps, c'est-à-dire *un* espace-temps ?² En un sens la forme traditionnelle de la détermination du temps répond déjà à cette question : elle pose le temps comme le nombre du mouvement selon l'avant et l'après.³ Mais si elle y répond c'est en déterminant le temps en fonction de l'étant présent comme maintenant présent. Une détermination aporétique et ambiguë dont Derrida a montré qu'elle recèle les ressources de la métaphysique, comme celles de sa critique.⁴ Or si l'histoire ouvre l'espace-temps comme un champ ou un domaine, elle ne le ferait pas en déterminant cet espace-temps comme une modalité de la présence (présence/absence), mais au contraire en l'ouvrant à ce que cette détermination efface toujours déjà, l'arrivée, l'événement, le Geschehen. D'après leurs déclarations les plus constantes, les déconstructions auront essayé de questionner l'horizon de la présence

1 M. Heidegger, *Être et temps*, §§ 6, 81.

2 Cf. J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.239, où Nancy dit que la différence entre le temps et un temps « implique une totale différence dans la pensée de l'histoire ».

3 Aristote, *Physique IV*, ch.11, 219b1.

4 ousia et grammè, in *Marges de la philosophie*, p.31-78, et spécialement p.52-53 : « Après avoir rappelé pourquoi on peut penser que le temps n'est pas un étant, Aristote laisse la question en suspens. Désormais on interrogera la *physis* de ce dont l'appartenance à l'étant reste encore indécidable. Comme on a pu le noter, il y a là « un problème métaphysique qu'Aristote a peut-être en partie éludé » (...) La métaphysique alors se poserait par cette omission. »

auquel toute méditation sur l'être en général et sur l'histoire en particulier, aura été soumise. Alors si Nancy nous dit que notre histoire devait s'ouvrir comme une question sur la ou les déterminations de cet horizon, il est clair qu'elle ne pourrait le faire à l'intérieur de celui-ci, c'est-à-dire en fonction ou dans le sens de cette détermination.

Il convient donc de se demander comment Nancy pense cette ouverture de l'espace-temps. Il faudra se demander comment cette ouverture pourrait introduire ou faire une différence sur les limites de l'espace et du temps, comme étant 'en dehors' de leurs déterminations. Il s'agit du surgissement d'une différence que les déterminations de l'horizon de l'espace-temps ne déterminent pas.¹ Donc, d'une différence qui introduit une in-détermination, c'est-à-dire une différence indéterminable dans l'horizon de l'espace-temps. Il s'agit d'un espacement qui serait un suspens, ou d'une surprise qui serait aussi un événement, une venue.²

1 Le sens, l'à-soi.

2 Dans ce texte-ci (L'histoire finie) Nancy privilégie en quelque sorte l'espace sur le temps. D'une certaine façon ce privilège demeure dans les textes ultérieurs. Néanmoins il se trouve aussi compliqué. Dans Surprise de l'événement, in *Être singulier pluriel*, p.199, il pense l'avoir-lieu du lieu (du là du da-sein, ou du y) comme une coupe et un chiasme qui ouvre les deux, l'espace et le temps, l'un en l'autre : « ni espace, ni temps, ni accouplement des deux, ni point-source hors des deux, mais coupe et chiasme d'origine qui ouvre les deux l'un en l'autre. / La surprise, c'est le saut dans l'espace-temps de rien qui vienne d' « avant » ni d' « ailleurs » : c'est donc le saut dans l'espace-temps de l'espace-temps « lui-même ». » Il ne s'agit donc pas d'une détermination du lieu à partir de l'espace, ni à partir du temps, ni à partir de leur détermination réciproque, mais d'une ouverture de l'espace-temps à ce qui vient 'in-déterminer' celui-ci et qui est l'avoir-lieu du lieu. Nancy dit encore : « Tension, extension du saut - espacement du temps - discord de l'être comme sa vérité, voilà la surprise.

Quelle est l'opération propre de l'espace ? Nancy répond avec Heidegger: « l'espace espace ». L'ouverture de l'histoire qui ouvre l'espace-temps 'en dehors' ou 'au dehors' de ses déterminations serait en quelque sorte un espacement de celui-ci. Non pas que l'histoire se déterminerait (se mesurerait ou se dimensionnerait) comme espacement, mais inversement il y aurait un espacement de l'espace-temps qui ouvrirait sur quelque chose qui arrive et qui ne peut être pris en compte dans l'horizon de celui-ci et qui serait « notre histoire ».¹ Cet espacement serait un suspens, plus exactement : un certain suspens du temps ou de la temporalité. L'espace espacerait « le temps lui-même », ou « les points de la temporalité ».² Cet espacement n'espace pas « des points de l'espace », car ils sont « déjà espacés », mais il espace « les points de la temporalité elle-même », c'est-à-dire « les présents ». Cela veut dire que l'espacement présente ou offre ce qui advient, c'est-à-dire ce qui arrive :

La *Spanne* surprend, non pas en ce qu'elle viendrait déconcerter, déstabiliser un sujet qui était là, mais en ce qu'elle prend quelqu'un (...) le transit *en tant qu'il n'y est pas.* », *Ibid.*

1 C'est aussi pourquoi Nancy dit que l'arrivée est « quelque chose comme une immobilisation » (L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.250), que l'on devrait peut être rapprocher de ce que Nancy appelle dans la huitième parenthèse la finitude de l'éternité. « L'éternité est : l'existence comme l'*advenue* dans le temps. Cela est l'histoire, qui est donc notre éternité finie. L'éternité est finie, parce que de fait elle n'a pas son essence en elle-même. L'éternité n'est rien d'autre que l'*exposition au temps* (nous soulignons -PW) de l'existence » *o.c.*, p.271. La finitude de l'éternité qui est sans doute la finitude par excellence consisterait donc dans une exposition de l'éternité au temps. Ce qui est une autre façon de comprendre que l'éternité n'est pas l'omnitemporalité, ni quelque chose qui serait en dehors du temps.

2 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.250-51.

« arriver n'est ni s'écouler ni être présent. L'arrivée arrive entre présent et présent, entre l'écoulement et lui-même. »¹

Entre l'écoulement et lui-même quelque chose se *présente*. C'est ce qui advient, ce qui arrive. Ce qui vient à la présence, ce qui arrive n'est pas déterminé comme (un) étant présent. Ce qui arrive est déterminé comme ce qui est offert à la présence ou au présent. *Penser un étant présent, et penser l'arrivée de ce qui advient, cela serait différent. Il s'agit d'une toute autre détermination.* Ce qui se présente comme étant présent est une détermination qui se meut dans l'horizon de la présence. L'arrivée advient à la présence, se pré-sente, comme ce qui ne se laisse pas déterminer à l'intérieur de la présence du présent. Pourtant ce qui arrive n'est pas non plus déterminé comme (un) étant présent dans un futur proche ou lointain. Ce qui de l'arrivée ne se laisse pas déterminer dans l'espace-temps n'est pas une détermination future (ou passée) de la présence, c'est le présent lui-même comme arrivée, c'est l'à-venir ou l'arrivée de l'espace-temps lui-même.² Cette indétermination ne se présenterait pas comme une détermination négative de la présence, mais comme ce qui surprend la

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.251.

2 « « Futur » signifie l'espacement de temps, la différence qui n'est pas *dans* le temps, mais qui est la différence *du* temps - l'espace par lequel le temps se diffère de lui-même, et qui est l'espace de la communauté dans son existence. », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.268. Voir aussi la radicalisation de ces formules dans Surprise de l'événement. Dans ce développement des thèses de L'histoire finie sous l'angle de la surprise ou de l'événement, Nancy ne parle plus seulement d'un espacement du temps (qui pourrait toujours être mécompris comme une division du temps) donc *dans* le temps, mais d'un « saut dans l'espace-temps de l'espace-temps « lui-même » », Surprise de l'événement, in *Etre singulier pluriel*, p.199.

détermination de cet horizon. Elle ne serait 'plus' une détermination de la présence, mais la limite de sa détermination, son illimitation.³

3 Ce qui veut dire aussi la limite de la limite, la limite de la finitude même, l'infini de la finitude comme son in-détermination. On verra dans ce qui suit en quoi cela a trait de façon essentielle à l'effacement, y compris à un certain effacement qui est contemporain de toute détermination.

4 - Entre présent et présent

§ 1 - En quoi la détermination de l'arrivée de la présence différerait-elle de la détermination spatio-temporelle du présent ? Pour s'en rendre compte il suffirait sans doute de se demander ce qui nous arrive aujourd'hui. Nancy indique ce qui a lieu et précisément à propos de ce qui nous arrive au présent dans notre histoire :

« Aujourd'hui, c'est la résorption de l'histoire qui a lieu comme événement historique pour nous, comme notre manière d'être *actuellement* dans l'histoire... »¹

Nancy nous dit que ce qui nous arrive aujourd'hui à nous, ce qui vient à la présence aujourd'hui, c'est la résorption de l'histoire. Quelle est-elle ? C'est l'histoire accomplie du Sens, la présence à soi du Sens, c'est-à-dire la résorption de son devenir. La fin de l'Histoire est d'abord son accomplissement. En ce sens ce qui nous advient aujourd'hui devrait être l'accomplissement de la présence en sa détermination finale, c'est-à-dire essentielle. L'accomplissement de la présence est sa signification présente. Or quand Nancy nous dit que l'événement historique de notre temps c'est la fin de l'histoire, il indique tout de suite que cette fin est une résorption.

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.251.

Si l'histoire métaphysique est essentiellement temporelle, elle devrait être mouvement, devenir, changement. Mais accomplie, cette histoire est présentée, et présentée elle est résorbée « en tant que mouvement, devenir et production de l'Idée. »¹ C'est pourquoi on doit dire que « notre temps n'est plus celui de l'histoire », et que « l'histoire elle-même semble s'être évanouie dans l'histoire »². La fin de l'histoire serait donc tout autant son accomplissement que le 'dépassement' de cet accomplissement, la fin de la fin de l'histoire, c'est-à-dire le commencement d'une autre histoire. La fin de l'histoire serait le 'dépassement' des déterminations de la présence en passé, présent et futur, dans une détermination qui serait une ouverture à ce qui n'est plus quelque représentation ou « quelque *idée de l'histoire* ».³ Ainsi la détermination de la fin de l'histoire serait aussi celle de l'expérience de ce qui excède sa détermination, c'est-à-dire sa signification.⁴

§ 2 - Mais demandons encore ceci : quelle est la différence entre la détermination de la fin de l'histoire et la détermination de son 'dépassement', son ouverture à autre chose ? Il semblerait qu'il n'y en ait pas, puisque c'est la même détermination (la résorption) qui est l'accomplissement de l'histoire et son dépassement. D'abord Nancy déclare que la détermination de l'histoire (de l'ouverture à une autre histoire de l'histoire) dépasse celle de la fin de l'histoire (l'histoire résorbée, l'idée de l'histoire) : « La fin de l'histoire signifie donc que l'histoire ne représente ni révèle plus l'Idée du soi, ou l'Idée elle-même. (...) nous concluerons que désormais *l'histoire* (*nous soulignons* - PW) ne représente plus quelque *idée*

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.248.

2 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.239.

3 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.247.

4 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, pp.69-70.

de l'histoire (aucune Histoire de l'Idée, aucune Idée de l'Histoire). »¹ Mais ensuite il semble procéder à une 'identification' des déterminations de l'histoire et de celle de son accomplissement, de sa fin : « l'accomplissement de l'essence présentée, quelle qu'elle soit (ce qui est l' « idée »), met fin nécessairement à l'histoire en tant que mouvement, devenir et production de l'Idée. »² Et il poursuit en 'identifiant' histoire et fin de l'histoire (histoire résorbée) : « L'histoire résorbée est l'histoire présentée » et dans « le pur présent (...), rien ne peut arriver. Et c'est pourquoi l'historicité elle-même est résorbée en histoire pensée comme temps, comme succession et causalité à l'intérieur du temps. »³ Néanmoins Nancy ne confond jamais les deux, mais il ne prétendra pas *pouvoir* les distinguer pour autant, c'est-à-dire en disposer présentement comme d'une distinction donnée, puisqu'il s'agit d'une différence indéterminable ou insignifiable.⁴ Ce qui ne veut surtout pas dire inexistante.

Il s'agirait d'un mode d'*arriver-en*, voire d'*être-dans* (*in-sein*) qui ne serait pas identique avec l'être-dans-le-temps comme être dans le mouvement (ou changement). Et bien que l'on puisse dire que l'arriver a

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, pp.246-47.

2 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, pp.247-48.

3 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, pp.248, 251.

4 « l'accomplissement, comme tel, accomplit le sens de la signification, tout le sens signifiable du *logos*. (...) Nous pouvons en revanche rencontrer, sur *une limite insignifiable de la signification* (nous soulignons - PW), quelque chose qui se présente comme la réalité et comme la nécessité de cet accomplissement (...), nous pouvons rencontrer *que cela nous arrive*, et recueillir, ou accueillir, *que cela nous communique*, dans le choc, *non une signification, mais une quantité de mouvement, l'élan, le départ ou l'envoi d'une destination* (nous soulignons - PW). », J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, p.70.

lieu dans le mouvement du temps, néanmoins Nancy pourrait indiquer que cet arriver (ou cette arrivée) ne se confond pas avec la détermination du temps qu'elle offre ou à laquelle elle donne lieu.¹ C'est aussi pourquoi Nancy s'étonne devant cette histoire qu'il appelle « nôtre » non pas en guise de familiarité rassurante, mais au contraire parce qu'il en redoute l'étrange familiarité.² Ainsi il dira au sujet d'être actuellement dans l'histoire : « Il ne s'agit pas d'une propriété collective par rapport à laquelle nous serions premiers, et nous posséderions un certain temps. »³ Un peu plus haut, il avait caractérisé l'appropriation qui se révèle dans l'énoncé

1 « Pour dire « nous », nous devons être dans un certain espace de temps commun (...) Eu égard à cet autre énoncé : « notre temps n'est plus le temps de l' « histoire » », l'espace de temps commun est d'environ trente ou cinquante ans. Mais il ne s'agit pas, bien sûr, d'une question de temps chronologique. Cela peut être - ou cela peut arriver - un jour seulement. Cela peut être une histoire d'un seul jour. Une histoire *finie* - et il n'y en a peut-être pas d'autre. C'est une question d'espace de temps, de temps qui espace et/ou de temps espacé, qui « nous » donne la possibilité de dire « Nous » (...) la communauté elle-même est cet espace. », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.252.

2 Un air de famille dont il souligne l'étrangeté irréductible : « Exister consiste donc à considérer son « soi-même » comme une « altérité », de telle manière qu'aucune essence, aucun sujet, aucun lieu, ne puissent présenter *cette altérité en soi*, comme le soi propre d'un autre, ou comme un « grand Autre », ou comme un être commun (vie ou substance). », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.257, ainsi que p.259 : « Nous commençons et finissons sans commencer ni finir : sans avoir un commencement et une fin qui soient *nôtres*, mais en les ayant (ou en les étant) seulement comme autres, et à travers les autres. Mon commencement et ma fin sont précisément ce que je ne peux avoir comme miens, et que personne ne peut avoir comme sien. » Voir aussi : Cosmos basileus, in *La création du monde ou la mondialisation*, pp.176-77.

3 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, pp.251-52.

« notre temps » comme très particulière, voire comme étrange et mystérieuse. Et lorsqu'il caractérisera plus bas l'arrivée (ou l'arriver) comme « un *nous* », il ajoutera tout de suite « arriver veut dire avoir lieu comme autre dans le temps comme altérité (et qu'est-ce que le temps sinon l'altérité radicale de chaque moment du temps ?). »¹

§ 3 - Qu'est-ce qui bouge, qu'est-ce qui change dans la détermination de l'histoire qui fait que « sans faire cesser le temps et sans cesser d'être le temps »², il s'ouvre à nous « une réciprocité entre « notre » et « temps » »³ qui n'est pas tant une détermination de l'histoire chronologique que l'ouverture à « une autre sorte d'« histoire », à une autre signification de cette notion, ou peut être à une autre... histoire de l'histoire »⁴ ? Cette histoire par-delà l'histoire ouvre le temps historique à un suspens de la détermination temporelle. Ce suspens (une époque) ne serait pas une détermination d'un point du temps (une partie de celui-ci), mais l'espacement de quelque arrivée, la surprise d'un événement.

Quand Nancy dit ce que la détermination de l'histoire pourrait 'signifier' par-delà l'histoire du Sens-à-distance, il indique bien sûr ce que signifie la fin de l'histoire en général (c'est-à-dire toujours déjà),⁵ mais il

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.259.

2 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.250.

3 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.251.

4 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.249. C'est bien (de) cette histoire que l'on veut apprendre à penser ici.

5 « Mais dans la mesure où cette résorption (« résumption ») est de fait arrivée comme telle dans notre passé récent (ou depuis le commencement de la philosophie) », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.249.

*indique surtout que sur cette limite de l'histoire, une autre détermination de l'histoire se présente « entre le présent et le présent, entre l'écoulement et lui-même ».*¹ Une détermination qui n'est pas une détermination de la présence, mais qui est la venue de la présence, l'arrivée de l'espace-temps, son événement. Alors s'il dit qu' « aujourd'hui, c'est la résorption de l'histoire qui a lieu comme événement historique pour nous, comme notre manière d'être *actuellement* dans l'histoire... », ² cette détermination se divise sur la limite de l'histoire qui serait la fin du temps signifiant. Elle se divise comme ouverture à une autre histoire. Disant cela il détermine déjà une autre sorte d'histoire. Laquelle ? La nôtre, comme il dit, « une histoire finie ». ³ Désormais c'est en tant qu'histoire finie que l'histoire s'ouvre à nous.

§ 4 - Alors qu'est-ce qui a bougé, qu'est-ce qui a changé, dans la détermination de l'histoire, entre le devenir de l'histoire en vue de sa fin et sa fin comme détermination 'actuelle' de l'histoire telle que Nancy veut la comprendre (l'événement) ? La détermination de l'histoire comme devenir temporel se détermine comme une résorption (ou une résumption) des parties dans le tout de l'histoire. ⁴ Mais l'événement de cette fin ouvre une histoire par-delà l'histoire. Non tant parce que l'événement de la fin de l'histoire a fait cesser le temps, mais parce que cet événement a mis en suspens sa présentation (sa détermination). ⁵ Comment ? En déterminant

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.251.

2 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.251.

3 Et il ajoute : « et il n'y en a peut-être pas d'autre », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.252.

4 « L'histoire résorbée est l'histoire présentée », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.248.

5 « La fin de l'histoire signifie donc que l'histoire ne représente ni ne

une autre histoire, une histoire sans idée et sans essence – per essentialis sine essentialia. Cette détermination serait un suspens de la Présence-à-distance, c'est-à-dire un suspens du suspens. Ce qui veut dire que ce suspens du temps de l'Histoire est en même temps l'ouverture d'un autre temps, notre temps, comme le dit Nancy. Si la détermination de l'histoire comme devenir était une résorption de celle-ci dans la présence de ces déterminations, la fin de l'histoire serait la suspension de ces déterminations, c'est-à-dire la suspension de son identité (idée).

*Or ce faisant, qu'est-ce qui est suspendu ? L'histoire ? Le temps ? Aucunement. Ce qui est suspendu est une détermination de l'histoire et du temps.*¹ En tant que telle cette suspension est peut-être déjà la

révèle plus l'Idée du soi, ou l'Idée elle-même. », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.246.

1 Qu'il puisse y avoir une détermination du temps qui se distinguerait de la détermination du temps telle qu'elle nous est proposée dans le texte d'Aristote, pourrait sembler erroné dans la mesure où cette détermination serait la condition de possibilité de toute identité comme de toutes les différences. A cet égard il suffit sans doute de noter que les considérations déconstructives sur la pré-détermination temporelle de l'être ne sont pas tant des négations de celle-ci, mais qu'elles se présentent comme des considérations sur cette pré-détermination. Qu'à ce titre ces déterminations déconstructives devraient être distinguées de la compréhension dont elles essayent de se démarquer, cela va de soi. La question de savoir si cela est 'possible' revient alors à une pétition de principe. Car c'est bien sûr toute la mécanique conceptuelle à l'oeuvre dans cette question, qui est remise en cause par les déconstructions. Il faut 'pouvoir' remettre en cause la détermination de la détermination, la possibilité de la possibilité, ou encore, la détermination savante du savoir, sinon il ne reste plus que l'allégation de la nécessité du nécessaire. C'est bien sûr contre cette réduction que la recherche transcendentale trouve sa

détermination d'une autre histoire. Seulement *cette* suspension de la détermination de la présence ne détermine pas une autre présence, mais détermine quelque chose de la présence que la présence ne détermine pas. Cela veut dire que contrairement à ce qui se passe en métaphysique où ce qui est présenté serait aussi ce qui présente,¹ ce qui est présenté comme histoire dans cette suspension n'est pas déterminé à partir de quelque chose de déterminable.

'légitimité'. Mais s'il est vrai que cette recherche a une certaine 'légitimité', il est clair aussi que les déterminations qu'elle met au point, qui ne vérifient ni ne recoupent nécessairement ce dont elle questionne la détermination, peuvent changer la compréhension, et cela veut dire les déterminations, de cela même qu'elle questionne. Il est donc clair que l'on devrait pouvoir faire la différence entre une détermination métaphysique et une détermination déconstructive, en général ou au sujet du temps ou de l'histoire, même si cela implique que l'on s'engage alors dans différentes sortes de (déterminations du) savoir. Ainsi s'agira-t-il de tout autre chose quand l'énoncé $A=A$ est déterminé par Platon, Aristote, Descartes, Kant, Fichte, Hegel, Mill, ou Heidegger, Derrida ou Nancy. Dans ce qui suit on essaye de comprendre comment Nancy pense pouvoir penser cette histoire par-delà l'histoire et cet espace-temps « entre présent et présent ».

1 Ce pourquoi Nancy dit que « l'Idée de l'histoire (...) n'est rien que l'Idée d'humanité, ou de l'Humanité comme Idée, en tant que la forme achevée et présentée de l'Humanité. », J-L. Nancy, *L'histoire finie*, in *La communauté désœuvrée*, p.247. D'une autre façon c'est aussi la condition de possibilité de la vérité comme adéquation de la chose et de la représentation. Voir aussi J-L. Nancy, *La vérité impérative*, in *L'impératif catégorique*, p.95 : « Le *réalisme* de la vérité, ou la vérité comme assignation d'être, la *veritas essendi* se heurte au problème de l'assignation *préalable* de la réalité visée par la correspondance qui doit faire vérité. »

En effet en métaphysique l'horizon de la présence présente l'histoire (la réalité historique) comme étant circonscrite à *l'intérieur* de celui-ci¹, tandis qu'actuellement l'horizon de la présence ne donne (présente) l'histoire qu'à partir de ou comme sa propre interruption finie, son *exposition*. Quelle est la différence ? En un sens, on pourrait penser qu'il s'agit là simplement d'une différence de perspective. *Il ne s'agirait alors que de la différence de point de vue lorsque l'on se place à la fin de l'histoire ou dans son 'cours' ou dans son espace de temps. En un sens cela est vrai*, sauf que l'on avait commencé par constater avec Nancy² qu'aujourd'hui on vivait la fin de l'histoire comme notre histoire à nous, et que celle-ci ouvrait peut-être à « penser l'histoire comme ce qui serait *per essentiam* sans Idée (...) incapable de devenir visible, incapable de toute idéalisation ou théorétisation, même historiciste. »³ *Ce qui veut dire qu'aujourd'hui le point de vue de l'exposition n'aurait plus d'objet, ou que tous les objets historiques se trouveraient en quelque sorte en dehors de l'histoire qui s'ouvre à nous, en dehors de ce 'nouvel' espace de temps.*

Le rapport à l'histoire ne se laisse plus résumer à l'intérieur d'un horizon de sens, au contraire l'histoire se trouverait exposée à ce qui lui manque, à ce avec quoi elle n'a pas de rapport, à son défaut. Il y a exposition (présentation) à la venue d'un espace de temps, sans que celui-ci ne soit donné. Le point de vue du dépassement de la fin de l'histoire (du sens) nous ouvre à un autre rapport à l'histoire, un rapport sans intériorité.

1 C'est-à-dire dans cet horizon, c'est la résumption/résorption.

2 « l'âge de la fin de l'histoire, (...) cet âge est *notre temps* », L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.253 et p.247 : « c'est au moins ce que notre temps connaît, l'accomplissement de l'essence présentée, quelle qu'elle soit (ce qui est l' « idée »), met fin nécessairement à l'histoire en tant que mouvement, devenir et production de l'Idée. »

3 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.247.

§ 5 - La suspension de l'horizon (l'idée) de l'histoire et du temps perd l'histoire et le temps comme essences déterminées (l'histoire comme causalité, le temps comme succession et écoulement). Dans la mesure où l'on pense, présente ou détermine cette suspension, on offre une autre détermination. Mais on le fait à partir de rien d'identifiable.¹

Non pas parce qu'aucune signification ne se laisserait plus identifier. C'est le contraire qui est le cas. « L'histoire résorbée est l'histoire présentée ».² La fin de l'histoire se caractériserait justement par l'accomplissement de toutes les significations qui s'offrent telles quelles ou en tant que telles, c'est-à-dire comme présentes ou déterminables sur l'horizon de la présence. *Ce qui a changé sur cette limite c'est la délimitation de ces significations, qui dorénavant ne se donnent à partir de rien de déterminable, puisque l'horizon du temps de l'histoire signifiante ou présentée est résorbée.*³ *Et si malgré tout l'histoire ne peut être pensée qu'en présentant encore une signification, cela ne veut pas dire que la détermination de l'histoire qu'elle propose puisse se comprendre à partir de l'horizon de la présence, c'est-à-dire comme étant sanctionnée par celui-ci.*

1 J-L. Nancy, Res ipsa et ultima, in *La pensée dérobée*, p. 179-86.

2 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.248.

3 « La fin de l'histoire signifie donc que l'histoire ne représente plus l'Idée du soi, ou l'Idée elle-même. Mais parce que l'histoire métaphysique, en développant la visibilité de l'Idée (et l'idéalité du monde visible) développe non seulement quelques « contenus », mais se développe également comme la « Forme » et la « formation » de tout son contenu (en fait, la véritable forme comme la forme de la formation de tout « contenu »), nous concluons que désormais l'histoire ne présente ni ne représente plus quelque *idée de l'histoire* (aucune Histoire de l'Idée, aucune Idée de l'Histoire). », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, pp.246-47.

Au contraire, ce qui est offert dans ce cas n'est pas une détermination de la présence (ni présente, ni future, ni passée), mais la présentation de ce qui s'ouvre sur sa limite, ce qui la délimite.

C'est aussi pourquoi cet espace ouvre au-delà du monde résorbé des significations de la fin de l'histoire, au-delà de son essence, sur un défaut de l'horizon de la présence, sur un « défaut de pensée »,¹ qui surprend la pensée et la met en détresse. *Et si Nancy énonce la détermination ou la présentation de cet espacement (« notre histoire ») comme une hypothèse vers laquelle il entend se diriger, c'est que la suspension de la fin de l'histoire aura changé la détermination de la présence même.*² Si dorénavant la pensée détermine la présentation pour penser l'espacement du temps, ce n'est bien sûr pas pour répéter ce qui se *donne* à l'intérieur de l'horizon de la présence (l'histoire comme causalité, le temps comme successivité), mais bien pour montrer comment la pensée est contrainte ou obligée de se plier à l'espacement (au suspens du temps) auquel nous introduit la fin de l'histoire.³ *Cela implique que cet espacement - le suspens*

1 J-L. Nancy, Surprise de l'événement, in Être singulier, pluriel, p.191.

2 « La fin de l'histoire signifie donc que l'histoire ne représente ni ne révèle plus l'*Idée* du soi, ou l'*Idée* elle-même. », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.246.

3 « L'évidence de l'évidence (...) s'avère ainsi comme non-évidence, comme une *patence* sans visibilité et même sans statut, *exposée* - mais au sens d'offerte à un destin aveugle - mais donc aussi bien *déposée*. Déposée dans la vérité hors d'elle. Or cette vérité déposée de la vérité, elle *s'impose* d'une certaine manière ; elle ne fait même que ça. C'est à quoi il va falloir en venir. », J-L. Nancy, La vérité impérative, in *L'impératif catégorique*, p.104. Une contrainte ou une obligation qui s'oppose à un usage de la force ou une invocation de la nécessité (anankazein), et de la violence (biâ), chez Platon (o.c, p.101), pour y opposer un fait de la raison (o.c, p.108). Ce fait de la raison est un ordre sans pouvoir ou un impératif sans empire car sans

*de l'effacement du temps par lui-même, le suspens de la suspension - est la nouvelle détermination ou définition de l'histoire. Mais cet espacement ne donnerait pas cette histoire, il l'offrirait seulement.*¹ La différence serait dans l'« acceptation ».² C'est ici qu'il faut situer la nécessité de penser l'histoire à partir « de la question (...) de la communauté ou de l'être-en-commun ».³

§ 6 - Dans L'histoire finie, l'expression « présent » semble utilisée pour désigner le mode de présence de l'écoulement du temps, un écoulement continu (aussi appelé « pur présent ») où « rien ne peut arriver » : « arriver n'est ni s'écouler ni être présent. L'arrivée arrive entre

sujet (o.c, p.110).

1 Et comme il l'indique dans L'offrande sublime, il ne s'agit là que d'une différence infime. Voir *Une pensée finie*, p.185-86 : « Du « présent » impliqué par la présentation, l'offrande ne retient que le geste de présenter. L'offrande offre, porte en avant et met devant (étymologiquement, l'offrande n'est pas très différente de l'objet), mais elle n'installe pas dans la présence. Ce qui est offert reste à une limite, suspendu au bord d'un accueil, d'une acceptation - qui ne peut à son tour qu'avoir la forme d'une offrande. (...) L'offrande est l'abandon du don et du présent. Offrir n'est pas donner - c'est suspendre le don en face d'une liberté, qui peut le prendre ou le laisser. C'est une proposition, et comme telle exposée. (...) / L'offrande a lieu entre la présentation et la représentation, entre la chose et le sujet, ailleurs. » Enfin ceci : « La présentation pure, présentation de la présentation (...) ne présente rien. On pourra dire sans doute, dans un certain lexique, qu'elle présente rien ou le rien. Dans un autre lexique, qu'elle présente l'imprésentable. », *Ibid.*

2 J-L. Nancy, L'offrande sublime, in *Une pensée finie*, p.185.

3 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.238.

présent et présent, entre l'écoulement et lui-même. »¹ Dans ce passage l'expression « entre présent et présent » désigne l'arriver de l'histoire par-delà sa fin. Il semble clair que dans cette expression, « présent » signifie ou désigne donc l'étant-présent en sa détermination métaphysique ou onto-téléo-logique. En d'autres lieux cette signification est également prise en compte par des expressions comme « (re)présentation », « présence », voire le « présenté » ou « le présentable ». Toutefois le « présent », la « présentation » ou le « présenter », sont aussi bien utilisés pour indiquer ce qui arrive, ce qui transit l'être. Finalement il semblerait qu'il n'y a que la « représentation », le « présenté », le « présentable » voire l'« imprésentable » pour dire l'étant-présent en sa signification métaphysique. Mais là encore des précautions s'imposent. Nancy lui-même indique dans La vérité impérative que « la métaphysique n'est pas suspendue à une pensée de la représentation, mais à celle d'une critique de la représentation. »² Aussi n'est-ce pas tellement le présenté ou l'(im)présentable³ qui seront déconstruits dans le concept de vérité que leur auto-présupposition infinie.⁴ En effet, *Nancy acquiesce qu'il n'y a rien en dehors de ce qui est présentable et affirme que le présenté est une limite « sans dehors, ni autre que lui », même ou précisément quand il passe à la limite.*⁵

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.251.

2 J-L. Nancy, in *L'impératif catégorique*, p.98. Il faut se rendre compte qu'il ne s'agit pas là d'un revirement de position contre une déconstruction de l'onto-théo-logie de la métaphysique. C'est ce qui se trouve indiqué le plus simplement dans le concept de suspension qui donne le sens à cette phrase.

3 J-L. Nancy, L'offrande sublime, in *La pensée finie*, p.175.

4 « La finitude est le concept contradictoire d'un fini sans dehors ni autre que lui. », J-L. Nancy, in *L'impératif catégorique*, p.107.

5 J-L. Nancy, in *L'impératif catégorique*, p.107. Voir aussi J-L. Nancy, L'offrande sublime, in *La pensée finie*, p.176. En un sens bien sûr il y a

§ 7 - Jusqu'à nouvel ordre, J-L. Nancy n'aura plus utilisé l'expression « entre présent et présent » pour signifier l'avoir-lieu de l'espacement du temps de l'histoire.¹ Si on la met ici quelque peu en avant, c'est parce qu'elle marque dans toute sa force disruptive ou disjonctive la mutation du savoir dont il s'agit ici. Essayons de comprendre ce que cette formule devait indiquer. Dans ce texte, cette formule sert d'abord à indiquer la nécessité de rompre avec une certaine conception du temps. Nancy la désignera invariablement en référence à la détermination du temps que l'on retrouve dans la *Critique de la raison pure* de Kant, plus précisément dans les analogies de l'expérience, qui montre la liaison entre le temps, la continuité et le changement comme causalité.² Nancy

l'imprésentable ou l'infigurable qui s'y dérobent et il ne s'agit pas de le nier. Il ne s'agit pas de dire que l'on peut se faire une représentation de tout, mais la représentation de l'irreprésentabilité implique au moins que l'on a aligné l'imprésentable ou l'infigurable, « par la négative, sur l'ordre des choses présentables. », *o.c.*, p.175. Or l'expérience limitrophe rend caduque cette opposition (infinie) du présentable/(im)présentable pour se laisser offrir ou se heurter à l'exposition de ce qui se présente.

1 Ainsi elle n'apparaît pas dans un texte comme Surprise de l'événement, qui traite quasiment du même sujet que L'histoire finie.

2 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.251 : « (...) arriver n'est ni s'écouler ni être présent. L'arrivée arrive entre présent et présent, entre l'écoulement et lui-même. Dans l'écoulement continu, ou dans le pur présent (ce qui revient au même finalement, si nous nous rappelons Kant : « Dans le temps, tout passe, sauf le temps lui-même »), rien ne peut arriver. Et c'est pourquoi l'historicité elle-même est résorbée en histoire pensée comme temps, comme succession et causalité à l'intérieur du temps. » Ce qui est à rapprocher de ce passage du début de l'Analytique : « Le temps ne s'écoule pas, mais en lui s'écoule l'existence de

remarque que ce concept de temps ne nous permet pas de penser le commencement ni la fin du temps, son avoir-lieu.¹ En effet la causalité ne permet de penser le temps que comme changement, non comme commencement absolu, comme surgissement.² Lorsqu'il forge une expression comme « entre présent et présent », Nancy est bien conscient qu'il n'y a pas de place pour un tel 'entre' dans la conception kantienne du temps comme causalité, ou que tout intermédiaire est immédiatement repris dans la continuité de la succession des maintenant présents. Dans la conception kantienne du temps, qui en cela ne fait que continuer la ce qui est soumis au changement. », I. Kant, *Critique de la raison pure*, traduction Alain Renaut, B183, p. 228.

1 Ce que Kant remarque d'ailleurs lui-même : « Que tous les phénomènes de la succession chronologique ne soient, dans leur globalité, que des *changements*, c'est-à-dire un être et un non-être se succédant l'un à l'autre dans les déterminations de la substance, laquelle demeure là, et que par conséquent il n'y ait pas lieu d'envisager un être de la substance elle-même, qui succède à son non-être, ou un non-être de la substance, qui succède à son existence, en d'autres termes : qu'il n'y ait pas de naissance ou de disparition de la substance elle-même, le principe précédent l'a démontré. Celui-ci aurait pu être exprimé encore de la manière suivante : *toute transformation (succession) des phénomènes n'est que changement* ; car la naissance ou la disparition de la substance ne sont pas des changements de celle-ci, étant donné que le concept de changement suppose le même sujet, avec deux déterminations opposées, comme existant, par conséquent comme permanent », I. Kant, *Critique de la raison pure*, traduction Alain Renaut, B232-233, p. 258.

2 « Quand quelque chose arrive, le simple fait de survenir, sans que soit pris en considération ce qui survient, est déjà en soi-même un objet de recherche. Le passage du non-être d'un état à cet état, à supposer même que celui-ci ne contînt aucune qualité dans le phénomène, est déjà à lui seul de nature à rendre nécessaire une recherche. Le fait d'ainsi survenir concerne, comme il a été montré dans la division A, non pas la substance

détermination aristotélicienne, il n'y a pas de place pour un espacement intermédiaire qui ne se laisserait pas résorber dans la succession des instants. Ni interruption, ni espace vide.

Alors si Nancy dit qu'entre présent et présent s'ouvre un espace de temps qui n'est pas une place dans l'espace, ni un moment dans le temps, il nous faut nous demander comment on peut le comprendre. *Mais peut être ne s'agit-il pas de sortir de l'espace-temps puisqu'il s'agit de penser son arriver.* Sans doute faut-il prendre à la lettre ce que dit Nancy et essayer de penser l'histoire non pas à partir du passé (causalité naturelle) ou du futur (causalité des fins), mais à partir de son arrivée, dans son entrée en présence, dans son 'présentement'.¹ Cela veut dire d'abord qu'il ne faut

(car elle ne survient pas), mais seulement son état. Il s'agit donc d'un simple changement, et non pas d'un surgissement originaire à partir de rien. Quand ce surgissement originaire est considéré comme l'effet d'une cause étrangère, il s'appelle création, laquelle ne peut être admise comme un événement qui survient parmi les phénomènes, dans la mesure où sa simple possibilité supprimerait déjà l'unité de l'expérience. Néanmoins, si je considère toutes les choses, non comme phénomènes, mais comme choses en soi et comme objets du simple entendement, elles peuvent être envisagées, tout en étant des substances, cependant comme dépendant quant à leur existence d'une cause étrangère - ce qui, toutefois, impliquerait que les significations des termes devinssent totalement autres et ne pourrait s'appliquer aux phénomènes comme objets possibles de l'expérience. », I. Kant, *Critique de la raison pure*, traduction Alain Renaut, B251-252, p. 269. Nancy rapproche ce surgissement de la temporalité originaire de Heidegger dans *Être et temps*, ou encore d'une présence qui se précède en quelque sorte (J-L. Nancy, Surprise de l'événement, in *Être singulier pluriel*, p.194, en note).

1 Cette forme adverbiale quelque peu vieillie (sauf au Québec où elle est toujours utilisée) peut sans doute exprimer ce dont Nancy veut parler

pas chercher à comprendre comment il faudrait *pouvoir sortir* de l'espace-temps, même s'il s'agit de penser « le saut dans l'espace-temps de l'espace-temps ».¹ Aussi Nancy indique-t-il tout de suite qu'il ne s'agit pas d'un pouvoir qui devrait s'actualiser dans l'événement de son arrivée, mais d'une interruption de l'espace-temps qui est aussi un commencement. *Néanmoins il faut alors pouvoir indiquer comment l'histoire ou l'espace-temps se découvrent ou se trouvent disjonctés dans une autre histoire, un autre espace-temps.*² Il faut pouvoir se rendre compte comment Nancy

ici, qui est l'événement en ce qu'il redéfinit l'horizon du monde. Ainsi le *Grand Robert* donne en exemple cette phrase de Stendhal : « Il faut, lui dit-elle, que tu ailles tout présentement chez le père Landriani, notre excellent archevêque (...) », *La Chartreuse de Parme*, VII ; ou encore celle de Jules Verne : « New York et San Francisco sont donc présentement réunis par un ruban de métal non interrompu qui ne mesure pas moins de trois mille sept cent quatre-vingt-six milles. », *Le Tour du monde en 80 jours*, p. 224. Sans doute pourrait-on dire plus communément sa présentation. Mais il est à craindre que le mot de présentation dans son usage courant, ne mette trop unilatéralement l'accent sur l'action de présenter et ses modes. « Présentement » par contre offre peut être davantage la possibilité de penser à un espace de temps comme le propose Nancy.

1 J-L . Nancy, Surprise de l'événement, in *Être singulier pluriel*, p.199.

2 Nancy résume la nouvelle donne de cet « état des choses » sous le nom de la mondanéité ou de la mondialité du monde, comme suit : « Qu'il y ait dans le monde ou même *comme* le monde (sous le nom d' »homme « ou sous d'autres noms , « histoire », « technique », « art », « existence ») une mise en jeu de sa provenance et de sa fin, de son être-possible et ainsi de son être et de l'être en général, et que cette mise en jeu soit, elle-même, toute la nécessité discernable en lieu et place d'une être nécessaire situé au-dessus et en amont du monde, voilà désormais l'état des choses. », J-L. Nancy, De la création, in *La création du monde ou la mondialisation*, p.83. En fait il s'agit de la seule donne dont Nancy veut bien convenir, mais il

peut en même temps rompre ou interrompre la logique du temps (ou de l'espace-temps) et l'engager autrement.¹

§ 8 - Résumons cette première esquisse des hypothèses sur une pensée de l'histoire aujourd'hui, que Nancy avance dans L'histoire finie, en regard des quatre traits que l'on avait relevés dans le chapitre précédent. On avait relevé « la venue d'une présence »² que dessinait une nouvelle figure de la philosophie, qui était une réponse à une nécessité provocante, et que Nancy détermine comme une suspension de la suspension du Sens-à-distance, sans fond ni principe. Si on a pu retrouver le redoublement de la suspension dans l'arrivée de la résorption de l'Histoire ou du Sens-à-distance (voir ci-dessus §1), la venue dans la figure de l'arriver entre présent et présent (§2), ainsi que le sans fond ni principe de l'espacement (§3, ainsi que §4 du précédent chapitre), il est clair que ces traits soulèvent beaucoup de problèmes connexes. Au premier chef, on a vu (§4) qu'il y a besoin de préciser la distinction entre la détermination métaphysique du temps et celle que est proposée par Nancy dans la formule de l'arrivée (ou de l'arriver) « entre présent et présent ». Cette formule est la formule d'une interruption de ce qui par ailleurs était continu. D'autre part on a vu que Nancy considère qu'il n'y a pas de dehors à la détermination de la convenance
convient d'ajouter tout de suite que si cette donne est bien une mise en jeu active de la mondialisation, c'est comme une arrivée à partir de « rien », ex nihilo, c'est-à-dire non pas à partir d'un sujet (Dieu ou homme) qui en serait l'agent, le moteur ou le producteur, mais à partir d'un sujet qui n'est rien que la sortie de soi de l'ex nihilo (o.c., p.97).

1 « L'appropriation que le « nôtre » révèle (...) signifie que quelque chose du temps, sans faire cesser le temps et sans cesser d'être le temps, que quelque temporalité *en tant que temporalité* devient comme un certain espace », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.250.

2 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, p.82.

présence, même ou surtout si elle passe à la limite (§4). Et en effet, c'est au présent (présentement) que Nancy croit devoir rompre avec la détermination de l'histoire comme succession ou causalité. Or s'il y a un trait qui marque les déconstructions, c'est bien le fait de mettre en question la détermination de l'être par la présence, c'est-à-dire la détermination de l'essence en étant-présent. La détermination de la présence (praes-ens) à laquelle Nancy fait appel demande donc à être éclaircie. Les deux problèmes se résument dans un aspect de la façon dont Nancy conçoit la détermination de l'être, à savoir sa transitivité.

5 - *Finitude absolue*

§ 1 - A l'instar de Heidegger Nancy utilise le prisme du criticisme kantien pour méditer les limites des déterminations métaphysiques du temps. Il en ressort une notion de finitude qu'il inscrit pour la première fois dans le titre d'un écrit : L'histoire finie.¹ C'est même le seul indice qu'il laisse en sus du nom de l'histoire, pour annoncer quelque chose de spécifique sur le texte qui suit. C'est dire combien la finitude est ici au centre de ce qui intéresse Nancy. Il importe tout de suite d'indiquer quelle en est la portée. Il s'agit d'une limitation, mais non pas en ce sens que nous serions « non infinis - tels des êtres petits ou éphémères au sein d'un être grand, universel et continu ». ² Il s'agit d'une limitation qui brise une

1 Il y en aura d'autres et principalement le chapitre introductif du livre *Une pensée finie*, sur lequel on reviendra plus loin, ou celle énoncée dans De la création, où il écrit « in-fini = aucune chose » (in *La création du monde ou la mondialisation*, p.98), qu'on pourrait comprendre comme in-fini = désobjectivation, si la négation ne supposait déjà ce qu'elle nie.

2 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.259. Voir aussi J-L. Nancy, Infinie finitude, in *Le sens du monde*, pp.51-56. Notre finitude ne sera pas tellement infinie parce qu'elle est humaine, ou parce que nous sommes des êtres conscients (contrairement aux pierres par exemple), mais parce qu'à chaque instant nous sommes exposés à une infinité de choses. Cf. ce passage de De l'être-en-commun (in *La communauté désœuvrée*, p.222), où, dans un développement autour de la logique singulière de l'exposition comme être-avec Nancy annonce une considération sur la logique de l'exposition des êtres inanimés qui sera reprise dans nombre de textes après.

certaine continuité¹ de l'être. Une rupture qui l'interrompt à chaque fois, éventuellement à chaque instant donc. Ce que la l'être (qui est transitif) fait à l'étant c'est de l'interrompre entre présent et présent.² « La *finitude* ne signifie pas que nous sommes non infinis (...) mais cela signifie que nous sommes *infiniment* finis, infiniment exposés à notre propre « être » (ou : l'être est en nous exposé à sa propres altérité). »³

Qu'est-ce de dire que l'être *est* en nous exposé à sa propre altérité ? Cela veut dire que l'être en nous s'expose, puisqu'ici le verbe être doit être compris transitivement.⁴ Mais s'exposant l'être transitif se détermine aussi

1 Une certaine continuité, faisant écho à une certaine transitivité métaphysique. C'est par rapport à la continuité et/ou la transitivité métaphysiques qu'une rupture a eu lieu dans les déconstructions. Pour cette raison on parlera ici de l'interruption ou la brisure d'une *certaine* continuité/transitivité. Il s'agira alors d'une rupture par rapport à une détermination métaphysique de la continuité ou de l'être continu, qui fait écho à une détermination métaphysique de la transitivité qui lui est solidaire. Cela étant dit, cette rupture n'exclura pas des déterminations déconstructives de la continuité et de la transitivité.

2 Nancy dit : « Ce qui passe est le fini. », J-L. Nancy, Identité et tremblement, in *Hypnoses*, p.41. L'être est fini. Cf. aussi la citation des *Beiträge*, dans *Une pensée finie*, p.19.

3 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.259.

4 J-L. Nancy, *Une pensée finie*, pp.19-20 : « l'être n'est pas l'être, ni le substantif, ni la substance. « L'être » n'est qu'être, le verbe - pour autant qu'on puisse désubstantifier le verbe lui-même, et déstabiliser la grammaire. Et non ce verbe intransitif que la langue nous donne, mais un verbe « être » transitif, qui n'existe pas : « être l'existant », comme on dirait « faire, ou fonder, ou manger l'existant », mais précisément, ne transmettant aucune qualité ou propriété, se transmettant seulement, transmettant à l'existant rien d'autre que ce à de la transmission, l'être-à

et ainsi (se) diffère de soi.¹ Nancy dit : « Être-soi est être-à-soi, être - exposé-à-soi : mais soi, en soi-même, *n'est que l'exposition.* »² En nous l'être est exposé à sa différence. Mais en s'exposant, en se déterminant, la différence (de l'être transitif par rapport à l'être intransitif, déterminé - en un sens la différence ontico-ontologique donc) ne se revient pas mais s'offre (s'abandonne), c'est-à-dire se perd (ce pourquoi Nancy peut dire qu'elle est nulle, rien).³ Ainsi l'être diffère de soi-même. Il est toujours autre, fini, infiniment fini.

du sens, donnant à l'existence l'être en tant que le sens, non pas le « sens de l'être » comme un contenu de signification, mais l'être-sens de l'être. Ne le « donnant » donc pas, étant aucun fondement, met ou fait l'existant en « dette », c'est-à-dire en excès de sa propre existence, ayant à l'être (existence, soi), ayant à s'appropriier en tant que l'inappropriable de ce sans-fond qui aura été son être, plus et moins qu'origine. / « Finitude » veut dire : non pas que tout du sens n'est pas donné, et qu'il faut en remettre (en abandonner) l'appropriation à l'infini - mais bien que *tout* le sens est dans l'inappropriation de l'« être », dont l'existence (ou l'exister) est l'appropriation même. »

1 Il est vrai que cette formule sied plus aux déterminations que J. Derrida donne de la différence ontologique, en ce qu'il attire expressément l'attention du lecteur sur l'aspect de délai et de futurition qui est impliqué dans le verbe différer. Voir la différance, in *Marges de la philosophie*, p.8). Dans le contexte de notre interrogation sur l'histoire des déterminations déconstructives cette formule s'impose pour pouvoir penser ensemble les déterminations (passées ; le tracé (Nancy), la trace (Derrida)) et les créations à venir (l'espacement *ex nihilo*). Aussi nous ne croyons pas nous engager dans la projection (construction) « d'un « soi » asymptotique et inatteignable », que Nancy propose d'écarter ici (De la création, in *La création du monde ou la mondialisation*, p.97).

2 J-L. Nancy, De-l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, p.207.

Il en serait de même pour nous, pour notre être. La finitude signifie l'exposition de notre propre être, de notre existence. Notre être ou notre existence est transitivement exposée à soi-même, et nous nous 'retrouvons' dans ce rapport seulement comme autre. « Exister consiste à considérer son « soi-même » comme une « altérité », de telle manière qu'aucune essence, aucun sujet, aucun lieu, ne puisse présenter *cette altérité en soi*, comme le soi propre d'un autre, ou comme un « grand Autre », ou comme un être commun (vie ou substance). »¹ Cela signifie que dans son exposition 'notre' être ne nous revient pas mais en s'exposant, se perd.² Notre être en tant qu'il est ce *même* être ou 'cet' être même, serait perdu pour nous-autres. Non parce qu'il serait impossible de comprendre l'altération de notre être (notre existence) comme ce qui a changé dans un être (son existence) par ailleurs identique. Tel est au contraire la formule même de ce qui est possible (de l'être du possible, ou de sa réalité). Mais c'est parce que l'être ou l'existence, se différencie (se qualifie et se substantifie) en s'exposant qu'il s'interrompt ou se diffère comme être transitif. Non parce que l'existence est par essence indéterminé - au contraire elle ne cesse de se déterminer, de s'exposer, elle n'est même rien d'autre qu'exposition -, mais parce que la finitude (cette détermination) interrompt ou arrête sa transitivité, son transit, c'est-à-dire son exposition,

3 J-L. Nancy, De la création, in *La création du monde ou la mondialisation*, pp.96-97.

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.257.

2 « Ce n'est pas l'*avoir été*, et c'est même ce que le sujet ne pourra jamais avoir derrière lui, comme un passé ou comme le présent de son passé. Mais le sujet n'en finit pas de naître, et de trembler. Ainsi la différence vient à l'identité : elle lui *arrive*. Elle ne se laisse pas elle-même identifier, et elle donne l'identité. L'identité est donnée par la différence qui n'est pas *la sienne*. », J-L. Nancy, Identité et tremblement, in *Hypnosés*, p.44.

toujours transitive (sa transition). C'est parce que l'être transitif ou l'existence, s'identifie en s'exposant (et devient intransitif) qu'il se différencie en tant qu'identique et ainsi s'interrompt ou se diffère comme être indéterminé ou différence indéterminable.¹

§ 2 - La finitude désigne ou renvoie à une « essentielle » non-résorption de l'être dans l'étant, que Nancy appelle aussi le sens. « Le sens tient (...) à un rapport à soi en tant qu'à un autre, ou à de l'autre. Avoir du sens, ou faire sens, ou être sensé, c'est être à soi en tant que de l'autre affecte cette ipséité, et que cette affection ne se laisse pas réduire ni retenir dans l'*ipse* lui-même »,² puisqu'en effet le sens comme l'être est « essentiellement » être-à, exposition. On peut aussi retourner la proposition et dire que le sens ne peut être retenu dans la détermination essentielle de la même de son ipse.³ Il est important de comprendre l'intrication du même et de l'autre, de l'intransitivité et de la transitivité, de

1 J-L. Nancy, *Une pensée finie*, p.20 en note : « En ce sens, la différence de l'être et de l'étant ne pourrait même pas être assignée comme « différence ». L'être qui est (transitivement) l'étant ne diffère de ce dernier que dans la mesure où cette différence même diffère d'une différence de l' « être » (intransitif) à l' « étant ». Cette dernière différence (celle qu'on retient le plus souvent comme sens de la « différence ontico-ontologique ») diffère donc d'elle-même, et se diffère : l'être n'y advient pas comme Etre. C'est ce que Jacques Derrida a voulu mettre au jour avec le ni-mot, ni-concept de « différance ». Et comme il l'a écrit dans *La voix et le phénomène* (Paris, PUF, 1967, p.XXX) : « La différence finie est infinie. » » Voir aussi plus loin : Déterminations de la détresse.

2 J-L. Nancy, *Une pensée finie*, p.16.

3 Ce qui correspond encore avec le développement que Nancy donne de cette figure dans le dernier chapitre de *De l'être singulier pluriel*, in *Etre singulier pluriel*, pp.117-123.

la détermination et de l'indétermination dans le *besoin de détermination* qui est l' « essence » de l'être-à ou du sens. Le besoin de détermination de l'être-à (ou du sens) signifie que le sens est de ne pas en avoir : « manquer de sens, être dans la détresse/nécessité du sens, c'est cela même, le sens. »¹ Ce besoin ne peut pas être comblé, mais seulement creusé avec ce qui lui manque, à savoir le soi même ou le sens. En effet, aucune détermination ne pourrait le combler sans le détruire en tant que sens. Si le sens était une essence déterminée, une substance, il serait clos, identifiable et résorbé dans ces déterminations. *Mais si le sens est 'être exposé', en rapport à soi (c'est-à-dire au sens), alors la détermination du sens comme le*

1 J-L. Nancy, *Une pensée finie*, p.25.

« se-saisir-soi-même »¹ inscrit en abyme une indétermination transitive dans toute tentative de détermination.

§ 3 - Dorénavant la figure du sens ou de la philosophie dessine une « tâche » qui résiste à la résorption du sens, et demande « ce qui, du sens, réentame [la philosophie] et l'ouvre encore ».² A partir de Kant la tâche de la philosophie se serait changée, et ainsi ses figures. Ce que Kant a déterminé du sens signifie que celui-ci ne pourrait plus être donné ni posé.³

1 J-L. Nancy, *Une pensée finie*, p.14. Nancy désigne ce double ratage structurel (défaut, manque) comme ce qui « appelle le chiasme » du sensible et de l'intelligible. Il est important de noter que le ratage ou le manque vaut pour les deux déterminations (l'exposition et le rapport, le se-saisir) du sens, mais que ce ratage ou ce manque reste un seul besoin. Ce qui est à rapprocher des modalités de la chose (res) dans *Res ipsa et ultima*, in *La pensée dérobée*. C'est la façon dont on prend en compte l'indétermination qui appelle le chiasme du sensible et de l'intelligible qui fera la différence entre les métaphysiques et les déconstructions. Pour la prise en compte métaphysique (kantienne), voir entre autres, J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, p.31. Pour la prise en compte déconstructive de ce ratage, telle que Nancy le conçoit, c'est bien sûr toute l'œuvre de Nancy qui y est consacré. Encore faudrait-il ajouter tout de suite la mise en garde de Nancy, contre la demande de vérité qui se met à la poursuite du sens qui échappe. Elle tiendrait de la folie et de l'exaspération. Contre celle-ci il faudrait que l'absolu « doit se lâcher lui-même » (*Dialogue II*, in *Le sens du monde*, p.252), et même il devrait lâcher le savoir quant à soi-même (« Le savoir absolu de l'absolue absolution du sens. », *ibid.*) Ce qui ne pas veut dire que le savoir et la vérité soient superflus, non nécessaires. C'est au contraire « le plus important » (*o.c.*, p.251). Mais le savoir (c'est-à-dire la détermination intransitive) ne peut pas être « possédée » (*ibid.*), doit être abandonnée, et même cet abandon ne peut pas être une « demande » (*o.c.*,p.252). « Cela même doit s'effacer. Il faut renoncer à l'abandon même. Lorsque c'est raté, il n'y a pas plus de sens à engrager qu'à

En conséquence sa figure en *abyme* est défoncée en *abîme*.¹ Ce que Nancy illustre par cette pensée des *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger : « Lorsque l'être est posé comme infini, c'est alors précisément qu'il est *déterminé*. S'il est posé comme fini, c'est alors son absence-de-fondement qui est affirmée. »²

Sans doute faut-il se demander quel est cette absence de fondement dont Nancy semble s'autoriser.³ Qu'est-ce qui la sanctionne ? On vient de voir que la structure de la détermination du sens comme celle de l'être entraîne un défoncement en abîme de tous les rapports qu'ils déterminent. Il s'agit d'une détermination qui consiste à mettre en abyme ce qui par ailleurs ne reçoit aucune autre détermination,⁴ reste vide de toute

s'abandonner. Ni la folie, ni l'anesthésie. » (*ibid.*)

2 J-L. Nancy, *Une pensée finie*, p.16.

3 J-L. Nancy, *Sens elliptique*, in *Une pensée finie*, p.270 ; voir aussi *De la création*, in *La création du monde ou la mondialisation*, p.95.

1 Cf. *De l'être-en-commun*, in *La communauté désœuvrée*, pp.205 et 213 en note.

2 J-L. Nancy, *Une pensée finie*, p.19.

3 Bien sûr il ne suffit pas d'invoquer qu'il y a tout un pan de la réflexion philosophique qui se rend à une absence de fondement pour la pensée. Il faut à chaque fois, pour chaque figure, se demander pourquoi elle se détermine ainsi. Aussi Nancy ne s'y prête-t-il pas uniment, comme en attestent la différence ou l'écart entre les propos de *Une pensée finie* (p.19-20) : « une offrande qui d'emblée, sans aucun fondement, met ou fait l'existant en « dette », c'est-à-dire en excès de sa propre existence, ayant à l'être (existence, soi) », qu'on vient de citer quelques pages plus haut, et, tel propos de *Etre singulier pluriel* (p.116) sur l'être-avec : « L' « avec » n'est ni fond ni sans-fond. »

4 La chose (res) dans J-L. Nancy, *Res ipsa et ultima*, in *La pensée*

détermination - case vide, indéterminée, rien - et qui défonce en abîme la mise en rapport, qu'est aussi l'exposition.¹ Qu'est-ce qui permet ou oblige Nancy de dire² que l'être ou le sens ne sont rien ?

Peut être faut-il commencer par distinguer les différents sens de l'être et du sens, dont il est ici question. Nancy utilise par privilège la désignation 'être' pour ce qu'il appelle aussi existence, faisant référence à l'emploi que Heidegger faisait de cette expression depuis *Être et temps*. S'il s'agit d'une qualification de l'existence, l'être se dit de plusieurs façons.³ Ainsi l'être est-il dit essentiel/accidentel, singulier/pluriel, transitif/intransitif, continu/discontinu, co-déterminé, mue/immobile, (dis)posé, espacé, temporalisé, im/propre, ... En fait on ne voit guère pourquoi l'existence ne recevrait pas tous les qualifications possibles et imaginables, voire impossibles ou inimaginables.⁴ Plus scolairement on pourrait essayer de formaliser le discours de Nancy autour de la distinction des substances premières et secondes d'Aristote. L'existence singulière serait alors la substance première, qu'on pourrait qualifier selon les déterminations qu'est

dérobée.

1 Non pas une détermination en abyme où la détermination **s'**affecterait d'une indétermination. Cf. De la création, in *La création du monde ou la mondialisation*, pp.97-99. J-L. Nancy, *Une pensée finie*, p.20 : « ne transmettant aucune qualité ou propriété, se transmettant seulement, transmettant à l'existant rien d'autre que ce à de la transmission ».

2 J-L. Nancy, De la création, in *La création du monde ou la mondialisation*, p.96.

3 Nancy acquiesce qu' « il s'agit bien, en un sens, de répéter l'axiome aristotélicien. », J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, p.58. Voir aussi *o.c.*, p.48.

4 Ce qu'exemplifie Nancy en disant « 100 », J-L. Nancy, *Corpus*, pp.92 e.s.

l'être de l'existence au sens de l'essence/accident, de la qualité, quantité, relation, action, passion, position, temps, lieu, possession. On voit sans doute mieux alors en quoi les déterminations de l'être tel que Nancy propose de les aiguïser, *tendent* à se distinguer de l'articulation qu'en propose Aristote. En effet, si pour Aristote l'être au sens premier indique l'existence singulière, son sens ne se détermine que par les déterminations que sont les catégories (les substances secondes). Or même si Nancy ne s'attaque pas explicitement à l'articulation aristotélicienne, il essaye de la déconstruire à travers ses analyses de Kant sur le point précis qui doit nous intéresser ici : celui de la relation (des causes) et du temps, de la continuité et de la discontinuité de celui-ci. Nancy insiste sur la détermination transitive de l'être, tandis qu'il n'ignore pas son intransitivité.¹ Au contraire il affirme que l'être ne transmet « aucune qualité ou propriété, se transmettant seulement, transmettant à l'existant rien d'autre que ce à de la transmission ».² *Ce qui veut dire en fait qu'il déclare que toutes les déterminations de l'être (l'extériorité) ne valent que pour l'instant ponctuel de leur détermination, une détermination en ce sens absolument intransitive, finie (c'est l'histoire finie).*³ La question est alors de savoir ce

1 Mais s'exposant l'être transitif est également intransitif, une intransitivité qui est aussi essentielle à son être-à (transitif) que son corps par lequel il touche à autre chose : « *la plus propre puissance* d'un corps, sa propriété de *toucher* à un autre corps (ou de se toucher), qui n'est rien d'autre que sa dé-finition de corps. Il se finit - cesse et s'accomplit, d'un même geste - là où il est-avec. », J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, p.116.

2 J-L. Nancy, *Une pensée finie*, p.20.

3 « La circulation - ou l'éternité - va dans tous les sens, mais elle n'y va que pour autant qu'elle aille d'un point à un autre », J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, p.22. Et plus haut au même endroit : « *Nous faisons sens* : non pas en conférant du prix, de la valeur, mais en exposant le valoir absolu que le monde est par lui-même. », ainsi que pp.21-22 : « La circulation va dans tous les sens : telle est la pensée

qui arrive aux déterminations intransitives qui dans leur extériorité exposée sont potentiellement continues ? Mais avant de s'engager dans ces questions en effet très problématiques, il convient de bien se représenter ce que veut dire Nancy.

§ 4 - En nous l'être serait exposé à sa différence. Mais en s'exposant, en se déterminant, la différence de l'être transitif par rapport à l'être intransitif, déterminé ne se revient pas mais s'offre ou s'abandonne. Mais qu'est-ce que cela veut-il dire que la transitivité du sens soit aussi sa perte ou son abandon ? Cela veut dire que le sens manque, et que « *c'est cela même, le sens.* »¹ Et puisque la transitivité de l'être « est d'abord la

nietzschéenne de l' « éternel retour », l'affirmation du sens comme la répétition, et par conséquent rien (*puisque'il s'agit de la répétition de ce qui essentiellement ne revient pas*) (nous soulignons - PW), mais cette répétition déjà comprise dans l'affirmation de l'instant ». Cf. aussi entre autres références : J-L. Nancy, Sens élliptique, in *Une pensée finie*, pp.279-80, 284, 292.

1 J-L. Nancy, *Une pensée finie*, p.25. Mais c'est aussi « manquer de rien » (o.c., p.26).

localisation »¹ qui fait arriver toute la détermination du monde² (quitte à l'abandonner par la suite), et puisqu'elle expose ou fait arriver tout le monde sans pourtant en transmettre aucune détermination (et même pas le « à » du rapport qu'elle est pourtant - mais il est rien), cela veut dire que la transitivité du sens (l'être-à) n'est pas l'effet déterminé d'une action déterminée, mais l'effet déterminé d'une action libre - une libre détermination. Et puisqu'il s'agirait d'une détermination libre l'effet déterminé (fini, l'histoire finie) est un état (du monde) sans cause (créé ex nihilo) et sans suite, une interruption - « un coup ».

On croirait à un mauvais rêve : les déterminations libres seraient donc sans suites dans le monde ? C'est Candide et Faust à la fois. Mais ne nous précipitons pas. Considérons ce qui vient d'être dit. Admettons qu'il s'agit d'un effet déterminé d'une action libre sans autre suite que l'interruption (de toute suite). Qu'est-ce que cela signifie pour le monde et

1 J-L. Nancy, Monde, in *Le sens du monde*, p.237. Il est vrai qu'à propos de la transitivité de l'être il est sans doute nécessaire de préciser le rapport (l'articulation) du sens, de l'être et du monde dans les textes de Nancy. Ce rapport est complexe. On peut sans peut être le formaliser comme suit : le sens est l'être-à ; le « à » définit d'abord « l'ipse comme *au monde* » (Monde, in *Le sens du monde*, p.233), et *au monde* « est la constitution entière (...) de l'éclat absolu d'exister » (*ibid.*), une constitution entière qui « se donne d'un coup » (*ibid.*). Alors on peut peut être dire, que l'être au monde est l'être de l'éclat absolu d'exister comme venue de l'être en avant de lui-même.

2 « Y est le tout du monde. Il y a qu'il y a. C'est par lui, ou en lui (...) que le monde qualifie son être-monde, ou le faire-monde de tout-ce-qu'il-y-a : non pas d'abord le rassemblement de toutes choses (...), mais leur être-ensemble comme le « tout de la significabilité » du fait *qu'* il y a ces choses. », J-L. Nancy, Monde, in *Le sens du monde*, p.237.

pour la liberté, pour la justice et pour leurs déterminations réciproques ? C'est le problème du mal qui nous saisit ici au plus près.

D'une façon générale le problème du mal est, selon Nancy, le problème de l'existence reniée. Mais il s'agit aussi de la détermination de la justice, c'est-à-dire du juste temps et de la possibilité de la réparation. Dans une correspondance publiée avec Alex Garcia-Düttmann, Nancy se prononce sur le problème du mal (dont il traite par ailleurs dans *L'expérience de la liberté*) en rapport à l'interruption (double, selon Garcia-Düttmann) que constitue le sens.¹ Il y écrit la phrase suivante à propos de l'euthanasie et de la justice comme l'impossibilité du juste temps : « C'est ici que se pose le très délicat problème de l'euthanasie : elle n'est, me semble-t-il, justifiable et rapportable à une vraie liberté que si elle consiste, non à « donner la mort » (l'imposer, en imposer le « temps »), mais à la recevoir (*nous soulignons - PW*), au contraire. »²

Un peu plus haut il écrivait que la réparation d'un tort (qu'est le mal) « est strictement infinie, et que pourtant il faut l'affirmer comme tort [définissable].³ C'est un tort, parce qu'il s'oppose à mon infinitisation. Mais le réparer est infini. Ces deux infinis se rejoignent. »⁴ Si on comprend sans problèmes que la réparation doit être commensurable à la 'dimension' du

1 Toutes les citations qui suivent dans ce paragraphe, sont extraites de cette correspondance (sauf où il est indiqué autrement), la référence en est J-L. Nancy et A. Garcia-Düttmann, in *Basileus*, 2,1, (www.helsinki.fi/~rpol_bas/).

2 J-L. Nancy, Réponse aux questions d'Alex Garcia-Düttmann, in *Basileus*, 2,1.

3 Nancy répondant par là à une question de Garcia-Düttmann sur la possibilité de reconnaître ou d'identifier un tort.

4 *Ibid.* Nancy impliquant que l'infini de la réparation rejoint l'infinité du renvoi qu'est le monde, à laquelle par ailleurs il fait référence dans le texte.

monde, c'est-à-dire à la 'dimension' de l'infinité des renvois, il est clair au moins que ces deux infinis s'appellent. Quant à la question de savoir si jamais ils se rejoignent, fût-ce tendanciellement, il faudrait en effet pouvoir déterminer ce qui est juste.

Or, comme Garcia-Düttmann l'indique il faut se demander si on peut rapporter sans dommage le juste et l'injuste. Le danger étant de les rendre interdépendants à travers l'exigence de la détermination, et donc de rendre la justice dépendante de l'injustice. Ce pourquoi Garcia-Düttmann propose un autre rapport : « la justice ne s'oppose pas à l'injustice, mais l'injustice s'oppose à la justice. »¹ Ce qui pourrait en effet être une bonne formule pour montrer le problème de leur incommensurabilité foncière, et donner une indication sur les limites de la justification du mal (par la pensée (du sens) – Nancy dit à juste titre qu' « on ne justifie pas le mal : on le subit » et il évoque le fait qu'ici la double extrémité du bien et du mal se touche et se trouble.² Toutefois quand il dit : « Le juste temps est à chaque instant et jamais, à chaque instant parce que jamais », il me semble qu'on peut aussi bien retourner la fin de la phrase et dire : le juste temps est à chaque instant et jamais, jamais parce qu'à chaque instant la justice est close et abandonnée parce que déterminée.³ Aussi devrait-on peut être dire qu'on ne peut réparer l'injustice, mais qu'on peut (essayer de) la faire cesser.

§ 5 - On pourrait à juste titre s'inquiéter de voir Nancy vider la réalité de toutes ces qualités, pour ne garder qu'une transitivité vide qui ne détermine rien d'autre qu'une relativité (relation) – l'être-à. On pourrait en

1 A. Garcia-Düttmann, Lettre à Jean-Luc Nancy, in *Basileus*, 2,1.

2 J-L. Nancy, Réponse 2, in *Basileus*, 2,1.

3 J-L. Nancy, Réponse aux questions d'Alex Garcia-Düttmann, in *Basileus*, 2,1.

effet craindre que l'importance que Nancy accorde, à détacher ce rapport (qui à lui seul devra rattacher tout à tout) de toute détermination intransitive (de toute qualification), finit par plonger notre savoir de l'être (l'ontologie) dans un système aussi formel que vide, qui prendrait le relationnel (l'être-à) pour l'en-et-pour-soi de l'être. Or malgré le fait que Nancy a besoin de cet évidence (kénose) du rapport qu'est l'être-à, il est clair que l'exposition est tout sauf vide de toute détermination. Au contraire l'exposition qu'est l'être-à n'est rien d'autre que le monde¹ en tant qu'il est exposé, c'est-à-dire le monde des corps.² Il resterait alors à demander comment toute la détermination du monde s'abandonne ou est offerte à travers ou dans l'être-à sans que ces déterminations seraient *transmises* par cet être-à.³ Mais on pourrait aussi inverser la question et demander s'il

1 « Un monde signifiant, c'est un monde offert à la compréhension, à l'explication ou à l'interprétation avant d'avoir aucune signification. Notre monde est un monde présenté comme monde de sens en deçà et au-delà de tout sens constitué - et par exemple en deçà et au-delà des sens du mot « monde » aussi bien que du mot homme. Cette présentation de son sens ou dans le sens, cette *élémentarité du sens* se tient en quelque sorte à la place du schématisme. Mais à la différence du schématisme elle ne fait pas une opération, ni un « art caché » (...) Il n'y a pas de provenance sensée du sens (...) ça se présente c'est tout. », J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, p.91.

2 Voir entre autres références : Monde, in *Le sens du monde ; Immondice*, in *Corpus*, mais c'est tout l'essai qui l'expose ; Res ipsa et ultima, in *La pensée dérobée*. Pourtant il ne s'agit pas « de mettre la chose à la place du signe (...) la présentation est pensée dans une corrélation essentielle avec le langage », J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, p.82. Ni de l'interpréter, à moins de comprendre l'*hermeneuein* comme « le sens de la transmission d'un message, de l'annonce d'une nouvelle et de son acheminement par un porteur. », *o.c.*, p.89.

3 Etre ne transmet « aucune qualité ou propriété, se transmettant seulement, transmettant à l'existant rien d'autre que ce à de la

y a *lieu* de parler d'une transmission ou d'une transitivité de quoi que ce soit, puisqu'en effet le sens n'est rien. L'être qu'est l'exposition serait alors l'intransitivité même - un pur état de choses sans suite ni continuité. Ce que pourrait illustrer cette phrase parmi beaucoup d'autres : « Tout se passe donc *entre nous* : cet « entre », comme son nom l'indique, n'a ni consistance propre, ni continuité. »¹

§ 6 - Il semble que le caractère transitif de l'être qu'indique Nancy se laisse seulement vérifier du côté de ce qui reçoit et de ce qui est ensuite abandonné.² Ainsi lorsqu'il dit dans Surprise de l'événement : « Quoi donc, le sens ? Ce qui fait qu' « il y a ». Ce qui provoque l'être à arriver. Ce qui transit l'être en arriver - en arriver/partir. »³ Il ne s'agit pas là de la transitivité d'un principe, d'une cause, d'une force ou d'un pouvoir qui se ferait valoir ou qui serait communiqué dans les conséquences. *Car alors le rapport qu'est le « à » s'emporterait dans ces conséquences comme une détermination.* Or le 'à' du sens n'est rien, bien qu'il détermine tout en arriver.⁴ Il fait tout arriver donc, néanmoins il ne produit pas l'événement.

transmission ». J-L. Nancy, *Une pensée finie*, p.20. Mais tout de suite on se rend compte qu'il serait incongru de demander à l'exposition des corps une transmission de leurs qualités. En tout état de cause il ne pourrait s'agir que de la transmission de la forme intelligible des corps.

1 J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, p.23.

2 « (...) la transitivité de l'être est d'abord localisation. L'être transit l'étant en lui donnant *lieu* : dis-location, diffraction, atomisme de l'y. », J-L. Nancy, Monde, in *Le sens du monde*, p.237.

3 J-L. Nancy, Surprise de l'événement, in *Etre singulier pluriel*, p.202. Le texte poursuit avec un « il faut » qu'on a déjà commenté dans 'Savoir ?', ci-dessus.

4 On pourrait dire aussi que la transitivité de l'être ou du sens n'a pas

Celui-ci survient toujours comme par surprise. Ainsi la transitivité du sens transissant, ou du sens transi, son transissement ou sa transe,¹ détermine-t-elle tout à arriver mais n'emporte pas cette détermination, mais au contraire l'abandonne aussitôt. *Cette perte ou cet abandon du sens serait sa transitivité.* Une transitivité qui nous rend passible du sens, c'est-à-dire « capable de le recevoir, susceptible de l'accueillir. »² Or qu'est-ce qui nous rend capable de recevoir le sens ? C'est l'étonnement : « il faut avoir subi l'événement et l'ébranlement du sens pour être passible de lui. (...) En ce sens, il faut que le sens nous abandonne pour que nous soyons ouverts de toute l'ouverture du sens. »³ Mais cela n'est pas sans laisser des traces. Ce pourquoi Nancy continue en disant : « Et cela, désormais, ne peut pas s'oublier : cet abandon fait notre histoire. »⁴ Ici il semble y avoir quelque chose qui reste sans que ce soit pour autant une détermination du continu. L'action transitive consisterait à faire arriver ce sens de la perte : « il faut d'abord nous rendre capables de nous étonner de ceci : que la *signification* ait eu une *histoire*, que cette histoire se soit *accomplie*, que cet

de conséquences, pas de suite. Cela ne veut pas dire qu'il ne se passe rien. Que la transitivité ne détermine rien. Le contraire est le cas, tout y est déterminé, d'un coup sans suite. L'espacement coupe la séquence.

1 Cf. J-L. Nancy, *Identité et tremblement*, in *Hypnoses*, p.41.

2 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, p.105. Voir aussi, J-L. Nancy, *Monde*, in *Le sens du monde*, p.238 : « L'espacement - espace et temps - fait ou transit tout d'abord l'existence en tant que passibilité de sens. » Il s'agirait donc d'une transitivité tournée en voix passive, c'est-à-dire d'une transitivité partagée. Ce qui pourrait correspondre avec cette pensée difficile de *Cosmos basileus* sur le côtoiement des horizons de tous les coexistants : celle d'une transitivité partagée dans l'indétermination d'une « errance absolue de la création du monde », *La création du monde ou la mondialisation*, p.175.

3 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, p.108.

4 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, p.108.

accomplissement soit un *événement*, et que nous soyons déjà, le sachant ou non, le voulant ou non, engagés par le sens et dans le sens de ce qui nous arrive ainsi. »¹

Telle serait la détermination de « notre histoire », une détermination absolument finie, absolument discontinue, et néanmoins une détermination qui laisse une trace, un vestige peut être. A propos du vestigial Nancy disait : « il présente (...) l'en-allée de toute venue-en-présence. »,² mais il s'agit néanmoins d'une trace matérielle, c'est-à-dire continue, s'il est vrai qu'aucune dépense d'énergie ne s'y perd. On reviendra sur la question de la perte. Mais dorénavant il semble que quoi qu'il en soit tout est toujours déjà perdu, puisque la transitivité du sens ne s'accomplit qu'à travers elle, et même s'il en reste une trace. Mais quel pourrait être le sens de la question de la perte ? Quel est l'expérience de la perte du sens - de l'étonnement, mais de l'angoisse aussi, de la peur et puis du rire -, pour qu'on prenne souci de ne pas le perdre ?

§ 7 - C'est ici qu'il faut revenir sur l'absolu de la finitude que Nancy nous propose de penser. On avait dit qu'éventuellement (ou potentiellement) elle rompait à chaque instant l'identité de l'être, sa détermination.³ L'entre du sens ne détermine pas un rapport entre plusieurs éléments d'une commune substance, ni une relation entre étants déterminés qu'il rapporterait dans une unité nouvellement élargie. *L'entre*

1 J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, p.104.

2 , J-L. Nancy, *Le vestige de l'art*, in *Les Muses*, p.157.

3 Potentiellement, ce pourquoi Nancy dit qu'en ce sens « l'histoire est leibnizienne en ce qu'elle obéit au principe de l'impossibilité des indiscernables. », J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, p.15. Sur cette potentialité, voir aussi : *o.c.*, pp.91 et 105.

nous rapporte à un passé absolu (une interruption)¹ de l'être tout en le répétant et donc en créant une autre interruption. Il s'agit d'une « création continuée dans la discontinuité de ses occurrences discrètes »² aux lieux divins (ou en lieu divin) délaissé ou abandonné par la substance divine.³ L'entre ne crée que des interruptions d'interruptions, tout en répétant à chaque fois un tout différent. L'être ou le sens se transmet de rupture en rupture, d'interruption en interruption, espaçant le tout, donc ne le répétant pas en tant que tel, même si c'est pour ne rien y ajouter ni changer.⁴

Alors il faut sans doute *demander si d'interruption en interruption rien ne se perd, même si le tout est repris en passant ?⁵* Et en particulier, en ce qui concerne les déterminations potentiellement continues il faut se demander si et comment le sens expose toutes ces déterminations ?

1 Il s'agit d'un passé inexorablement révolu. Ce qui s'est passé ne peut pas être défait. Cela n'impliquera pas qu'il n'y a aucune place dans cette pensée pour une action rétroactive sous toutes ces formes : restitution, correction, pardon, généalogie, ... Simplement cette action ne pourrait faire que l'histoire n'aurait pas eue lieu.

2 J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, p.22.

3 J-L. Nancy, De la création, in *La création du monde ou la mondialisation*, p.91-92 ; voir aussi, J-L. Nancy, *Des lieux divins*, Mauvezin, TER, 1987 ; rééd.1997.

4 En ce sens la vérification ultime de cette conception serait la suivante : il faudrait aussi pouvoir rendre compte de l'interruption ou de l'espacement de l'histoire d'une entente ou d'un accord. Ce qu'il faudrait pouvoir discuter sur l'exemple de divers champs d'application parmi lesquels l'histoire de la vérité (métaphysique, déconstructive, scientifique, ...), qui nous intéresse ici en premier lieu.

5 « On ne saurait trop y insister : le sens du monde ne peut excepter un seul atome », J-L. Nancy, Monde, in *Le sens du monde*, p.237.

Qu'est-ce qui arrive - d'interruption en interruption - aux déterminations intransitives (potentiellement) continues ? Qu'est-ce qui arrive à leur continuité ? Est-ce qu'elle est seulement transmise ? Mais comment peuvent-elles être répétées si elles ne sont transmises ? Ou est-ce que la répétition des déterminations est indépendant de l'interruption du passé ? Mais alors il faudrait demander qu'est-ce qui est interrompu dans l'interruption, et parallèlement qu'est-ce qui est répété dans la répétition ? Puisque la répétition est conçu *comme un espacement*, il semble que c'est clairement l'espace(-temps) qui est interrompu. Qu'en est-il ?

D'autre part, on devrait sans doute demander aussi : qu'est-ce qui arrive aux substances, d'interruption en interruption - puisque la continuité est la propriété par excellence des substances (des essences, des ousiai) ? On sait déjà que le sens transmet la transmission ou la relation, c'est-à-dire le « à ». On peut donc supposer que cela vaut en tous les cas pour les substances secondes. Il semblerait alors qu'à plus forte raison cela vaudrait pour les substances premières, puisqu'elles en sont les déterminations. Qu'en est-il ? Trop de questions à la fois. Mais comment les éviter ? Essayons de poursuivre néanmoins. Il faut un autre départ. Il faut essayer de comprendre d'abord comment la détermination est possible selon Nancy. Ensuite il faut une conception du temps qui permet de penser ensemble continuité et discontinuité sans retomber dans la détermination métaphysique du temps. Enfin il faut voir comment cette conception du temps et de la détermination offrent une autre conception de l'histoire.

Deuxième partie – Communissimum

Plan

Dans cette deuxième partie on reprend notre question sur la déconstruction de l'histoire d'un autre point de vue, celui de la *détermination*. On essayera de repérer quelle est la détermination de l'histoire qui se dessine en creux dans le partage telle que Nancy nous la présente. Pour le faire on procédera en quatre étapes :

- 1) en un premier temps nous réitérons la question de la réception de l'histoire à même la quotidienneté (L'histoire résorbée, surtout §5),
- 2) précisera le concept de partage en direction d'une détermination de la déterminabilité (Partage, surtout §§2 et 4),
- 3) indiquera quelques réquisits qui sont nécessaire pour pouvoir comprendre la déterminabilité de la notion de partage que propose Nancy. Il s'agit de quelques déterminations élaborées par Heidegger et Derrida : Déterminabilité en déconstruction : l'indétermination de la notion d'être en métaphysique (Heidegger) §2, Temps : auto-affection comme hétéro-affection (Derrida) §3, Déterminations déconstructives §2 : l'instance de l'archi-écriture (Derrida), enfin Différance, pour l'articulation de la rupture avec la temporalité successive (Derrida).
- 4) nous proposerons de comprendre l'originalité du concept d'histoire de Nancy à partir de la détermination du partage comme offrande. Dans Histoire et déconstruction nous montrons ce qu'il reprend à

l'archi-écriture et comment il détermine l'existence comme ce qui prés-ente la trace à venir. Nous poursuivons (Praeesse) en analysant la détermination de ce qui se prés-ente dans l'offrande, et comment Nancy reprend tout autrement le concept d'existence de Heidegger (critique de la mienneté). Dans Entre nous expliquons en quoi la détermination de l'histoire comme être-en-commun, est une détermination en amont de l'archi-trace (§§2-5). Enfin dans Corps nous prenons en compte la déterminabilité de l'exposition comme corps.

1 - L'histoire résorbée

§ 1 - Les déconstructions nous permettent de comprendre comment la philosophie de l'histoire est toujours déjà une résorption ou une résumption de l'histoire (Histoire). Ce faisant, elles semblent déterminer quelque chose de l'histoire, qui échappe à cette résorption/résumption. Ce que les déconstructions déterminent ainsi est une indétermination du savoir métaphysique. Cette indétermination met en question de la détermination du rapport de l'être et de la pensée dans la vérité. Les déconstructions déterminent l'indétermination de l'identité de la présence du présent dans le fondement métaphysique de la vérité (homoiosis, adequatio). La conséquence en est que la détermination du savoir semble se perdre dans une indétermination qu'aucun principe ni fondement ne rassemblera plus. Or si, en déterminant l'indétermination de la vérité métaphysique, le savoir devait se perdre dans une indétermination en abîme, il semblerait que les déconstructions ne nous laissent rien d'autre qu'une détresse irrémédiable. Néanmoins les déconstructions nous laissent des déterminations de cette détresse. Il semblerait que dans la détermination de la détresse, un savoir déconstructif se détermine. Certes ce savoir est un savoir d'une détresse du savoir. Mais en tant qu'il est une détermination de cette détresse, il a une histoire déterminée. Or, si nous nous reportons à cette histoire en identifiant ce qu'elle a déterminé ainsi, ou quand nous rapprochons ces déterminations pour les penser comme l'unité d'une histoire qui se distingue de l'histoire métaphysique, nous risquons de réduire cela même que ces déconstructions se donnent tant de mal à déterminer, à savoir qu'elles ne déterminent que des différences qui mettent en détresse les

déterminations identitaires du savoir et de la vérité (Differenz, différance, inter-esse).¹

Alors il semble qu'il y a un problème pour déterminer ce que peuvent nous laisser les déconstructions. Il semble que cette histoire, qui est une histoire déterminée, soit toujours déjà reprise dans la détresse du savoir où l'on se trouve. En cela cette histoire ne serait pas tellement différente de l'histoire métaphysique de la pensée (p.e. hégélienne), sauf que l'indétermination à laquelle ouvrent les déconstructions ne permet plus de les déterminer. Non pas parce qu'elles seraient 'inidentifiables' - elles le sont toutes plus ou moins, dans la mesure où elles nous laissent des déterminations qui permettent de les identifier - mais parce qu'on ne pourrait plus *asseoir* ces déterminations (identifications) sur une vérité. Alors s'il y a une histoire des déconstructions, et si cette histoire devait être déterminable, repérable et donc identifiable, il faudrait savoir comment comprendre ces identifications, c'est-à-dire qu'il faudrait comprendre comment elles pourraient être sanctionnées comme des déterminations de la vérité.

§ 2 - La métaphysique détermine la tâche de la pensée comme un programme d'auto-détermination de la vérité (une autologie), et c'est pourquoi elle aurait toujours eu une tendance irrépressible à réduire l'histoire à son Sens-à-distance. Par rapport à l'histoire le programme autologique de la pensée tend à s'enfermer dans une alternative impossible : ou bien la pensée doit nier que la vérité a une histoire, ou bien elle doit considérer qu'elle n'est qu'erreurs et prolégomènes à son

1 C'est l'impossibilité de déterminer leur *comme tel* sans représenter la Differenz comme un étant déterminé, déterminer la différance comme une différence identifiable ou identifier l'inter-esse comme un intérêt déterminé.

aboutissement véritable et actuel (sa propre détermination). Dans les deux cas il n'y a pas d'histoire de la vérité (résorption), et la preuve en est qu'au point de son aboutissement, c'est-à-dire à partir du moment où la vérité est pour la première fois accomplie (vraie), elle ne peut rien faire d'autre que se répéter (résurrection). Les déconstructions, au contraire, ont cru devoir déterminer ce qui excède cette autologie. Elles déterminent ce qui ruine ce programme de l'intérieur. Il s'ensuit qu'elles semblent pouvoir rompre l'enfermement autologique de la pensée de l'histoire. Ce que montre la conception de l'histoire que propose J-L. Nancy.

Quand Nancy déconstruit la détermination métaphysique de l'Histoire, il montre comment cette déconstruction *ouvre* à l'histoire. Cette ouverture serait un espacement qui frappe l'espace-temps d'une indétermination, qui l'interrompt et l'ouvre à autre chose. Mais si cette ouverture semble bien pouvoir déterminer quelque chose de l'histoire, il s'agit d'une détermination de l'indétermination où l'on se trouve, soit : d'une détresse du savoir. L'espacement ouvrirait notre histoire comme une interruption de l'espace-temps, qui perd toute la détermination du monde pour la retrouver dans l'indétermination d'un autre espace-temps (un autre espacement du temps). Dans chaque espacement toutes les déterminations du monde se trouveraient en quelque sorte suspendues. C'est bien sûr la mise en suspens de la position d'existence. Mais cette suspension ne s'opérerait pas dans l'horizon transcendantal d'une détermination de la présence du présent.¹ L'espacement serait au contraire la suspension de cet horizon.² Il s'en suit que la suspension de la position

1 E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie...I*, §§30 sqq.

2 J-L. Nancy, Style philosophique, in *Le sens du monde*, p.36 : « (...) il n'y a pas d'époché du sens, pas de « suspension » d'une « thèse naïve » du sens, pas de « mise entre parenthèses ». L'époché elle-même est déjà prise dans le sens, et dans le monde. Que le sens lui-même soit infiniment suspendu, en suspens, que le suspens soit son état ou son *sens* même, cela

d'existence serait plutôt une *déposition* de celle-ci, c'est-à-dire une déposition de l'horizon de la présence du présent dans les déterminations qu'elle laisse. En tant que telles ces déterminations ne seraient déjà plus l'existence, mais sa détermination – un espace-temps dimensionné.

Tout le problème consisterait alors à comprendre comment une détermination de l'existence se laisse sanctionner en rapport à l'indétermination de l'espace-temps dont elle devrait répondre ? En d'autres mots : qu'est-ce qui sanctionne le rapport entre indétermination et détermination dans les déterminations que nous laissent les déconstructions ? Et puisque chaque détermination de l'existence serait toujours déjà reprise dans une suspension de celle-ci, il faudrait d'abord se demander quel est ce rapport, et ensuite quelles déterminations pourraient y répondre ?

n'empêche pas, au contraire, cela impose, qu'il n'y ait pas de geste possible de suspension du sens – par quoi il y aurait accès à son origine comme à sa fin. Il faut un autre geste. » Ce qui est à mettre en rapport avec ce que Nancy dit d'autre part à propos de ce qu'*Etre et temps* analyse comme l'ouverture de l'existence : « (...) l'existence est elle-même le *suspens*, qui n'est pas suspension du jugement, mais suspens originaire de l'être, et suspens *en tant qu'être*, c'est-à-dire l'absence de fond, de fondement, de raison ou de sol « sur » quoi l'existant se « tient ». Ce n'est pas une auto-ouverture, mais une onto-ouverture. », J-L. Nancy, *La décision d'existence*, in *La pensée finie*, p.135, voir aussi, p.128 : « Mais ce dont, de cette manière, on ne peut pas décider, c'est de *l'indécidabilité originaire de l'être-jeté-au-monde* (au *on*), dans laquelle, par laquelle et en tant que laquelle l'être de l'existence a lieu. En décider – ou décider de l'originaire – ce serait en quelque sorte lui ouvrir sa propre ouverture, ou l'ouvrir à sa propre ouverture. Mais l'ouverture ainsi maîtrisée, appropriée, ne serait précisément plus l'ouverture qu'elle est. »

§ 3 - L'espacement tel que Nancy propose de le penser est une ouverture. Cette ouverture serait une suspension des déterminations de la pensée ou du savoir.¹ On pourrait penser qu'en un sens cette suspension n'est pas autre chose que l'indétermination qui affecte les déterminations de la pensée dans l'espace et dans le temps, tels que Hegel en développe les articulations. Dans ce cas la suspension des déterminations de la pensée serait seulement l'ouverture d'une autre étape dans le développement des déterminations de l'histoire de l'Esprit. Or il s'agit pour Nancy de comprendre l'articulation de cette histoire en dramatisant son historicité jusqu'à penser une événementialité qui en suspend les dimensions spatio-temporelles. Ce que Hegel indique mais ne pense pas.² Malgré le fait que Hegel pense l'histoire comme étant différentielle (toujours autre que ce qui est déterminé déjà, toujours encore à venir à partir de ce qui reste), il rassemble toute cette différentialité dans un concept de l'unité de l'histoire qui est celle de l'Esprit. Cette résorption de toutes les différentiations dans l'idée véritable de son unité finale résorberait rétrospectivement la réalité des suspensions successives de cette histoire, et du coup la réalité de son historicité. Ce pourquoi Nancy disait dans L'histoire finie que cette pensée reste prise dans une pensée préhistorique de la vérité. C'est en déconstruisant cette conception de la vérité que les déconstructions essaient de penser l'histoire et l'historicité de la vérité. Comme on a vu dans la première partie de ce travail, il en ressort une certaine idée de la finitude. La suspension des déterminations de la pensée ou du savoir dans l'espacement tel que Nancy la comprend doit se comprendre à partir de là.

1 Entre autres références : J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.239 , *L'oubli de la philosophie*, pp.99 sqq.

2 J-L. Nancy, Surprise de l'événement, in *Etre singulier pluriel*, pp.187 sqq.

Nancy détermine l'histoire finie comme le partage de l'être-en-commun qui fait notre histoire. Ainsi il dit que l'histoire, prise en un sens non métaphysique, ne relève plus directement de la question du temps mais de celle de la communauté. La finitude de l'histoire signifierait que le temps s'ouvre à nous comme un partage de temps factice, une communauté de temps.¹ La temporalité en tant que temporalité finie serait comme un espace, une extensibilité du temps, une suspension ou une interruption indéterminée de son écoulement. Ce qui veut dire que quelque chose arrive au temps. Dans l'écoulement continu du temps chronologique rien n'arrive jamais au temps. Ni naissance ni mort, dit Nancy. Notre temps au contraire serait un certain suspens du temps successif. Ce qui arrive, ce qui a lieu, ouvre le temps à un espacement, entre présent et présent. Ainsi l'espacement ouvrirait sur une indétermination du concept du temps continu ou dérivé, une indétermination qui ne se laisse plus déterminer dans l'horizon de celui-ci. Les déterminations déconstructives du temps rompent la détermination du temps métaphysique, pour l'ouvrir sur les différences que ses dimensions effacent. Ainsi la finitude de l'histoire ouvrirait paradoxalement à une différence indéterminable (l'arrivée du temps) que la déterminabilité du temps (sa présence) effacerait toujours déjà. Cette indétermination qui interrompt l'histoire *entre* présent et présent n'est pas un manque de détermination mais une ouverture à une arrivée.

§ 4 - Alors si l'espacement devait être notre ouverture à l'histoire, ou à une certaine déconstruction de celle-ci, il reste à penser ce que cette détermination peut signifier ici, c'est-à-dire pour nous. Il semble que cet espacement signifie une suspension de toutes les significations. Non pas en ce sens que toutes les significations seraient devenues insignifiantes, mais

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, pp.250 sqq.

au sens où c'est précisément le sens de leur signification qui fait problème. La réception ou la compréhension de l'assignation déconstructive de l'histoire, déstabilise le régime du sens et de la signification. Ce pourquoi on dit que l'espacement ouvre à une indétermination de toutes les déterminations du monde. L'espacement serait ainsi le nom d'une indétermination qui ouvre le temps aux l'interstices de son histoire. Ce qui pourrait bien sûr à tout moment être compris comme une autre histoire de l'Histoire, soit : comme une des histoires non encore écrites de la grande Histoire toujours à réélaborer. Or il n'en est rien. Ce que Nancy veut mettre en avant est la détermination d'une histoire finie, une histoire qui interrompt l'Histoire successive en un double sens : à la fois déterminant et indéterminant, déterminant une indétermination ou une différence indéterminable dans l'ordre de la succession (une différence que cet ordre successif du temps efface toujours déjà). Cette différence ouvre le temps au temps, l'espace entre présent et présent. Cette ouverture, cet espacement n'abolirait pas l'infinie successivité du temps, ni l'infinie juxtaposition de l'espace, c'est-à-dire leur déterminabilité absolue et infinie, mais il déconstruit comme étant dérivée la détermination de la dimension absolue qu'est la présence (métaphysique) dans laquelle ils se déploient.¹ Cette déconstruction ouvre sur le chiasme de l'événementialité pure qui ouvre l'espace et le temps, l'un « en » l'autre.² La déconstruction de l'histoire ouvre sur son arrivée, son avoir-lieu, et cette arrivée a lieu comme l'espacement de l' « en » entre présent et présent. L' « en » de l' « entre » de l'espacement des présents est la détermination de l'histoire en son arrivée. Nancy dit que l' « en » de l' « entre » comme tel ne sera jamais

1 S. Margel, *Le concept de temps. Etude sur la détermination temporelle de l'être chez Aristote*, Bruxelles, Editions Ousia, p.180 : « L'effacement du temps (par le temps) semble (...) impliquer une dimension - le présent comme dimension absolue - qui ne relève ni vraiment de l'être, ni vraiment du temps. »

2 J-L. Nancy, *Surprise de l'événement*, in *Etre singulier pluriel*, p.199.

donné, c'est-à-dire déterminé, et que c'est précisément pour cela que ça intéresse.¹

Puisque les déconstructions s'emploient à déterminer l'indétermination des déterminations métaphysiques de la présence du présent,² les déterminations déconstructives seront deux fois différentes de ce qu'elles déconstruisent. Une première fois parce qu'en déconstruisant l'identité de la présence du présent (la présentification) elles ouvrent un abîme d'indétermination qui affecte toutes les identités. Une deuxième fois parce qu'elles déterminent comme différences indéterminables ce que la métaphysique détermine comme identités (Differenz, différence, praesens, ...). Ce qui veut dire que si les déconstructions laissent des traces déterminées, il s'agit de traces déterminées (la finitude, la différence, le partage,...) de différences indéterminables. Ce qui voudra dire encore que si ces déconstructions déterminent bien sûr des traces identifiables (parce que différenciées), ce seront des déterminations qui ouvrent à une indétermination, à une détresse, irrémédiables. Or, puisque les déconstructions sont autant de déterminations de cette détresse, elles ne sont déjà plus cette détresse,³ mais l'intérêt que la pensée porte à la détresse dans laquelle elle se retrouve en déterminant l'indétermination des déterminations de la métaphysique. Ce qui veut dire que les déterminations que les déconstructions nous proposent effacent déjà la

1 « Ce qui intéresse, c'est nécessairement ce qu'il y a de plus commun. Mais ce qu'il y a de plus commun intéresse parce que cela n'est pas donné. Cela tient dans l'intervalle, dans l'« en » de l'« entre » », J-L. Nancy, *La comparution*, in *La comparution (politique à venir)*, pp.94-95.

2 Voir plus bas : p.149.

3 La détresse de la pensée (indétermination) n'est pas la pensée de la détresse (détermination).

détresse qu'elles déterminent, et c'est pourquoi elles creusent cette détresse en la comblant.¹

§ 5 - Les déterminations déconstructives de l'histoire seraient des déterminations de différences que la déterminabilité du temps de l'histoire effacerait toujours déjà. En un sens, cet effacement vaudrait tout autant pour les déterminations déconstructives de l'histoire que pour les déterminations métaphysiques de celle-ci. En effet, comme Derrida en a fait la démonstration, il y a un effacement qui s'attache à toute détermination, et qui est la condition de possibilité de la communication de toute détermination.² La possibilité de la détermination est ici aussi celle de son indétermination. Les deux sont indissociables, et en ce sens on peut dire que toute détermination flotte toujours déjà, est suspendue dans un équivoque qui peut rimer (et rime même d'autant mieux) avec la plus

1 Ce qui veut dire aussi qu'aucune détermination déconstructive de la détresse ne pourra combler la détresse, et que chaque détermination de celle-ci sera creusée par un autre espacement. C'est aussi pourquoi la détresse de la détermination n'est pas un manque (bien qu'il y a du manque et de la perte dans la détresse comme dans la détermination, et que ce ne sont pas les mêmes), il s'agirait plutôt de ce que Levinas appelle le désir, que l'on creuse en comblant. Telle serait en effet la logique de la détermination de la détresse de la détermination : en déterminant l'indétermination métaphysique, on détermine une détresse de la détermination, ainsi l'on comble la détresse en la déterminant, mais puisqu'en déconstructions il s'agit de la détermination d'une détresse de la détermination (soit : de la détermination d'un indéterminable), la détermination de la détresse détermine une détresse absolue ou irrémédiable de la détermination.

2 J. Derrida, signature événement contexte, in *Marges de la philosophie*, p. 391.

grande précision, ou la plus grande rigueur. C'est, pourrait-on dire dans un lexique heideggerien, l'équivoque de la quotidienneté de toute détermination. Mais tandis que les métaphysiques essayent de résoudre cette équivoque en déterminant les termes pour toutes les situations (ce qu'elles ne peuvent jamais faire que par provision), les déconstructions accusent l'illusion (l'effacement) de cette solution laquelle suppose que la suspension ou le flottement ne concerne que la détermination des termes, et non leur déterminabilité même. Il y a une différence entre la façon métaphysique d'adresser l'équivoque ou le flottement de la quotidienneté (du sens commun ou de la doxa) et celle des déconstructions. Quand les métaphysiques déterminent les équivoques de la quotidienneté, c'est pour les dissoudre dans la déterminabilité générale dont les déterminations métaphysiques donnent les principes. Au contraire, quand les déconstructions déterminent les équivoques de la quotidienneté, c'est pour montrer que les déterminations (métaphysiques) qui s'y présentent ne peuvent prétendre à ce qu'ils déterminent que sous condition d'effacer l'indéterminabilité foncière qui est la condition d'(im)possibilité de toute détermination. Ce qui veut dire que les métaphysiques ne peuvent déterminer l'équivoque ou suspendre le flottement, qu'à condition de l'ignorer. Au contraire, si les déconstructions déterminent une équivoque ou un flottement des déterminations métaphysiques, ce serait pour montrer des différences irréductibles que la détermination métaphysique de la détermination (à savoir la déterminabilité de la présence du présent) ne peut effacer complètement. Ce qui signifie que si les déconstructions s'emploient à déterminer dans les déterminations métaphysiques leurs conditions d'impossibilité, c'est pour ouvrir ces déterminations à des différences que la métaphysique ignore ou efface toujours déjà. C'est le geste le plus commun de toutes les déconstructions. La spécificité de la détermination déconstructive que Nancy met en avant est, comme on le sait déjà, de penser cette différence comme un partage.¹

1 J-L. Nancy, *Le partage des voix*, ainsi que, La comparution ..., in *La comparution (politique à venir)*.

§ 6 - L'ouverture de l'espace serait le partage des déterminations. Elles seraient flottantes, suspendues, parce que déterminées (sic), données, héritées,... à même la quotidienneté factice. Le suspens ou le flottement serait l'espace « dans » ou « en » lequel ces déterminations seraient (aban)données en partage. En tant que données et (par conséquent) suspendues, ces déterminations doivent être (re)tranchées, (ré)ouvertes, (re)décidées, (re)déterminées,... pour pouvoir être lues, entendues, comprises, partagées... Car cet espace serait une ouverture qui tout de suite se referme déjà. Ou plutôt, chaque détermination devrait être comprise comme la trace d'une ouverture qui a été (gewesen). Ainsi Nancy lit-il dans *Être et temps* sa fermeture au moment même où Heidegger indique la nécessité de l'ouverture existentielle à même la donnée flottante (le texte) qu'on partage.¹ Il en irait de même pour toutes les déterminations. En tant qu'elles sont déterminées, elles sont fermées et donc flottantes, suspendues, soit : ouvertes, indéterminées.² Encore faut-il s'approprier cette ouverture ou cet espace, en déterminant la modification qu'elle est, et cela veut dire : en déterminant cette ouverture (flottement, suspension, indétermination) de l'ensemble des déterminations données. Or en tant qu'elle est déterminée, l'ouverture s'est déjà refermée et se trouve déjà suspendue dans un autre espace, une autre indétermination.

Ainsi toute ouverture déterminée se déproprie déjà dans un autre espace, un autre suspens, un autre flottement... C'est-à-dire que l'ouverture, le suspens,... ne se déterminent que différentiellement : comme déterminations d'indéterminations toujours différées, toujours à venir. Ou

1 J-L. Nancy, La décision d'existence, in *Une pensée finie*, p.123.

2 Au sens de cette condition d'impossibilité que l'on vient d'indiquer ci-dessus.

encore : qu'elles ne déterminent que des différences et non pas des identités. Alors si l'espacement devait être notre ouverture à l'histoire, ou à une certaine déconstruction de celle-ci, il faudrait demander maintenant comment cette ouverture s'ouvre, c'est-à-dire comment elle se différencie ?

§ 7 - On a dit que Nancy propose de penser l'histoire à partir d'un certain espacement fini de la communauté. Les déterminations déconstructives de l'histoire seraient des interruptions du temps entre présent et présent. Ces interruptions seraient des sortes d'espacements, qui mettraient en suspens le temps pour en espacer les points. Comme on s'en doute il ne s'agit pas d'en diviser les intervalles, mais bien de faire place à un autre temps. L'espacement du temps indiquerait une arrivée du temps qui ne continue pas le temps mais l'interrompt, le suspend et ouvre un autre temps. Or, après ce qui vient d'être dit sur le caractère flottant, suspendu, des déterminations de la quotidienneté, l'espacement du temps entre présent et présent devrait pouvoir se comprendre comme suit : une interruption du temps entre présent et présent signifierait une interruption entre deux déterminations du temps vulgaire, c'est-à-dire dérivé, métaphysique ; il s'agirait alors en effet d'une interruption du temps successif. Quelle en serait la signification ? Dans un telle compréhension, qu'est-ce que signifierait la formule de l'interruption ou de la mise en suspens du temps entre présent et présent ? Vraisemblablement, il devrait s'agir du flottement ou de l'équivoque quotidienne de toute détermination. Si tel est le cas, la formule ne dirait rien d'autre que la plus commune des expériences de la quotidienneté échue dans un monde de déterminations données, auquel elle est ouverte mais dont les déterminations appartiennent à un monde déjà passé (gewesen), ou plus précisément un monde qui diffère de l'espacement dans lequel il nous est (aban)donné. La conséquence en est que le sens de toutes les déterminations est déplacé dans un autre ensemble de rapports, sans principe ni fin, sauf celle de

l'interruption qui les tranche. Ce pourquoi la suspension ne peut plus être (re)levée dans une détermination adéquate, vraie. Ou encore : il n'y a plus de sens à parler d'une telle détermination, puisque l'espacement déconstructif rompt la dimension de la déterminabilité.¹ Ce qui signifie que dorénavant la suspension, le flottement, l'indétermination, deviennent en quelque sorte irrémédiables, plus grave encore : elles semblent rompre foncièrement avec la possibilité même de la détermination adéquate, c'est-à-dire avec la possibilité même de la vérité. Mais peut-être faudrait-il dire, au sujet de cette rupture de l'histoire de la pensée, que, si les déconstructions rompent avec la dimension même de la vérité au sens métaphysique, c'est parce qu'elles essaient de rendre compte d'un effacement au cœur même de la détermination de la détermination, un effacement qui semble aussi inévitable que nécessaire à la détermination si elle doit *rester*, mais qui constitue une réelle détresse pour la pensée qui comprend ce qui se perd ainsi. En effet, si la déterminabilité du temps exige en quelque sorte qu'on puisse établir la déterminabilité d'un continuum² préalable à toute détermination effective, il semble qu'il faille d'abord (sic) effacer le temps afin de pouvoir le déterminer. Ce fait 'bien connu' de tous les organismes vivants munis d'une mémoire, constitue un obstacle majeur pour la pensée du temps et de l'histoire. Il semble que cette prérogative ou ce privilège de la déterminabilité commence par réduire quelque chose du temps et de l'histoire pour rendre possible sa détermination, c'est-à-dire la déterminabilité en général.³ Or puisqu'il en est ainsi les déconstructions feront valoir d'autres déterminations qui (tant bien que mal) se passent de cette réduction. Néanmoins le bât blesse. Car

1 L'espace-temps, ou la dimension absolue de la présence comme dimension absolue du temps déterminable et par conséquent de l'espace-temps déterminable. Cf. S.Margel, *Le concept de temps. Etude sur la détermination temporelle de l'être chez Aristote*, p.180.

2 La prédétermination de la présence comme continuité de la présence passée, présente et future.

3 Ce que l'on appelle aussi sa condition d'impossibilité.

pour autant qu'on essaie de penser, c'est-à-dire de déterminer ce qui nous reste, on participe toujours de cette réduction. Alors il faudra décomposer ou détourner, par exemple déconstruire ce qui se détermine ainsi. Les déconstructions essaient en effet de déterminer ce qui tend ainsi à s'effacer.

§ 8 - D'une certaine façon la question serait alors la suivante : comment comprendre en vérité la déterminabilité de ce qui reste ? Sans doute y a-t-il plusieurs manières possibles de s'y prendre, bien qu'il s'agisse dans tous les cas de la possibilité d'un impossible. Nancy démontre exactement cela : c'est le chiasme du rapport et de l'exposition, ou le chiasme du sens et de la détermination.¹ Il est nécessaire de déterminer l'ouvert auquel on est exposé, ou l'espacement qui s'ouvre à nous, mais la détermination qu'on y donne² est toujours déjà une exposition de ce dont

1 J-L. Nancy, *Res ipsa et ultima*, in *La pensée dérobée*, p.185.

2 Et que l'on abandonne par là même pour la retrouver dans un autre espacement ou dans une autre ouverture. - Si l'on n'écrit pas « en donne » comme on s'attendrait à le voir, mais « y donne », c'est parce qu'il n'y a aucune distance entre l'espacement/ouverture et ce qui s'y détermine avant que ce ne soit déterminé, et dès que c'est le cas on est déjà dans un autre espacement. C'est d'ailleurs pourquoi Nancy peut parler d'un vrai partage de l'ouverture/espacement, qui n'est aucunement relatif (ce qui supposerait un contrat ou une réciprocité autour de quelque cause/chose commune dans une relation d'objet qui est tout à fait dérivée par rapport à l'espacement/ouverture dont il s'agit ici), ni une simple identification avec celui-ci, ce qui encore supposerait une relation d'objet avec l'espacement/ouverture qui n'a pas lieu d'être, puisque ça supposerait déjà un espacement. Il s'agit donc exactement d'une détermination de la différence qu'aucune identité ne précède, et que toute identification subséquente réduira nécessairement. Par conséquent il ne s'agit pas non

elle est la détermination. C'est-à-dire que la détermination est toujours déjà un autre espacement, une nouvelle suspension, une autre détresse. En d'autres termes : la détermination est impossible mais nécessaire. Mais d'abord : pourquoi serait-elle nécessaire ? En quoi s'impose-t-elle à nous ? En plusieurs sens, mais surtout parce que c'est le sens même : la détermination s'impose parce que la suspension de la déterminabilité provoque une détresse de la pensée et du savoir sans pareille.¹ Si la métaphysique reconnaît la détresse que provoque l'équivoque des déterminations dans la quotidienneté, c'est en les déterminant comme telles dans ou à partir d'un horizon de déterminabilité générale. Si par contre les déconstructions reconnaissent les équivoques de la quotidienneté c'est pour en dramatiser le problème en les déterminant comme autant d'indices d'une indétermination de la déterminabilité, c'est-à-dire de son effacement ou de son indistinction inévitable.

Qu'est-ce à dire ? Si l'indistinction de la déterminabilité entre les déterminations déconstructives et métaphysiques est inévitable, quelle devrait être alors la différence entre la métaphysique et les déconstructions ? Et est-ce que toute la différence entre elles se réduirait donc à une mauvaise conscience ? Pas du tout.² Si les déconstructions augmentent en abîme la détresse de la pensée et du savoir ce n'est pas pour ne pas y répondre, même si elles ne peuvent pas faire en sorte que ce qui est impossible devienne possible. En reconnaissant l'effacement qui s'impose comme la condition d'impossibilité de toute détermination,³ les plus d'une détermination transitive active ni passive, ni intransitive par ailleurs, mais d'un mode de détermination moyen (Benvéniste) qui précède ces distinctions.

1 J-L. Nancy, *Une pensée finie*, pp.25 sqq.

2 Bien que ce soit déjà une différence, comme l'indique Nancy dans *Vérité impérative*, in *L'impératif catégorique*, p.107.

3 C'est-à-dire de toute détermination qui se laisse partager ou

déconstructions nous laissent d'autres déterminations que les métaphysiques, et à commencer par une toute autre détermination de la vérité (retrait) et de la détermination partagée ou communiquée.

communiquer, ou encore de toute détermination qui se laisse communiquer ou partager en tant que détermination, c'est-à-dire qui s'y maintient.

2 - *Partage*

§ 1 - A ce point de la question dans laquelle nous nous sommes engagés il faut faire quelques précisions quant à la notion de partage qu'on utilise ici. Le partage que vise Nancy est en effet la déconstruction d'une détermination objective du partage, qui est toujours une détermination des parts, c'est-à-dire de l'appropriation.¹ La détermination déconstructive du partage au contraire détermine un inappropriable (être, rien) que ne peut

1 Nancy utilise le mot de partage principalement dans deux textes, dans *Le partage des voix* et dans *La comparution*. Dans ce dernier texte le mot reçoit une connotation fortement politique, et Nancy l'emploie pour spécifier ou clarifier quelque chose à propos de l'être-en-commun de l'existence. Le partage serait entre autres choses « le passage et la partition de la communication ». (J-L. Nancy, La comparution ..., in *La comparution (politique à venir)*, p.80. Or aussitôt après il dit que le partage ne se communique pas comme on communique quelque chose. Ce qui signifie que le partage ne serait pas ici quelque chose de déterminable objectivement. On pourrait certes mettre en avant d'autres passages ou d'autres déterminations. Comme Nancy l'indique lui-même quelques pages auparavant (*o.c.*, p.54-57), en évoquant le cheminement de cette détermination depuis le premier usage qu'il en a fait dans *Le partage des voix*, et le sort qui lui est dévolu depuis dans la communauté partageante/partagée de ce que l'on essaye de faire dire de déconstructif à ce mot. Si l'on privilégie ici la détermination par le passage, la partition et la communication, c'est parce que ces déterminations se rattachent au plus près au partage de la détermination, c'est-à-dire de sa nécessité. Ce que l'on veut faire ressortir, c'est ce qui se passe entre la détermination du partage et le partage de la détermination.)

penser la détermination objective du partage, mais qu'elle partage toujours déjà, et qu'il importe de *prendre en compte* quant à la détermination de la détermination.¹ C'est ce partage (être à ; le sens ; l'être en tant qu'il est) de l'inappropriable que vise à déterminer la détermination déconstructive du partage que Nancy met en avant. Ce qui est évidemment impossible, puisqu'il s'agit de ce qui s'efface du partage dans la détermination, mais non pas vain, puisqu'il y a différentes façons de déterminer la détermination (c'est-à-dire différentes façons d'effacer l'effacement). Et c'est là où les déconstructions essayent de faire la différence.

Essayons d'indiquer brièvement la détermination déconstructive du partage qu'avance Nancy. La détermination déconstructive du partage stipule que le partage ne pourra être déterminé comme quelque chose ou quelque signification, mais qu'il est au contraire le passage et la partition de la communication. La même distinction divise la signification et le sens.² Passage et partition de la communication ne seraient pas des déterminations chosistes, objectives, mais des déterminations de l'être soustraites à toute ontologie de la substance.³ Le partage ne serait donc pas un être substantif, mais il serait une modalité de l'être, un être adverbial qui ne serait pas un prédicat mais un mode de l'être. On devrait donc pouvoir dire, en paraphrasant l'être-ensemble de *Être singulier pluriel*, qu'il s'agit d'un être-partagé, comme on dit plus communément : avoir-en-

1 J-L. Nancy, *Une pensée finie*, pp.22-23, 61-62 ; *Être singulier pluriel*, pp.112-15.

2 Voir entre autres références possibles : *L'oubli de la philosophie* et *Une pensée finie*.

3 A ce propos il dit aussi que ce qui est commun, ce que l'on partage, ne serait pas commun/partagé en vertu d'une substance ou d'une essence (c'est-à-dire d'un être continu), mais en vertu d'un manque de substance/essence (d'une rupture de l'être). J-L. Nancy, *La comparution ...*, in *La comparution (politique à venir)*, p.54.

partage. Or avec cette expression on n'arrive pas à ses fins, car il s'agit justement d'éviter la logique substantialiste qui semble contaminer en retour une expression comme être-partagé.¹ Ce pourquoi Nancy lui préfère probablement l'expression être-en-commun qui ne présente pas cette tare. Ce qui nous retient néanmoins dans ces expressions, être-partagé, avoir-en-partage, c'est le moment ou le trait de la détermination.

§ 2 - En effet, ce qui nous intéresse ici c'est la question de savoir quelles déterminations les déconstructions nous laissent. Or on vient de voir ci-dessus que ce que les déconstructions essayent de déterminer est un certain effacement, qui serait la condition de la déterminabilité en général.² Cet effacement serait en quelque sorte la condition d'impossibilité de la détermination, une prédétermination de celle-ci, qui en effaçant le temps devrait rendre possible la détermination en général, et celle du temps en particulier. Telle est en effet la prédétermination de l'ontologie que Heidegger aura identifiée comme la pierre d'achoppement de toute la

1 En effet comment penser un être-partagé qui ne serait pas d'abord une unité qui se serait divisée dans un second temps ? Or il s'agit justement de ne pas penser une unité déterminée et préalable, qui subirait le partage comme une modalité de sa substance, mais il s'agirait d'une modalité qui rendrait seulement possible la détermination de l'être. La modalité serait donc en quelque sorte première, ce qui n'est plus vraiment le cas, puisque ce qui est ainsi donné en premier détermine immédiatement comme une différence, c'est-à-dire comme un rapport avec une autre modalité de l'être, un autre partage de celui-ci. Comme le dit Nancy dans res ipsa et ultima : « « Il y a quelque chose » ne peut vouloir dire que ceci : il y a quelque chose, quoi que ce soit, mais chaque fois qu'il y a, ce *quoi* est déterminé, singulier, différent, et par conséquent il y en a déjà plus d'un. », in *La pensée dérobée*, p.186._

2 Voir ci-dessus : p.141.

métaphysique occidentale.¹ Comme S. Margel en a fait la démonstration à partir de la détermination du temps chez Aristote, seul un effacement du temps par le temps rendrait possible la détermination de l'étant comme étant-présent. Cette détermination, qui est au fondement de toutes les autres déterminations, constituerait la prédétermination de l'étant comme étant-présent, qui sera la détermination fondamentale de la métaphysique. Or en démontrant, dans le texte d'Aristote, l'effacement du temps par le temps qui rend possible cette détermination, Margel montre en quoi les déterminations de l'ontologie qui les met en œuvre supposent une dimension (« une dimension absolue »), celle du présent, qui « ne relève ni vraiment de l'être, ni vraiment du temps ».² Le résultat est une mise en suspension, un flottement des déterminations métaphysique de l'être, du temps et de la science, puisque c'est par cette détermination seulement (celle de la *parousia*) qu'Aristote pouvait garantir l'unité de l'étant contre la destruction, la dispersion et la déstabilisation.³ Inversement c'est l'effacement de cet effacement⁴ que les déconstructions s'emploient à

1 « Or, affirmer que le temps s'efface par le temps, et qu'il s'efface sous la forme du présent, ne veut pas dire que l'effacement, lui-même, soit conçu comme un attribut du temps, une de ses déterminations, telle que la division ou la continuité. Mais cette proposition devait au contraire témoigner de ce que Heidegger appelait la *pré-détermination temporelle de l'étant*. (...) Autrement dit le temps, tel que l'aura défini Aristote, ne détermine pas l'étant en posant positivement et attributivement quelque chose de l'étant. Mais il le pré-détermine en se présupposant négativement comme l'effacement même de sa propre mise au présent. », S.Margel, *Le concept de temps. Etude sur la détermination temporelle de l'être chez Aristote*, pp.179-80.

2 S.Margel, *Le concept de temps...*, p.180.

3 S.Margel, *Le concept de temps...*, pp.54-57.

4 Voir par ex : J. Derrida, *ousia et grammè*, in *Marges de la philosophie*, pp.76-77.

repérer dans tout le corpus des déterminations de la métaphysique, de la science et de toutes les déterminations qui en dérivent dans notre culture. Ce sont les déterminations déconstructives de ces déterminations métaphysiques qui nous intéressent ici. Ces déterminations laissent voir l'effacement que la métaphysique opère, et la violence que l'effacement de cet effacement implique envers la réalité de ce qu'elle détermine ainsi (par ex. Dasein, écriture, être-en-commun,...). Or, si en déconstruisant l'effacement de l'effacement les déconstructions peuvent bien démasquer l'escamotage métaphysique (l'effacement dérivé ; par ex. le temps vulgaire, l'écriture secondarisée, la communauté organique ou contractuelle), si elles peuvent même mettre en question l'effacement premier (celui qui garantit l'identité de l'étant, c'est-à-dire articule effectivement la déterminabilité), elles ne peuvent s'en libérer complètement sous peine de ne plus rien déterminer du tout. C'est ce qui se passe dans le rapprochement des déconstructions de la méthode de détermination de la théologie négative. Or, invariablement les déconstructions récuse ce rapprochement. L'argument consiste à dire que si la théologie négative discrédite toute déterminabilité de Dieu et de sa divinité, c'est parce qu'elle veut indiquer que ni Dieu ni sa divinité ne relèvent de la détermination essentielle/substantielle que peut donner le savoir seulement mondain.¹ La 'déconstruction' des déterminations métaphysiques que la théologie négative opère concerne donc l'insuffisance des déterminations mondaines à pouvoir signifier le non-mondain par essence, leur indigence à pouvoir signifier la sur-essence divine. Or si les déconstructions déconstruisent l'articulation effective de la détermination mondaine, c'est-à-dire l'effacement qui conditionne négativement la possibilité de toute détermination, ce n'est pas pour déterminer une essence non-mondaine, ni pour déterminer l'impossibilité de toute détermination véritable, mais pour déterminer l'effacement que la détermination opère et qui peut se faire (c'est-à-dire s'effacer ou se déterminer) différemment. Ce qu'elles démontrent en premier lieu en dénonçant l'escamotage de la

1 J. Derrida, la différence, in *Marges de la philosophie*, p.6.

métaphysique. Mais ce faisant elles se rendent à ce paradoxe que l'escamotage se révèle inévitable (la différence ne se présente jamais en tant que telle), encore qu'il ne soit pas indifférent. En effet, c'est qu'il y a différentes façons de s'effacer. Et d'abord celle qui consiste à reconnaître la détresse qui s'abat sur la pensée qui se rend compte de cette condition d'impossibilité qui est au fondement de tout savoir (de toute détermination et jusqu'à celle de son impossibilité). Or c'est cette condition d'impossibilité qui contredit à la logique de l'essence/substance de la métaphysique et de sa vérité, et qui demande ou requiert un autre rapport à la détermination/effacement, c'est-à-dire à l'in/détermination.

§ 3 - La détresse de la détermination¹ est toujours déjà la détresse d'un partage avec (de) l'autre, quel qu'il soit. Or si les déconstructions déterminent des indéterminabilités c'est parce qu'elles nous indiquent une limite absolue du partage, une inappropriabilité (être, rien). Mais comme cet inappropriable ne peut se déterminer (partager) qu'à travers une détermination qui s'offre toujours déjà au partage, c'est-à-dire qui l'est déjà, cet inappropriable ne peut offrir sa limite absolue qu'en partageant sa rupture absolue, c'est-à-dire son indéterminabilité. Or en déterminant ainsi ce qui est indéterminable, ou ce qui revient au même ici, en partageant ce qui est inappropriable (être, rien), les déconstructions détermineraient un partage, un inter-esse, qui reste sans fondement mais non sans justification.² Ce partage déterminerait notre être-en-commun. De cet être-

1 L'expression « détresse de la détermination » n'est pas d'usage en français. Si nous l'employons ici, c'est dans le prolongement d'expressions comme « détresse de la pensée » ou « détresse du savoir ». Certes « détresse » semble d'abord signifier un danger qui menace la vie (même si l'on parle d'un navire en détresse, la détresse s'attache en premier lieu aux vies que cela pourrait mettre en danger). Tandis que « détermination » est d'abord un terme abstrait pourrait-on dire, qui n'a pas cette référence prioritaire. Dès lors parler de « détresse de la détermination » pourrait sembler incongru. Toutefois si le mot de détresse semble avoir un rapport privilégié avec le vivant, il se rapporte directement à tout ce qui en détermine la condition. Ainsi parle-t-on d'un navire en détresse, ou d'une détresse cardiaque. Si l'on parle ici de la détresse de la détermination c'est au sens d'un tel conditionnement. Aussi le mot détermination semble avoir une signification transitive (active ou passive). Il s'agit d'une action ou du produit d'une action. Le mot détresse semble presque toujours signifier une impuissance fonctionnelle. Les considérations déconstructives qui suivent essayeront de rendre la transitivité de la « détermination » à son caractère problématique.

2 « L'absence-de-fondement (*Abgründlichkeit*) est ce qu'ici on transcrit par « le sens ». L'absence-de-fondement n'est pas un manque de l'être à

en-commun Nancy dit qu'il n'est pas donné, et que c'est pour cela qu'il intéresse. Il serait l'accès à l'existence, son événement, son éclat.¹ La présentation en serait multiple : politique, art, pensée, amour, gloire, corps, chaque détermination diffractant autrement cet événement ou cette arrivée. L'éclat en présenterait les figures, et d'abord des figures de détresse, de détresse déniée.² Il s'agit de figures de la détresse ainsi que d'une détresse de la figuration, mais non d'un manque de celle-ci, puisqu'il s'agit de l'infigurable. Avec la déconstruction du partage ou de l'être-en-commun Nancy détermine l'indéterminable (être, rien) dans la détermination du partage (à soi, sens), l'inappropriable dans le partage de la détermination, soit : l'ex.³ En ce sens on pourrait aussi nommer la détermination du sens de l'être,⁴ telle que Nancy nous la laisse, *un partage fini* (en analogie avec *l'histoire finie* ou *une pensée finie*).⁵

être soutenu, justifié, originé en tant qu'il est et en ce qu'il est. », J-L. Nancy, *Une pensée finie*, p.19.

1 J-L. Nancy, *La comparution ...*, in *La comparution (politique à venir)*, pp.95-96.

2 J-L. Nancy, *La comparution ...*, in *La comparution (politique à venir)*, pp.97-98.

3 L'ex de l'exclusion, mais aussi l'ex du *ex nihilo*. Voir, J-L. Nancy, *La comparution*, pp.98-99 : « Profondément, ce que la communauté veut exclure, c'est ce qui ne se laisse pas identifier en elle. On dit que c'est « l'autre ». Mais cet « autre » ne porte rien d'autre que l'en, si l'en de l'« entre » forme bien le double trait intime, ou le partage, de l'association/dissociation où se fonde la « sociation ». *La communauté exclut son propre fondement* - parce qu'elle veut forclure *le dérobement du fond* qui en est l'essence : l'en-commun, l'entre-nous de la comparution. ». Voir aussi, J-L. Nancy, *De la création*, in *La création du monde ou la mondialisation*, pp.95-100.

4 A savoir : la limite du sens.

5 Voir plus loin : p.270.

Le *partage fini* de l'être-en-commun est en rupture avec toutes les formes déterminées de l'être-en-commun, par une différence indéterminable qui les tient toutes en suspens. C'est pourquoi on pense devoir le caractériser, en regard de la détermination, comme une détresse absolue. Inversement cet inter-être qui se détermine en tant que détermination d'un indéterminable serait exactement l'intérêt de cette détermination.¹ Elle s'opposerait donc à une détermination désintéressée. La détermination objective du partage se détermine à partir d'un fondement² qui est érigé en principe de détermination, mais qui est déjà un résultat. Il est déjà le résultat de l'effacement qui rend possible la déterminabilité, qui est une modalité essentielle du principe de détermination des étants présents et que le fondement objectif de tout partage présuppose. Quand Nancy déconstruit cette détermination objective il détermine l'effacement de l'exclusion que ce fondement implique, qui est l'effacement de l'indéterminabilité du partage (l' « en » de l' « entre »).³

1 J-L. Nancy, La comparution ..., in *La comparution (politique à venir)*, pp.94-95 : « L'enjeu est l'intérêt (ce qui importe) de *l'intéresse* (à la fois, « être entre », « être séparé », « différer », « être parmi », « participer »). / Ce qui intéresse, c'est nécessairement ce qu'il y a de plus commun. Mais ce qu'il y a de plus commun intéresse parce que cela n'est pas donné. Cela tient dans l'intervalle, dans l' « en » de l' « entre ». »

2 J-L. Nancy, Ex nihilo summum, in *La création du monde ou la mondialisation*, spécialement pp.156-57 ; voir aussi J-L. Nancy, Des sens de la démocratie.

3 J-L. Nancy, La comparution ..., in *La comparution (politique à venir)*, pp.98-99.

§ 4 - A partir d'ici on voudrait précipiter quelque peu la déconstruction du partage telle que Nancy l'a engagée, pour en méditer quelques conséquences. En effet, quel est l'exclusion sur laquelle se fonde le partage de la détermination en métaphysique ? Cette question doit se reporter à l'exclusion qu'engage le principe de raison. Or qu'est-ce qu'exclut le principe de raison ? Ce qu'exclut le principe de raison ce n'est pas tellement le rien d'étant que le rien de l'indéterminabilité.¹ Ce qui signifie que la détermination déconstructive du partage essaiera de déterminer le partage de la détresse absolue qu'est la rupture de la déterminabilité (la présence du présent) - le partage du rien. Cette rupture détermine un inter-esse qui est le partage de cette détresse. Cet inter-esse est une détermination de l'indéterminable, et puisque toute détermination est déjà un partage, cet inter-esse est déjà le partage de ce que la métaphysique exclut. Ce qu'elle exclut ainsi est l'ouverture ou la suspension des déterminations. On a vu en effet que la métaphysique considère l'ouverture ou la suspension des déterminations exclusivement dans l'horizon d'une déterminabilité générale.² La compréhension métaphysique du principe de raison serait ce partage, i.e. la déterminabilité de la présence du présent comme horizon de toute détermination. Il se caractérise par ceci qu'il n'exclut rien, ou plutôt, qu'il ne tolère aucune exclusion déterminable. Mais c'est aussi pour cette raison que c'est un partage auquel rien ne peut arriver. En effet, son horizon de déterminabilité

1 M. Heidegger, *Le principe de raison*, pp.181-83 : « Le caractère tranché de cette manifestation de l'être *exclut* (nous soulignons- PW ; « *ausgeschlossen* ») toute tentative pour fonder autrement l'être de l'étant, hors de la dimension de la Raison transcendente ; car les conditions *a priori* de la possibilité des objets, leur raison suffisante, est la *Ratio*, la Raison elle-même. (...) Ce qui « est », c'est ce qui vient à nous à partir de l'être rassemblé (aus dem Gewesen) et comme tel. Ce qui vient à nous est en route depuis longtemps : c'est l'appel inconditionné du principe de raison sous la forme d'une complète rationalité. »

2 Voir ci-dessus : pp.137, 143, 148.

rend possible un partage infiniment déterminable et en un sens jamais interrompu, parce que parfaitement continu.¹ Elle est en quelque sorte la présupposition temporelle indispensable à la possibilité de la résorption dont Nancy nous dit qu'elle caractérise la conception métaphysique de l'histoire. C'est elle qu'intrompt la suspension de l'arrivée ou la surprise de l'événement. Cette interruption ouvre sur une histoire finie qui serait aussi un partage infiniment fini.

§ 5 - Comment faut-il comprendre cette finitude qui semble trancher si fort avec l'ouverture et l'indéterminabilité auxquelles l'espacement de l'histoire donnerait accès ? On a vu que l'interruption du temps successif dont parle Nancy ne consiste pas seulement en une suspension ou une indétermination de toutes les déterminations de cette histoire ou de ce partage, mais surtout en une suspension de la déterminabilité (la présence du présent). Ce qui revient à dire que l'équivoque de la quotidienneté, du sens commun ou de la doxa peut toujours déjà être la rupture de toute déterminabilité. Qu'est-ce qui se passe dans cette suspension, dans cette arrivée ou cette surprise ? Qu'est-ce qui s'y ouvre à nous ? Il s'y ouvre une détresse de la détermination, qui serait la nécessité de penser la déterminabilité à partir de notre expérience finie.² Non pas en ce sens qu'une relativité viendrait arrimer la déterminabilité à son échéance dans l'histoire, mais inversement au sens qu'un espacement viendrait rompre ou disjoncter le continuum de cette déterminabilité de la présence du présent en un partage infiniment fini. La finitude ne serait donc pas l'indice de la relativité d'une détermination par rapport à l'ensemble des déterminations possibles, mais au contraire cette finitude serait l'indice d'une détresse de la détermination qui viendrait

1 S. Margel, *Le concept de temps. Etude sur la détermination temporelle de l'être chez Aristote*, p.180.

2 J-L. Nancy, *Une pensée finie*, in *Une pensée finie*, p.36.

rompre cette relativité en déterminant la limite absolue de la détermination qu'elle est.¹ Cette rupture de la déterminabilité, Nancy l'appelle, l'arrivée ou l'arriver, ou encore l'événement. En déconstruisant la détermination objective du partage ou de l'être-en-commun Nancy détermine un inter-esse qui ne se laisse pas fonder, et qui interrompt en abîme la relativité infinie des déterminations objectives du principe de raison. Ce qui veut dire que la suspension des déterminations serait en quelque façon irrémédiable, mais aussi que la déconstruction du partage objectif aura changé la détermination de la détermination. En effet, la suspension de la déterminabilité du temps successif serait devenu en quelque sorte la détermination de la détermination. Un hiatus viendrait déterminer une arrivée, un événement.² Il s'agirait d'un « espacement », d'un « temps

1 J-L. Nancy, Une pensée finie, in *Une pensée finie*, pp.30-31.

2 Il s'agira surtout de comprendre la modalité étrange de cette détermination. Nancy dira qu'elle « modalise la transitivité du verbe « être ». » (J-L. Nancy, De la création, in *La création du monde ou la mondialisation*, pp.96), non sans ajouter quelques lignes plus bas que « Puisque rien (ne) ne produit l'étant, il n'y a ni nécessité ni contingence de son être (...) », ce qui serait une autre façon de dire « la nullité de la différence ontologique ». Et après avoir mis en parallèle cette considération et celle qui a motivé les considérations de Derrida sur la différance, il revient sur la modalité de cette détermination (qui serait aussi celle de la différance) pour éclairer deux possibles méprises : « Le *supposé* (ou le *sujet*) devient donc nul ou infini : il est lui-même le *nihil* et l'*ex-*, il est le *ex nihilo*. En lui consiste tout l'être-à-soi de l'être-au-monde, et sa présence. Cette présence n'est ni celle d'un présent donné (*Gegenwärtigkeit, Vorhandenheit*), ni celle d'un « se présenter ». Elle est *praes-entia*, être-toujours-en-avant-de-soi, *sortant de soi ex nihilo*. Il ne faut donc pas comprendre la différance comme une sorte de fuite permanente d'un « soi » asymptotique et inatteignable (représentation trop fréquente et trop liée à une sorte de désir s'épuisant à l'infini), mais plutôt comme la structure génératrice propre à l'*ex nihilo*. », *o.c.*, p.97. L'interruption aurait

vide », d'une négativité qui « se tend », il s'agirait de « la création », de « la survenue : le rien tendu jusqu'à la rupture », ou du « saut dans l'espace-temps de l'espace-temps », du « schématisme » ou encore d' « une affaire de « temporalité originaire » ». ¹ En cela Nancy ne fait que réitérer quelques grands écueils de la raison quant à la détermination de la détermination. Mais comme toujours, c'est pour déterminer en quoi ils seraient suspendus sur leurs limites respectives, c'est-à-dire pour comprendre en quoi ils sont ouverts à une indéterminabilité (rien ou la chose, res, dit Nancy) ² qu'ils nous font partager à partir de leurs dispositions.

§ 6 - Quand Nancy essaye de montrer en quoi les grands monolithes de la pensée sont suspendus sur la limite de leurs déterminations il ne le fait pas seulement avec une certaine ingénuité, il le fait aussi parce qu'il croit pouvoir montrer que la détermination ou la disposition de leurs déterminations est le résultat d'une décision quant au sens, qui lui reste en suspens. En d'autres termes : s'il n'arrête pas de dire que le sens est suspendu, et que il n'y a rien qui puisse lever cette suspension, il est tout aussi vrai que chaque détermination du sens est la chance ou l'occasion d'un partage avec ce qui reste ainsi suspendu. Ce qui ne veut pas dire que toutes les déterminations se valent, ni qu'il n'y a rien qui ne puisse être approprié. Mais au moins déjà Nancy essaye-t-il, en bon dialecticien qu'il est, de partager quelque chose du sens ainsi resté en suspens. La différence majeure entre les déterminations déconstructives et donc la structure d'une ouverture génératrice, quoique qu'elle ne soit pas déterminée du tout (ni nécessaire, ni contingente) mais néanmoins modalisée à l'indicatif, au subjonctif et à l'impératif comme le *que* de « *Que l'étant soit* ».

1 J-L. Nancy, Surprise de l'événement, in *Etre singulier pluriel*, pp.194-200.

2 J-L. Nancy, Res ipsa et ultima, in *La pensée dérobée*, pp.185-86.

les déterminations métaphysiques tiendrait alors dans la détermination de la détermination. Contrairement à ce qui se passe en métaphysique où l'indétermination (l'équivoque) est toujours comprise comme un mode de la détermination, c'est-à-dire comme circonscrite à l'intérieur de l'horizon de la déterminabilité, en déconstruction la détresse de la détermination mettrait en suspens l'horizon de déterminabilité, elle serait comprise comme le suspens de la déterminabilité, donc non plus l'absence ni même l'impossibilité de la détermination, mais la rupture ou l'impossibilité de la déterminabilité même.¹ Ce qui signifie qu'en déconstruction on essaye de comprendre la détresse de la détermination, en rapport à une indétermination qui s'attache à la détermination de la détermination même, c'est-à-dire à la déterminabilité. La déterminabilité serait elle-même un résultat, une détermination de la détresse la plus absolue, celle de l'indéterminabilité. La déterminabilité serait déjà un effacement d'une détresse de la détermination. Il y aurait une prédétermination temporelle de l'horizon de la déterminabilité (la présence du présent) qui consiste à effacer le temps par le temps afin de le rendre déterminable, c'est-à-dire mesurable.²

1 J-L. Nancy, La décision d'existence, in *Une pensée finie*, pp.135-38 et p.128, où il dit à propos de l'analyse existentielle d'*Etre et temps*, ce qui vaudra aussi pour sa propre pensée de l'existence, ainsi que pour ce que Derrida aurait voulu déterminer dans la différence (voir en particulier o.c., p.138, note1).

2 Cette prédétermination n'est pas elle-même une fonction de l'être du temps, qui se trouve par là justement suspendu, mais qui est primordialement issue « du caractère énumérable et mesurable de la différence perçue du temps. » Et il ajoute : « « L'en tant que numérable » de la différence antéro-postérieure du temps est un concept limite. Sans être, à proprement parler, purement et exclusivement métaphysique, l'adverbe *hèi* n'est pas une notion physique, ni même un terme des mathématiques. Car il implique, dans le mouvement (physique), le rapport (métaphysique) de la grandeur (géométrique) à l'unité (arithmétique), il

En effet, un des problèmes majeurs pour toute détermination de l'être de l'étant a toujours été son maintien à travers le temps. C'est pourquoi la question de la *détermination ou de la mesure* du temps pouvait sembler résoudre cette question. En effet, en repliant le problème sur lui-même, et en déterminant en quoi le temps était mesurable,¹ Aristote pouvait montrer que les déterminations du temps (et partant toutes les autres déterminations) pouvaient être sauvegardées.² Toutefois, l'exigence de rendre le temps déterminable semble requérir qu'il s'efface. Ce qui implique qu'en rendant l'être du temps déterminable, il s'efface par là même. Ce que Margel résume comme suit : « En somme, l'effacement du temps par le temps pré-déterminera l'étant comme étant présent tout en en

impose en effet que la différence successive, la distance d'écart entre les quantités continues soit énumérée par le mouvement en unités discrètes de changement, en unités antérieures et en unités postérieures. », S. Margel, *Le Concept de Temps. ...*, p.157.

1 Le temps étant « le nombre du mouvement selon l'antérieur et postérieur », Aristote, *Physique IV*, 219b1-2.

2 « Plus de vingt siècles avant Hegel, Aristote avait compris que pour sauver l'unité de l'étant, pour épargner son maintien continu au présent de la destruction (*phoras*), de la dispersion (*existèmi*) (*Phys.*, IV, 222b 16-25) et de la déstabilisation (*ekstatikon*), il fallait effacer le temps par le temps. Pour ce faire, Aristote aura tenté de géométriser le rapport (*pros*) itératif et temporel que l'*ousia* entretient à elle-même. Il aura tenté, pourrait-on dire, de déployer la dimension de cette itération en lui donnant la forme d'un espace mesurable et quantifiable. Il voulut en effet articuler ce rapport comme une figure géométrique [c'est-à-dire physique], comme un diagramme (*diagramma*) tissé, tracé et agencé selon les modes par lesquels le temps du rapport à soi de l'*ousia* - le temps du retour à soi de soi - effacerait et détruirait (*phtheiresthai*) lui-même sa propre temporalité. », S. Margel, *Le Concept de Temps. ...*, p.56-57.

déterminant la présence comme non-temps. (...) L'effacement du temps (par le temps) semble dès lors impliquer une dimension - le présent comme dimension absolue - qui ne relève ni vraiment de l'être, ni vraiment du temps. »¹

Les conséquences de cette détermination auront été incalculables pour le destin de l'Occident. Dans le cadre de notre recherche il s'agit de comprendre la rupture ou la suspension de la déterminabilité (l'horizon de la présence) par rapport à l'histoire, dans la mesure où le temps lui appartient essentiellement. Cette déterminabilité dont on cherche à dire ici la rupture ou la suspension, on l'avait appelée en commençant, résorption (avec Nancy) ou résurrection (avec Derrida). Les deux expressions résument la caractérisation d'une limite de la détermination métaphysique. La détermination métaphysique serait simultanément la possibilité de l'histoire et son impossibilité. A ce propos Derrida dit : « Le concept d'histoire a pris vie seulement à partir de la possibilité du sens, de la présence passée, présente ou promise du sens, de sa vérité ».² Et Nancy ajoute que l'essence du temps est le présent lui-même, mais que c'est aussi une résorption de l'histoire. Il y aurait une contradiction ou un 'double bind' dans la conception philosophique de l'histoire, auxquels même l'histoire hégélienne ne pourrait pas se dérober.³ Il ne s'agirait pas d'une « contradiction dialectique au sein d'un processus historique », mais d'une « contradiction au-delà ou en deçà de la dialectique (ou en son cœur) ».⁴ Ce qui pourrait ouvrir cette histoire du sens à une autre histoire ce serait *l'arrivée*. Ce que Nancy résume comme suit : « Dans la mesure où l'histoire s'est déjà

1 S. Margel, *Le Concept de Temps. ...*, p.180.

2 Cité par J-L. Nancy dans *L'histoire finie*, in *La communauté désœuvrée*, p.248.

3 J-L. Nancy, *L'histoire finie*, in *La communauté désœuvrée*, p.248, voir aussi pp.264-65.

4 J-L. Nancy, *L'histoire finie*, in *La communauté désœuvrée*, p.248.

résorbée dans l'Idée (et même dans sa propre Idée), nous sommes, si l'on peut dire, hors de l'histoire. Mais dans la mesure où cette résorption (« résumption ») *est de fait arrivée* comme telle dans notre passé récent (ou depuis le commencement de la philosophie), et dans la mesure où nous avons déjà une relation « historique » à celle-ci, nous sommes peut-être exposés à une autre sorte d' « histoire », à une autre signification de cette notion, ou peut être à une autre ... histoire de l'histoire. »¹ Ce qu'il importe de comprendre alors c'est de savoir quel est le sens de la référence à cette évidence du sens commun : qu'il y a une différence entre l'histoire signifiée, celle qui a déjà eu lieu, et l'histoire qui arrive, celle à laquelle nous sommes présents.

Avant de reprendre ce point précis de la réponse de Nancy il nous faut préciser quelque chose de la détermination de la détermination. On ne peut le faire sans un recours aux déconstructions décisives qui accompagnent son travail. Bien sûr on ne peut rendre compte de tout le travail déconstructif que Nancy partage avec d'autres penseurs. Nous nous limiterons dans ce qui suit à quelques déconstructions majeures de Heidegger et de Derrida. Ce sont ici des déterminations déconstructives indispensables, pour pouvoir indiquer, ne fût-ce qu'à grands traits, la spécificité de la démarche nancéenne.

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.249.

3 - Déterminabilité en déconstruction

§ 1 - Ce qui aura été le geste commun des déconstructions c'est de déconstruire l'indétermination dans la détermination de la présence du présent. Que ce soit la déconstruction de la détermination de l'être de l'étant par Heidegger, celle de l'écriture par Derrida, ou celle de la communauté pour Nancy, à chaque fois leurs déconstructions déterminent des indéterminations dans la conceptualité de la métaphysique. Et comme il a été dit ci-dessus¹ elles ne déterminent pas seulement des indéterminations dans l'horizon d'une déterminabilité bien définie (l'horizon de la présence du présent), mais il s'agit au contraire à chaque fois d'indéterminations qui rompent (en quelque façon) cet horizon de déterminabilité. Cela implique au moins ceci : 1) qu'elles déterminent quelque chose qui ne se présente pas en tant que tel, dans l'horizon de la présence, mais puisqu'elles ne peuvent le faire qu'en déterminant ce qui se dérobe ainsi, que 2) elles reconduisent une détermination de la déterminabilité à partir de ce qui rompt avec elle ou à partir de ce qui la suspend. Ce qui veut dire que les déconstructions ne pourront faire valoir leur déterminations qu'en déterminant différemment l'horizon de la déterminabilité. Néanmoins, il y a une difficulté à faire passer (partager, communiquer) ce qu'elles déterminent ainsi, puisqu'il s'agit de déterminations de ce qui se dérobe à ce que l'horizon de la déterminabilité permet de partager. Telle est aussi la raison pour laquelle Derrida insiste tellement sur les conditions d'impossibilité des déterminations déconstructives. C'est le problème que Heidegger évoque en parlant de l'oubli de l'être, Derrida en déclarant que la différance n'est ni un mot ni un concept, mais le jeu qui fait qu'il y a des effets nominaux, et Nancy en

1 Voir plus haut : p.144.

parlant de l'extériorité absolue ou irréversible.¹ Si néanmoins elles réussissent à se faire comprendre, c'est qu'elles auront déterminé ce que l'horizon de la déterminabilité de la présence aura toujours déjà floué ou escamoté. Chacune à sa manière, les déconstructions auront déterminé quelque chose de cet horizon qui engage à un autre partage, à un partage que cet horizon ne permet pas de déterminer. Il s'agit à chaque fois de quelque chose qui est effacé dans cet horizon, mais qui pour cela même aura laissé des traces.

§ 2 - En quel sens peut-on dire que les déconstructions auront déterminé quelque chose de l'horizon de la présence (de la déterminabilité) que cet horizon devait effacer nécessairement ? Pour cela il faut d'abord essayer de comprendre en quoi une (et plus qu'une seule) déconstruction de l'horizon métaphysique de la pensée s'imposait. Bien qu'il est évidemment impossible de rendre compte en une phrase de toutes les démarches déconstructives, on peut sans doute dire que toute déconstruction commence par considérer l'horizon de la métaphysique comme une construction ou comme un résultat.² Les déconstructions s'emploieront à déconstruire ce résultat ou cette construction pour en comprendre les articulations.

1 Entre autres références possibles : M. Heidegger, La parole d'Anaximandre, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p.439 ; J. Derrida, la différance, in *Marges de la philosophie*, p.3, 28 ; J-L. Nancy, Res ipsa et ultima, in *La pensée dérobée*, p.180-81.

2 Cf. par ex. J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, p.213, note 83 ; M. Heidegger, *Etre et temps*, §82.

Ainsi Heidegger aura-t-il déconstruit l'indétermination des déterminations de l'être de l'étant dans la tradition.¹ C'est ce constat, la détresse de l'indéterminabilité qui est attachée au concept d'être dont nous héritons qui a accompagné ou guidé Heidegger tout le long. Dans la tradition, cette détresse a depuis longtemps été recouverte comme une indétermination qui caractérise l'être de l'étant. Pourtant c'est cette détresse qui aurait tenu en éveil la pensée matinale de l'Occident. A ce titre la pensée se verrait assigner pour tâche de déconstruire les réponses qui ont recouvert cette détresse.² C'est en déterminant l'être en tant qu'être comme l'être de l'étant, que l'ontologie antique aurait fixé l'horizon de la déterminabilité de l'être (la présence) qui a été repris dogmatiquement depuis. La tradition onto-théo-logique issue de l'antiquité aurait travaillé diversement les déterminations qui pouvaient s'imposer à l'intérieur de cet horizon, sans jamais plus se confronter à la détresse de l'indéterminabilité de l'être, par rapport à quoi cet horizon était seulement une réponse provisoire et partielle. Néanmoins l'indéterminabilité laisserait des traces à même l'être de l'étant. Ces traces ne peuvent pas se montrer en tant que telles, mais seulement comme le manque de cet horizon, ou comme le manque qu'est cet horizon.³ Un manquement donc qui rend cet horizon problématique. Or, parce que cette indéterminabilité de l'être nous est toujours d'abord donnée comme une indéterminabilité à même l'étant (l'équivoque du on-dit (Gerede)), elle a pu être mal comprise, comme une indéterminabilité à l'intérieur de l'horizon de la déterminabilité de l'être de l'étant, et n'affectant pas celui-ci.

1 Cf. en particulier les premières pages d'*Etre et temps*, en particulier §1 et l'exergue.

2 M. Heidegger, *Etre et temps*, § 6.

3 En effet, dans l'horizon de la déterminabilité (la présence) cette indéterminabilité ne peut pas se déterminer sans s'effacer par là même. Cf. J. Derrida, ousia et grammè, in *Marges de la philosophie*, pp.76-77.

Afin de comprendre ce que cet horizon peut avoir de problématique ou d'indéterminé, Heidegger s'est employé à déconstruire les déterminations que cet horizon a subies depuis l'antiquité et qui sont autant de couches qui déterminent notre compréhension de celui-ci. Mais avant de pouvoir engager ces déconstructions, il aura d'abord fallu penser la possibilité d'un autre rapport à l'horizon de la déterminabilité que celui que la tradition nous avait légué. Penser cette possibilité consistait à penser l'indétermination de l'être de l'étant autrement que comme un manque de détermination à l'intérieur de l'horizon de déterminabilité tel que la tradition le pensait (Vorhandenheit).¹ Le Dasein est cette possibilité.² En projetant d'entreprendre une analytique du Dasein, Heidegger aura déterminé une compréhension de l'être qui rend l'horizon de déterminabilité des étants-sous-la-main (vorhandene) à son caractère partiel et problématique.³

En abordant la compréhension de l'être du Dasein à partir de son être dans le monde, l'analytique existentielle montrait que la compréhension de l'être des étants-sous-la-main (le quoi ; le vorhandene au sens large) doit être distinguée de celle du Dasein (le qui ; existence), et que la compréhension de l'être des premiers est toujours déjà entreprise à partir d'une précompréhension de l'être du deuxième.⁴ Cette précompréhension est une détermination de l'être du Dasein. Le Dasein serait toujours déjà engagé dans une possibilité de la compréhension de son être. Cette compréhension est une possibilité dont il peut se saisir ou qu'il peut négliger,⁵ mais il ne pourrait la déterminer comme une possibilité sous-la-

1 M. Heidegger, *Etre et temps*, § 9.

2 M. Heidegger, *Etre et temps*, §§ 4, 5.

3 M. Heidegger, *Etre et temps*, §§ 4, 9., ainsi que, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, §20d.

4 M. Heidegger, *Etre et temps*, §§ 4, 9.

5 M. Heidegger, *Etre et temps*, § 4.

main (vorhandene).¹ Or l'être-sous-la-main (Vorhandenheit) serait la détermination traditionnelle de l'être de ce qui existe (existentia). Si toutefois dans la tradition on a toujours procédé ainsi, c'est parce qu'on a toujours négligé (übersprungen) le phénomène du monde qui est une détermination de l'être du Dasein.

La compréhension traditionnelle de l'être néglige le phénomène du monde, pour orienter sa compréhension de l'être sur un étant-sous-la-main, qui par là acquiert un statut ambigu qui reste indéterminé entre une signification ontique et ontologique.² L'indétermination tiendrait essentiellement dans le fait que la tradition aurait omis une analytique du Dasein. Seule une telle analytique permettrait de dégager l'horizon de

1 M. Heidegger, *Etre et temps*, § 9.

2 A propos des fondements de la détermination ontologique du « monde » chez Descartes : « Ainsi les bases ontologiques de la détermination du « monde » comme *res extensa* sont devenues claires : elles consistent dans l'idée non seulement non-clarifiée, mais encore déclarée non-clarifiable en son sens d'être, de la substantialité, exposée moyennant le détour par la propriété substantielle prééminente de chaque substance (der jeweiligen Substanz). D'autre part, la détermination de la substance par un étant substantiel nous livre également la raison de l'équivoque du terme. C'est la substantialité qui est visée, et pourtant elle est conquise à partir d'une constitution étante de la substance (aus einer seienden Beschaffenheit der Substanz). L'ontique étant substitué à l'ontologique, l'expression *substantia* fonctionne tantôt au sens ontologique, tantôt au sens ontique, mais le plus souvent dans un sens ontico-ontologique confus. Mais ce qui s'abrite derrière cette imperceptible différence de signification, c'est l'impuissance à maîtriser le problème fondamental de l'être. », M. Heidegger, *Etre et temps*, § 20, p.94 (trad. Martineau).

déterminabilité de l'ontologie. La compréhension de l'être du Dasein trouverait l'horizon de sa déterminabilité dans le temps.¹

L'analyse du Dasein dans *Etre et temps (première partie)* donnait une interprétation du Dasein par rapport à la temporalité et une explication du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être. L'unité originaire extatique-horizontale de la temporalité serait le fondement de la transcendance du Dasein.² Les schèmes horizontaux des extases devraient permettre de comprendre l'étant *comme* étant, c'est-à-dire dans son être. Or, bien que l'ontologie temporelle permette de comprendre explicitement ce que la tradition onto-théologique ne devait comprendre qu'implicitement ou préontologiquement, à savoir la différence de l'être et de l'étant, elle ne permet pas de comprendre pourquoi l'être se retire toujours dans l'étant.³ Bien que l'horizon extatique de l'ontologie temporelle permette de comprendre à même l'étant, la chute de l'être dans l'étant, il ne permet pas de déterminer la différence ontologique en tant que telle, c'est-à-dire dans son agencement. L'ontologie temporelle ne permet pas de comprendre la déchéance de l'être dans l'étant autrement qu'à partir de l'étant. Ce qui veut dire que la différence qui détermine l'être à se présenter comme étant, ne se présente pas en tant que telle, c'est-à-dire n'est ni absence ni présence, mais présente une trace de celle-ci, une trace qui s'efface en se présentant.⁴ Or, cela implique, dit Derrida, que la présence est alors « la

1 M. Heidegger, *Etre et temps*, § 5.

2 M. Heidegger, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, §22a.

3 M. Heidegger, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, §22a.

4 « Ce n'est que le différencié - le présent et la présence - qui se découvre, mais non pas *en tant que* différencié. », M. Heidegger, La parole d'Anaximandre, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p.439.

trace de la trace, la trace de l'effacement de la trace ».¹ Néanmoins, elle aura permis de comprendre autrement le texte de la métaphysique, soit : en y lisant une trace de ce qui l'excède absolument. Et c'est aussi pourquoi Heidegger affirme que la différence ontologique « ne peut toutefois venir ensuite à l'expérience comme un oublié que si elle s'est déjà découverte avec la présence du présent et si elle s'est ainsi scellée dans une trace qui reste gardée dans la langue à laquelle advient l'être. »² Ce qui signifie aussi bien que l'horizon de la présence (c'est-à-dire la déterminabilité) aura changé.³ Dorénavant la déterminabilité de l'horizon de la présence sera « la trace de l'effacement de la trace ». Dans cette compréhension déconstructive, l'horizon de la présence ne détermine (temporalise) plus des présences mais il présente (temporalise) d'autres déterminations, des déterminations qui excèdent la métaphysique, et qui nous renvoient (Geschick) à une autre détermination de la détermination (une autre déterminabilité).⁴ Ainsi la lecture de Derrida prend-elle ici le biais d'« un

1 J. Derrida, ousia et grammè, in *Marges de la philosophie*, pp.76-77.

2 M. Heidegger, Der Spruch des Anaximander, in *Holzwege*, p.365, cité par J. Derrida, *o.c.*, p.77.

3 Puisque c'est bien « la présence du présent (dem Anwesen des Anwesendes) » qui est « la trace de l'effacement de la trace ».

4 Par exemple à propos de la parole d'Anaximandre Heidegger dit : « Le choix du mot « maintien » provient d'une préalable traduction de la pensée qui tente de penser la différence dans le déploiement de l'être, au-devant du début historial de l'oubli de l'être. Le mot « le maintien » est dicté à la pensée dans l'épreuve de l'oubli de l'être. Ce qui reste proprement à penser dans le mot « le maintien », de cela *to chreoon* nomme probablement une trace, trace qui disparaît aussitôt dans l'histoire de l'être se déployant historiquement comme Métaphysique occidentale. », M. Heidegger, La parole d'Anaximandre, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p.445.

tout autre texte ». ¹ Et on verra que Nancy comprendra autrement encore la trace qu'est ce *praesens*. ² Aussi Heidegger réorientera-t-il après *Etre et temps* le sens de sa recherche. Il ne s'agira plus de fonder l'ontologie, ni d'essayer d'objectiver ³ l'être dans une science temporelle ou transcendente, mais il s'agira de penser comment la différence de l'être par rapport à l'étant se trace à même la présence. Il ne s'agirait plus de déterminer l'horizon à partir duquel le sens de l'être se laisserait penser, mais il s'agirait de penser l'adresse (*Zuspruch*) de l'être scellée dans la trace à même la présence du présent. Mais pour que cette adresse puisse être entendue il faudrait d'abord faire l'expérience de l'impensé de l'oubli de l'être comme ce qui est à penser. ⁴ En d'autres termes, c'est seulement en faisant l'expérience de la détresse qu'est l'oubli de l'être, c'est-à-dire l'indétermination de la pensée de la présence, que l'adresse de l'être pourrait être entendue.

§ 3 - Comme on vient de le dire : le travail déconstructeur de Derrida a pris un tout autre biais. S'il pense qu'il est nécessaire de déconstruire les indéterminations que la métaphysique ignore, il récuse l'horizon dans lequel la déconstruction heideggerienne organise cette déconstruction (être, présence). ⁵ Malgré les grandes précautions et

1 J. Derrida, *ousia et grammè*, in *Marges de la philosophie*, p.76.

2 J-L. Nancy, *L'histoire finie*, in *La communauté désœuvrée*, pp.266-68.

3 M. Heidegger, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, §22c.

4 « Erst wenn wir das Ungedachte der Seinsvergessenheit als das zu Denkende geschichtlich erfahren und das lang Erfahrene am längsten aus dem Geschick des Seins gedacht haben, mag das frühe Wort vielleicht im späten Andenken ansprechen. »,

5 Entre autres références possibles : J. Derrida, *De la grammatologie*,

l'attention extrême que Heidegger prête aux implications oubliées de cet horizon ainsi qu'aux déformations qu'il a subies dans le cours de l'histoire, cet horizon l'empêcherait de formuler ce qui excède les grandes déterminations métaphysiques. Rendre compte de ce qui excède la présence en général (*Anwesenheit*) ne pourrait se faire dans « la forme de la présence ».¹ Et il en irait de même pour la distinction qui devrait permettre de penser la différence entre l'être et l'étant.² C'est aussi pourquoi Derrida pense qu'il faut que le signe de ce qui excède et donc rompt avec la métaphysique « soit à la fois absolument excédant au regard de toute présence-absence possible, de toute production ou disparition d'un étant en général, et pourtant que *de quelque manière* il se signifie encore : de quelque manière informulable par la métaphysique comme telle ».³ De l'avis de Heidegger lui-même ce signe serait scellé dans la langue.⁴ Et en

pp.33-36, la différence, in *Marges de la philosophie*, pp.24-29 , ousia et grammè, o.c., pp.75-78.

1 J. Derrida, ousia et grammè, in *Marges de la philosophie*, p.76.

2 « Aussi les déterminations qui nomment la différence sont-elles toujours de l'ordre métaphysique. Et non seulement la détermination de la différence en différence de la présence au présent (*Anwesen/Anwesend*), mais déjà la détermination de la différence en différence de l'être à l'étant. » J. Derrida, ousia et grammè, in *Marges de la philosophie*, p.77, voir aussi : J. Derrida, la différence, in *Marges de la philosophie*, p.28.

3 J. Derrida, ousia et grammè, in *Marges de la philosophie*, p.76.

4 « La différence de l'être à l'étant ne peut venir ensuite à l'expérience comme un oublié que si elle s'est déjà découverte avec la présence du présent et si elle s'est ainsi scellée dans une trace qui reste gardée dans la langue à laquelle advient l'être. », M. Heidegger, Der Spruch des Anaximander, cité par Derrida dans ousia et grammè, in *Marges de la philosophie*, p.77.

effet Derrida y lit un tout autre ordre des choses, un signe « vers un tout autre texte ».¹

Déconstruisant les présupposés métaphysiques de la théorie du langage, Derrida démontre la nécessité d'une détermination différentielle de la détermination. Le refoulement de l'instance langagière dans la conception phénoménologique de la présence-vivante révèle l'emprise de ce que Derrida a appelé le logocentrisme.² Derrida indique que les inconsistances dans la détermination de l'unité du signe linguistique sont prédéterminées par la conception métaphysique du sens comme présence.³ Il ne s'agirait pas seulement de réticences que montrent les linguistes à tirer les conséquences de l'arbitraire du signe et du caractère différentiel mis en avant par F. de Saussure.⁴ Ces conséquences porteraient en elles le

1 J. Derrida, ousia et grammè, in *Marges de la philosophie*, p.76, voir aussi, *o.c.*, pp.77-78 : « Si l'être (...) n'a jamais voulu dire que l'étant, alors la différence est peut-être plus vieille que l'être lui-même. Il y aurait une différence plus impensée encore que la différence entre l'être et l'étant. Sans doute ne peut-on davantage la nommer comme telle dans notre langue. Au-delà de l'être et de l'étant, cette différence (se) différenciant sans cesse, (se) tracerait (elle-même), cette *différance* serait la première ou la dernière trace si on pouvait encore parler ici d'origine et de fin. »

2 Une emprise dont il caractérise, dans *De la grammatologie*, la domination autour de trois traits : 1) le concept d'écriture phonétique, 2) l'histoire de la métaphysique, 3) le concept de la scientificité de la science (epistémè). Voir, J. Derrida, *De la grammatologie*, pp.11-12.

3 J. Derrida, la différence, in *Marges de la philosophie*, pp.9 sqq.

4 Les inconsistances se trouvent aussi bien dans le texte de Saussure lui-même. Citons simplement en exemple ce verdict à l'encontre des positions contradictoires de F. de Saussure sur l'écriture. Il résume assez bien le geste que nous voulons mettre en avant : « Saussure n'a donc jamais pu penser que l'écriture fût vraiment une « image », une

'principe' d'une déconstruction que la linguistique en tant que science ne pourrait aucunement assumer.¹ Il s'agit de mettre en évidence les indéterminations métaphysiques qui sont à l'œuvre dans la linguistique. Cette déconstruction se fera au 'nom' d'une archi-écriture qui ne sera elle-même qu'un maillon substituable dans une chaîne qui fera appel à d'autres 'concepts' (différance, réserve, archi-trace, espacement, supplément, *pharmakon*, hymen, marge-marque-marche) selon les nécessités du contexte à déconstruire.² Ainsi le concept d'archi-écriture fait appel au concept vulgaire de l'écriture, une écriture qui était, « par situation, destinée à signifier le plus redoutable de la différence ».³ L'écriture au sens courant (« vulgaire ») resterait « très dépendante et très dérivée au regard de l'archi-écriture. Celle-ci serait à l'œuvre non seulement dans la forme et la substance de l'expression graphique, mais aussi dans celles de l'expression non graphique. Elle constituerait non seulement le schème unissant la forme à toute substance, graphique ou autre, mais le

« figuration », une « représentation » de la langue parlée, un symbole. Si l'on considère qu'il eut pourtant besoin de ces *notions inadéquates* (nous soulignons. - PW) pour décider de l'extériorité de l'écriture, on doit conclure que toute une strate de son discours, l'intention du *chapitre VI (Représentation de la langue par l'écriture)*, n'était rien moins que *scientifique* (nous soulignons. - PW). Disant cela, nous ne visons pas d'abord l'intention ou la motivation de Ferdinand de Saussure mais toute la tradition non-critique dont il est ici l'héritier. », J. Derrida, *De la grammatologie*, p.67. Or la tradition dont il est ici question est celle qui est déterminée par « le concept d'*epistémè* et la métaphysique logocentrique », *o.c.*, p.68.

1 J. Derrida, *De la grammatologie*, voir aussi pp.45 sqq., 90.

2 J. Derrida, *la différence*, in *Marges de la philosophie*, p.13.

3 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.83.

mouvement de la *sign-function* liant un contenu à une expression, qu'elle soit graphique ou non. »¹

Les deux motifs, *l'arbitraire du signe* et le *caractère différentiel* du signe, font système. « Il ne peut y avoir d'arbitraire que parce que le système des signes est constitué par des différences, non par le plein des termes. »² La conséquence en est « que le concept signifié n'est jamais présent en lui-même, dans une présence suffisante qui ne renverrait qu'à elle-même. Tout concept est en droit et essentiellement inscrit dans une chaîne ou dans un système à l'intérieur duquel il renvoie à l'autre, aux autres concepts, par le jeu systématique de différences. »³ Ce qui impliquera une mise en abyme de toutes les déterminations, et jusqu'aux déterminations de la déterminabilité, p.e. la détermination « différence », ce qui rend problématique l'horizon de la présence qui devait assurer la possibilité de la détermination.⁴ « Plus « vieille » que l'être lui-même, une telle différence n'a aucun nom dans notre langue. (...) / Cet innommable n'est pas un être ineffable dont aucun nom ne pourrait s'approcher : Dieu, par exemple. Cet innommable est le jeu qui fait qu'il y a des effets nominaux, des structures relativement unitaires ou atomiques qu'on appelle noms, des chaînes de substitutions de noms, et dans lesquelles, par exemple, l'effet nominal « différence » est lui-même *entraîné*, emporté, réinscrit, comme une fausse entrée ou une fausse sortie est encore partie du jeu, fonction du système. »⁵

1 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.88.

2 J. Derrida, *la différence*, in *Marges de la philosophie*, p.11.

3 J. Derrida, *la différence*, in *Marges de la philosophie*, p.11.

4 « Un tel jeu, la différence, n'est plus alors simplement un concept mais la possibilité de la conceptualité, du procès du système conceptuels en général. », J. Derrida, *la différence*, in *Marges de la philosophie*, p.11.

5 J. Derrida, *la différence*, in *Marges de la philosophie*, p.28.

§ 4 - A partir de cette mise en abyme différentielle Derrida va déconstruire l'unité de sens de nombre de déterminations essentielles afin de montrer en quoi elles sont relatives à ce qu'elles excluent.¹ Il s'agirait à chaque fois de montrer en quoi les déterminations métaphysiques supposent la possibilité d'arrêter la différenciation déterminante (résorption), ou de la reprendre dans une totalité infinie (résurrection).

Ainsi par exemple à propos de la communication. Derrida démontre que la détermination de ce qu'on appelle le contexte de la communication « n'est jamais absolument déterminable » ou que « sa détermination n'est jamais assurée ou saturée ».² Or, la déterminabilité de ce concept de contexte est un réquisit indispensable pour la détermination de la communication comprise comme « transmission de sens ».³ Derrida montre que l'interprétation proprement philosophique de la communication

1 Ainsi il déconstruira l'unité de la conscience, du présent-vivant, de la vérité, de la voix, du signe, du mot, du livre, de la langue, de la signature, de la communication, du temps, de l'espace, de l'esprit, du sexe, de la nation, etc.

2 J. Derrida, signature événement contexte, in *Marges de la philosophie*, p.369.

3 En effet, si le concept de contexte s'avérait impossible à assurer ou saturer, il s'en suivrait d'une part une « insuffisance théorique du concept courant de contexte », d'autre part une réévaluation des « effets de communication sémantique (...) comme effets particuliers, secondaires, inscrits, supplémentaires » dans un champ plus général. (*Ibid*) Un champ plus général dont Derrida montrera qu'il pourra être caractérisé comme le champ de l'écriture, d'une écriture qui à ce moment là ne pourrait plus être pensée « sous la catégorie de la communication.

suppose une transmission du sens « par des moyens différents (...) mais dans un élément homogène à travers lequel l'unité, l'intégrité du sens ne serait pas essentiellement affectée. »¹ Cette interprétation suppose que cet élément, l'écriture (que Derrida privilégie ici), est déterminé comme un moyen servant la fin, sans plus, qu'est la transmission du sens. C'est bien là une conception philosophique de l'écriture qui combine l'homogénéité et l'efficace (la mécanique) dans un motif de la réduction économique. Or il se trouve que l'écriture, même dans son interprétation philosophique, ne peut pas seulement être caractérisée par cette fonction économique, mais aussi par le motif de l'absence. L'absence serait même un prédicat essentiel de l'écriture.² Quelle est-elle ? Comment la qualifier ?

« Pour qu'un écrit soit un écrit, il faut qu'il continue à « agir » et être lisible même si ce qu'on appelle l'auteur de l'écrit ne répond plus de ce qu'il a écrit, de ce qu'il semble avoir signé, qu'il soit provisoirement absent, qu'il soit mort ou qu'en général il n'ait pas soutenu de son intention ou attention absolument actuelle et présente, de la plénitude de son vouloir-dire, cela même qui semble s'être écrit « en son nom ». »³ La même chose vaut du côté du destinataire. Cette absence aura donc pour conséquences inévitables de rompre avec l'horizon de la communication, de l'herméneutique, de la polysémie et celui de contexte.⁴ Paradoxalement cela implique donc aussi « la disruption (...) de l'autorité du code comme

1 J. Derrida, signature événement contexte, in *Marges de la philosophie*, p.370. « Toute affection ici serait accidentelle. », *Ibid.*

2 J. Derrida, signature événement contexte, in *Marges de la philosophie*, pp.372-74.

3 J. Derrida, signature événement contexte, in *Marges de la philosophie*, p.376.

4 « (...) communication des consciences ou des présences et comme transport linguistique ou sémantique du vouloir-dire (...) », J. Derrida, signature événement contexte, in *Marges de la philosophie*, pp.376.

système fini de règles » et « la destruction radicale, (...) de tout contexte comme protocole de code. »¹ Ce qui veut dire que, d'une part, l'écriture montre une itérabilité/citationnalité qui indique qu' « il n'y a que des contextes sans aucun centre d'ancrage absolu »,² mais que d'autre part cette itérabilité nous renvoie à une détermination de la détermination qui est en droit antérieure à toute « autorité du code comme système fini de règles ». Ce que Derrida résume ainsi : « Cette citationnalité, cette duplication ou duplicité, cette itérabilité de la marque n'est pas un accident ou une anomalie, c'est ce (normal/anormal) sans quoi une marque ne pourrait même plus avoir de fonctionnement dit « normal ». »³ Aussi le marquage de l'écriture, au sens où Derrida emploie ce terme, ne définit-il pas une unité de signification itérable (ce n'est là qu'un effet parmi d'autres), mais un « espacement qui le sépare des autres éléments de la chaîne contextuelle interne (possibilité toujours ouverte de son prélèvement et de sa greffe), mais aussi de toutes les formes de référent présent (passé ou à venir dans la forme modifiée du présent passé ou à venir), objectif ou subjectif. »⁴ Ce qui veut dire que ce marquage est en droit antérieur aux déterminations contextuelles internes, ainsi qu'antérieur à toutes les formes de la présence (passée, présente, future). Or cet espacement (ou dans le vocabulaire de la différence : cette temporisation⁵) n'est pas non plus le cadre ou la dimension spatio-temporelle *dans* laquelle ce marquage ou ce tracement surgirait, mais « cet espacement » est « le surgissement de la

1 J. Derrida, signature événement contexte, in *Marges de la philosophie*, pp.375-76.

2 J. Derrida, signature événement contexte, in *Marges de la philosophie*, p.381.

3 J. Derrida, signature événement contexte, in *Marges de la philosophie*, p.381.

4 J. Derrida, signature événement contexte, in *Marges de la philosophie*, pp.377-78.

5 J. Derrida, la différence, in *Marges de la philosophie*, p.14.

marque », et inversement, la marque/trace est ce surgissement de la déterminabilité de l'espace-temps, l'espacement ou la tempor(al)isation.¹ Ce qui dans *De la grammatologie* est appelé l'« archi-synthèse irréductible, ouvrant à la fois, dans une seule et même possibilité, la temporalisation, le rapport à l'autre et le langage ».² Or de cet archi-synthèse il est dit qu'elle « ne peut pas, en tant que condition de tout système linguistique, faire partie du système linguistique lui-même, être située comme un objet dans son champ. »³ Elle est au contraire ce qui rend (im)possible ce système et la science qui l'étudie. Elle répond de « la question de l'origine transcendente du système [du langage] lui-même, comme système des objets d'une science, et, corrélativement, du système théorique qu'il étudie ».⁴ Néanmoins il ne s'agit pas simplement d'une condition de possibilité de ce système, c'est-à-dire d'une condition qui est une possibilité qui s'actualise à chaque fois dans ce système pour le rendre possible, mais d'une condition d'im/possibilité qui actualise/présente ce qu'il rompt déjà.

1 « Cet intervalle », qui sépare la marque ou la trace de la différence de ce qui n'est pas elle, « se constituant, se divisant dynamiquement, c'est ce qu'on peut appeler *espacement*, devenir-espace du temps ou devenir-temps de l'espace (*temporisation*). », J. Derrida, *la différence*, in *Marges de la philosophie*, pp.13-14.

2 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.88.

3 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.88.

4 J. Derrida, *De la grammatologie*, pp.89-90. Et Derrida ajoute : sans quoi on resterait « guetté par l'objectivisme scientifique, c'est-à-dire par une autre métaphysique inaperçue ou inavouée. », *Ibid.*.

4 - Temps

§ 1 - Entendu que le savoir ne peut avoir à faire qu'à une présence, Derrida dit qu'il n'y a pas de science de l'archi-écriture et même pas de savoir de celui-ci.¹ Néanmoins il faut essayer de comprendre en quoi cette archi-écriture est d'abord *disruptive*. Pourquoi elle ne peut qu'être différentielle.

Derrida choisit de s'en expliquer à partir de l'(archi-)trace.² Dans le passage qui nous occupera ci-dessous, Derrida parle d'une « méditation à venir »,³ et de « la nécessité d'un parcours », pour la « valeur d'archie transcendente » par exemple, qui doit « faire éprouver sa nécessité avant de se laisser raturer ». ⁴ Après quoi il introduit son concept d'archi-trace comme suit : « Le concept d'archi-trace doit faire droit et à cette nécessité et à cette rature. Il est en effet contradictoire et irrecevable dans la logique de l'identité. La trace n'est pas seulement la disparition de l'origine, elle

1 « Cette archi-écriture, bien que le concept en soit appelé par les thèmes de l' « arbitraire du signe » et de la différence, ne peut pas, ne pourra jamais être reconnue comme *objet* d'une *science*. Elle est cela même qui ne peut se laisser réduire à la forme de la *présence*. Or celle-ci commande toute objectivité de l'objet et *toute relation de savoir* (nous soulignons.-PW). », J. Derrida, *De la grammatologie*, p.83.

2 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.102.

3 Ce que l'on pourrait être tenté de rapprocher de ce que dit Heidegger dans Science et méditation, in *Essais et conférences*.

4 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.90.

veut dire ici - dans le discours que nous tenons et selon le parcours que nous suivons - que l'origine n'a même pas disparu, qu'elle n'a jamais été constituée qu'en retour par une non-origine, la trace, qui devient ainsi l'origine de l'origine. »¹ Ce pourquoi il parle d'archi-trace. Celle-ci est irrecevable dans la logique de l'identité² parce qu'il n'y rien qui 'correspond' à cette trace, aucune origine, aucun signifié transcendantal, aucune plénitude. Néanmoins, le motif de la trace originaire contient aussi « un passage par l'empreinte »,³ mais une empreinte qui ne dépend d'aucune plénitude sensible ou intelligible : « (...) l'apparaître et le fonctionnement de la différence supposent une synthèse originaire qu'aucune simplicité absolue ne précède. Telle serait donc la trace originaire. Sans une rétention dans l'unité minimale de l'expérience temporelle, sans une trace retenant l'autre comme autre dans le même, aucune différence ne ferait son œuvre et aucun sens n'apparaîtrait. Il ne s'agit donc pas ici d'une différence constituée mais, avant toute détermination de contenu, du mouvement *pur* qui produit la différence. *La trace (pure) est la différance.* »⁴ Il n'y aurait pas d'identité avant la différence, c'est la différance qui rend possible l'identité.⁵ Ce qui fait que cette condition de possibilité est une condition d'impossibilité. Ce pourquoi Derrida dit qu'elle n'existe pas, bien qu'elle soit la condition de tout ce qui existe. « Elle ne dépend d'aucune plénitude sensible, audible ou visible, phonique ou graphique. Elle en est au contraire la condition. Bien qu'elle *n'existe pas*, bien qu'elle ne soit jamais un *étant-présent* hors de toute plénitude, sa

1 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.90.

2 J. Derrida, *De la grammatologie*, pp.21-25, voir aussi, 30-31, 33-34, 91, 94, 98, 102, 104, 106-08.

3 L'autre motif étant celui de la forme. J. Derrida, *De la grammatologie*, p.91.

4 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.91.

5 Cf. J-L. Nancy, *De l'être-en-commun*, in *La communauté désœuvrée*, pp.213-14, en note.

possibilité est antérieure en droit à tout ce qu'on appelle signe (signifié/signifiant, contenu/expression, etc.), concept ou opération, motrice ou sensible. Cette différence n'est donc pas plus sensible qu'intelligible et elle permet l'articulation des signes entre eux à l'intérieur d'un même ordre abstrait - d'un texte phonique ou graphique par exemple - ou entre deux ordres d'expression. Elle permet l'articulation de la parole et de l'écriture - au sens courant - comme elle fonde l'opposition métaphysique entre le sensible et l'intelligible, puis entre signifiant et signifié, expression et contenu, etc. »¹ Aussi son empreinte appartient-elle au vécu, qui n'est ni mondain ni extra-mondain. Et si elle permet aux identités de s'articuler, c'est en tant que différences qu'elles s'articulent et non en tant que parties ou divisions d'un tout.² Aussi ces différences ou traces n'apparaissent-elles jamais que « dans la temporalisation d'un *vécu* », c'est-à-dire dans la différence entre « l'apparaissant et l'apparaître », qui « est la condition de toutes les autres différences, de toutes les autres traces », et qui « est déjà *une trace*. »³ Et en effet, si la différence ou la trace est empreinte, et si l'empreinte est d'abord la différence entre l'apparaissant et l'apparaître, entre le « monde » et le « vécu »,⁴ alors toutes les différences seront

1 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.92.

2 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.96.

3 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.95.

4 Entre le « monde » et le « vécu » : « C'est ici que la correction husserlienne est indispensable et transforme jusqu'aux prémisses du débat. Composante réelle (*reell* et non *real*) du vécu, la structure *hylè/morphè* n'est pas une réalité (*Realität*). Quant à l'objet intentionnel, par exemple le contenu de l'image, il n'appartient réellement (*reell*) ni au monde ni au vécu : composante non-réelle du vécu. L'image psychique dont parle Saussure ne doit pas être une réalité interne copiant une réalité externe. Husserl, qui critique dans *Ideen I* ce concept du « portrait », montre aussi dans la *Krisis* (p.63 sq.) comment la phénoménologie doit surmonter l'opposition naturaliste, dont vivent la psychologie et les sciences de

toujours déjà des traces, des traces de traces, et il n'y aura donc aucun sens à espérer atteindre quelque chose comme une origine non-tracée en retour.

§ 2 - Puisque la différence entre l'apparaissant et l'apparaître n'est pas réglée à partir d'une plénitude donnée comme en phénoménologie,¹ on ne pourra donc jamais s'arrêter à une « origine absolue » de l'apparaître et de la signification « en général ».² Or puisqu'il en est ainsi, toutes les distinctions étant relatives, la trace n'est pas plus idéale que réelle, pas plus sensible qu'intelligible, pas plus une signification transparente qu'une énergie opaque, « et *aucun concept de la métaphysique ne peut la décrire.* »³ Ou plutôt : ouvrant « l'apparaître et la signification »,⁴ la trace en tant que telle n'apparaît nulle part, ni la différence d'ailleurs. « La différence entre les unités pleines de la voix reste inouïe. Invisible aussi la différence dans le corps de l'inscription. »⁵ Toutes les déterminations sont déjà des identifications que les différences rendent seulement possible, en

l'homme, entre l' « expérience interne » et l' « expérience externe ». Il est donc indispensable de sauver la distinction entre le son apparaissant et l'apparaître du son pour éviter la pire mais la plus courante des confusions », J. Derrida, *De la grammatologie*, p.94. Voir aussi E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie... I*, §52.

1 « L'archi-écriture comme espacement ne peut pas se donner *comme telle*, dans l'expérience phénoménologique d'une *présence*. », J. Derrida, *De la grammatologie*, p.99.

2 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.95.

3 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.95.

4 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.95.

5 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.95.

retour.¹ Il faut méditer l' « origine de l'expérience de l'espace et du temps » à partir de la possibilité de la trace.² Or Derrida exprime son embarras devant ce concept éminemment métaphysique de l'expérience, qui a « toujours désigné le rapport à une présence ».³ Mais en même temps il répète la nécessité de suivre le mouvement fondamental qui en épuise les ressources, et mène ainsi à un au-delà de la logique de la présence : « Nous devons toutefois, selon cette sorte de contorsion et de contention à laquelle le discours est ici obligé, épuiser les ressources du concept d'expérience avant et afin de l'atteindre, par déconstruction, en son dernier fond. »⁴ Alors quand il entame quelques pages plus loin une phrase avec les mots : « origine de l'expérience de l'espace et du temps » et poursuit en les attribuant à l'« écriture de la différence » et au « tissu de la trace », il s'agit bien sûr de « l'origine de l'origine », c'est-à-dire de la non-origine que sont l'archi-écriture et l'archi-trace.⁵ Néanmoins il s'agit d'une expérience de l'espace et du temps. Une expérience sur fond d'abîme pour ainsi dire, un fond différentiel. Le temps sera une expérience non-originelle de

1 A ce compte, la subjectivité et son désir de présence se constituerait seulement en fonction ou comme effet des rapports que constituent les différences entre elles. J. Derrida, *De la grammatologie*, p.100 : « Par le mouvement de sa dérive, l'émancipation du signe constitue en retour le désir de la présence. Ce devenir - ou cette dérive - ne survient pas au sujet qui le choisirait ou s'y laisserait passivement entraîner. Comme rapport du sujet à sa mort, ce devenir est la constitution même de la subjectivité. A tous les niveaux d'organisation de la vie, c'est-à-dire de *l'économie de la mort*. Tout graphème est d'essence testamentaire. ». C'est pourquoi Derrida commençait par dire : « l'espacement comme écriture est le devenir-absent et le devenir-inconscient du sujet. »

2 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.96.

3 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.89.

4 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.89.

5 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.90.

l'origine ou une expérience originelle de la non-origine. Comment arrive-t-elle ? Comment est-elle entamée ? Derrida essaye de penser la trace à partir du motif de la différence et ne postule aucune plénitude (présente, absente, passée ou désirée) à partir de laquelle la différence se tracerait.¹ Or, penser la trace à partir du motif de la différence, requiert une autre détermination du rapport à soi que celui que nous a laissé la métaphysique.

§ 3 - Que le rapport à soi que revendique la métaphysique reste dans une grande mesure indéterminé, les analyses heideggeriennes nous l'avaient déjà démontré.² Mais que même les précisions phénoménologiques husserliennes et spécialement celles concernant la possibilité même d'un rapport à soi *pur* (p.e. l'auto-affection que Heidegger reprend à Husserl pour conduire sa déconstruction du schématisme kantien³), n'échappent pas à une indétermination provisionnelle mais principielle (téléologique), cela restait à montrer. Ce sera une des conclusions de l'analyse que Derrida aura menée dans *La voix et le phénomène*.⁴ Dans cette analyse du privilège de la voix dans la phénoménologie, il montre en quoi le refoulement de l'instance langagière

1 « La différence n'étant jamais en elle-même, et par définition, une plénitude sensible, sa nécessité contredit l'allégation d'une essence naturellement phonique de la langue. », J. Derrida, *De la grammatologie*, p.77. « Dès lors, pour arracher le concept de trace au schéma classique qui la ferait dériver d'une présence ou d'une non-trace originnaire et qui en ferait une marque empirique, il faut bien parler de trace originnaire ou d'archi-trace. », *o.c.*, p.90.

2 Voir par ex. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phaenomenologie*.

3 M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, §43.

4 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, pp.95-96.

marque de son emprise toutes les descriptions phénoménologiques, et spécialement la possibilité de son principe, l'évidence donatrice originaire.

Le principe des principes de la phénoménologie suppose la possibilité de l'auto-affection pure comme acquise. Or celle-ci ne pourrait se produire que dans l'unité du son et de la voix (phénoménologique).¹ C'est la possibilité de cette auto-affection pure qui seule pourrait garantir la pureté de l'expérience phénoménologique transcendentale.² Il y aurait un lien nécessaire « entre l'élément phonique (...) et l'expressivité ».³ Or Derrida montre que Husserl ne peut attribuer cette originalité au phénomène de la voix que parce que la substance phonique « semble s'effacer dans le moment même où il est produit » devant l'idéalité du signifié, auquel il semble d'ores et déjà appartenir.⁴ « C'est à la condition de cette proximité absolue du signifiant au signifié, et de son effacement dans la présence immédiate que Husserl pourra précisément considérer le médium de l'expression comme « improductif » et « réfléchissant ». C'est aussi à cette condition qu'il pourra, paradoxalement, le réduire sans dommage et affirmer qu'il existe une couche pré-expressive du sens. C'est à cette condition que Husserl se donnera le droit de réduire la totalité du langage, qu'il soit indicatif ou expressif, pour ressaisir l'originalité du sens. »⁵

1 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, p.85.

2 « Mais l'unité du son et de la voix, ce qui permet à celle-ci de se produire dans le monde comme auto-affection pure, est l'unique instance qui échappe à la distinction entre l'intra-mondanité et la transcendantalité ; et qui du même coup la rend possible. », J. Derrida, *La voix et le phénomène*, p.89.

3 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, p.86.

4 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, p.86.

5 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, p.90.

Pour bien se rendre compte de la démarche de Husserl il faut garder en mémoire que : d'une part, pour Husserl « le modèle du langage *en général* - indicatif aussi bien qu'expressif - [est toujours déterminé] à partir du *theorein* »,¹ d'autre part, que « l'expression pure, l'expression logique doit être pour lui un « médium » « improductif » qui vient « refléter » (*wiederspiegeln*) la couche de sens pré-expressif », mais que néanmoins elle est productive en ce sens qu'elle « consiste à faire passer le sens dans l'idéalité de la forme conceptuelle et universelle »,² et en ce sens l'apport de l'expression serait irréductible. C'est même un des mérites de Husserl que d'avoir accrédité cette idée (depuis les *Recherches logiques* jusqu'à *l'Origine de la géométrie*), mais il est vrai dans la perspective de « la limitation profonde du langage à une couche secondaire de l'expérience », et donc dans la perspective du « phonologisme traditionnel de la métaphysique. »³ Comme Derrida l'a démontré, la voix aura un statut tout à fait particulier dans cette configuration. « L'opération du « s'entendre-parler » est une auto-affection d'un type absolument unique. »⁴ En effet, le processus de la parole a cette caractéristique d'opérer immédiatement dans le médium de l'universalité, c'est-à-dire que les signifiés qui y apparaissent doivent indéfiniment pouvoir se répéter comme les mêmes, et cela sans aucun détour « par l'instance de l'extériorité, du monde, ou du non-propre en général. »⁵ Ce qui le rend propre à cet effet, c'est que « l'opération du s'entendre-parler semble réduire jusqu'à la surface intérieure du corps propre, elle semble, dans son phénomène, pouvoir se dispenser de cette extériorité dans l'intériorité, (...) dans une proximité à soi qui ne serait autre que la réduction absolue de

1 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, p.79.

2 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, p.83.

3 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, p.90.

4 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, p.88.

5 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, p.88.

l'espace en général. »¹ Ainsi, mais seulement ainsi, la parole serait apte à l'universalité. « La voix est l'être auprès de soi dans la forme de l'universalité, comme con-science. La voix est la conscience. »²

La possibilité de l'auto-affection pure se résumerait donc dans cette énigmatique proximité à soi de la voix phénoménologique. Elle serait la condition de possibilité de la pureté de l'expérience transcendentale, de la conscience, de la subjectivité, du pour soi. Or si, d'une part, Husserl lui-même aura reconnu la nécessité d'énoncés et d'inscriptions pour la constitution d'objets idéaux, il y voyait, d'autre part, aussi « le risque de l'« oubli » et de la perte du sens ».³ Mais si cette auto-affection se révèle menacée, nous dit Derrida, c'est parce qu'une différence est déjà à l'œuvre à l'origine du sens et de la présence. « L'auto-affection comme opération de la voix supposait qu'une différence pure vînt diviser la présence à soi. C'est dans cette différence pure que s'enracine la possibilité de tout ce qu'on croit pouvoir exclure de l'auto-affection : l'espace, le dehors, le monde, le corps, etc. »⁴ C'est le même « parcours »⁵ par rapport à la question transcendentale que dans *De la grammatologie* qui se dessine ici. Il faut passer par la réduction transcendentale pour montrer en quoi elle mal assurée et doit être 'dépassée' ou excédée : « Dès qu'on admet que l'auto-affection est la condition de la présence à soi, aucune réduction transcendentale pure n'est possible. Mais il faut passer par elle pour ressaisir la différence au plus proche d'elle-même : non pas de son identité, ni de sa pureté, ni de son origine. Elle n'en a pas. Mais du mouvement de la différence. / Ce mouvement de la différence ne survient pas à un sujet

1 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, pp.88-89.

2 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, p.89.

3 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, p.91.

4 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, p.92.

5 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.90.

transcendental. Il le produit. L'auto-affection n'est pas une modalité d'expérience caractérisant un étant qui serait déjà lui-même (*autos*). Elle produit le même comme le non-identique. »¹

Pour le démontrer, il fallait déconstruire jusqu'à la possibilité d'une identité pure et purement présente à soi au niveau du vécu pré-expressif. C'est la question de l'auto-affection comme question de la temporalité pure. La temporalité est une production pure, ne produisant rien d'étant et n'étant produite à partir de rien, pure spontanéité d'un point-source se donnant comme une impression originaire, une 'auto'-affection, inexistante puisqu'elle n'est rien d'étant et qu'elle ne crée ni ne reçoit rien. « Le processus par lequel le maintenant vivant, se produisant par génération spontanée, doit, pour être un maintenant, se retenir dans un autre maintenant, s'affecter lui-même, sans recours empirique, d'une nouvelle actualité originaire dans laquelle il deviendra non-maintenant comme maintenant passé, etc., un tel processus est bien une auto-affection pure dans laquelle le même n'est le même qu'en s'affectant de l'autre, en devenant l'autre du même. Cette auto-affection doit être pure »² Or puisque cette auto-affection ne peut être pensée dans l'intérieur d'un soi identique, elle ne peut le faire que comme le jaillissement de la non-identité, 'un' 'pur' 'mouvement' 'de' 'la' 'différance', qui *en tant que tel* ne peut même pas être identifié. Toute identification ne peut se faire que par métaphore « c'est-à-dire en empruntant ses concepts à l'ordre des objets de l'expérience que cette temporalisation rend possible. »³ Ce qui veut dire aussi que cette auto-affection qui ne se produit que comme l'hétéro-affection de la trace, est « la racine d'une métaphore qui ne peut être qu'originaire. »⁴ En effet, puisque le jaillissement originaire (de la

1 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, p.92.

2 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, pp.94-95.

3 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, pp.93-94.

4 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, p.95. Ce qui est à rapprocher

différence) ne peut s'apparaître (comme auto-affection) qu'à partir de la trace de ce qu'il n'est plus, il ne peut s'apparaître originellement qu'en retour à partir de ce qui en dérive. C'est pourquoi Derrida dira que la trace est « l'origine de l'origine », archi-trace, c'est-à-dire « surtout pas une trace originaire. »¹ « Mais cette différence pure, qui constitue la présence à soi du présent vivant, y réintroduit originairement toute l'impureté qu'on a cru pouvoir en exclure. Le présent vivant jaillit à partir de sa non-identité à soi, et de la possibilité de la trace rétentionnelle. Il est toujours déjà une trace. Cette trace est impensable à partir de la simplicité d'un présent dont la vie serait intérieure à soi. Le soi du présent vivant est originairement une trace. La trace n'est pas un attribut dont on pourrait dire que le soi du présent vivant l'« est originairement ». Il faut penser l'être-originaire depuis la trace et non l'inverse. »² Cette archi-trace nous oblige à penser l'origine du temps et de l'espace depuis le « mouvement » de la trace, c'est-à-dire « dans l'ordre de la « signification » ». ³ Ainsi Derrida démontre-t-il qu'il n'y a pas d'auto-affection pure, ni d'impression originaire, donc pas « d'intuition donatrice originaire qui est une source droite pour la connaissance ». ⁴

d'une déconstruction de la notion de métaphore qui se laissait indiquer dans *De la grammatologie*, comme suit : « Il ne s'agirait donc pas d'inverser le sens propre et le sens figuré mais de déterminer le sens « propre » de l'écriture comme la métaphoricité elle-même. », p.27. Voir aussi La mythologie blanche, in *Marges de la philosophie*, pp.247-324, puis Le retrait de la métaphore, in *Psychè. Invention de l'autre*, pp. 63-93.

1 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.90.

2 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, pp.95-96.

3 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, p.96.

4 E. Husserl, *Idées ...I*, §24, p.78.

5 - Déterminations déconstructives

§ 1 - Il est vrai que Derrida n'utilise pas volontiers les termes de détermination/indétermination. Il semble même vouloir fixer une délimitation à leur usage, une délimitation qui les confine à l'intérieur de l'horizon de la présence.¹ La délimitation de la (pré)détermination de la présence ne se prêterait pas à un usage déterminatif mais seulement à un usage dé-limitatif. Il s'agirait au moins d'une difficulté de lexique. Il est vrai que les connotations du mot détermination ont un sens plus actif que celles de délimitation. Et c'est sans doute la raison pour laquelle Derrida le préfère puisqu'il s'agit justement de délimiter un état de fait et non de le faire arriver.² Derrida veut circonscrire les effets de la détermination onto-théologique de l'être, afin d'entrevoir la clôture qui traverse tout le texte

1 « On en vient donc à poser la présence (...) non plus comme la forme matricielle absolue de l'être mais comme une « détermination » et comme un « effet ». Détermination ou effet à l'intérieur d'un système qui n'est plus celui de la présence mais celui de la différance, et qui ne tolère plus l'opposition de l'activité et de la passivité, non plus que celle de la cause et de l'effet ou de l'indétermination et de la détermination, etc., de telle sorte qu'à désigner la conscience comme un effet ou une détermination on continue, pour des raisons stratégiques qui peuvent être plus ou moins lucidement délibérées et systématiquement calculées, à opérer selon le lexique de cela même qu'on délimite. », J. Derrida, la différance, in *Marges de la philosophie*, pp.17-18.

2 « il faudrait (...) parler d'effet sans cause, ce qui conduirait très vite à ne plus parler d'effet. », J. Derrida, la différance, in *Marges de la philosophie*, p.12

métaphysique. « Le texte de la métaphysique est ainsi *compris*. Encore lisible ; et à lire. Il n'est pas entouré mais traversé par sa limite, marqué en son dedans par le sillon multiple de sa marge. »¹ Néanmoins, la lecture oblique² à laquelle Derrida soumet le texte de l'onto-théologie est très active et déterminée, bien qu'elle ne soit pas totalement contrôlée, et qu'elle est même conçue pour échapper à un contrôle principal.³ Aussi la différence qu'il essaye d'y lire, si elle n'est pas simplement transitive (active ou passive), n'est certainement pas intransitive (constative, objective, théorique). Il faut imaginer un autre mode – un mode moyen, non transitif, dit Derrida⁴ – pour lire cette différence qui n'est pas de simple constat,

1 J. Derrida, la différence, in *Marges de la philosophie*, p.25.

2 Entre autres références possibles : J. Derrida, *De la grammatologie*, pp.25, et la différence, in *Marges de la philosophie*, p.22.

3 J. Derrida, la différence, in *Marges de la philosophie*, p.22.

4 « Dans une conceptualité et avec des exigences classiques, on dirait que « différence » désigne la causalité constituante, productrice et originaire, le processus de scission et de division dont les différents ou les différences seraient les produits ou les effets constitués. Mais, tout en nous rapprochant du noyau infinitif et actif du différer, « différence » (avec un *a*) neutralise ce que l'infinitif dénote comme simplement actif, de même que « mouvance » ne signifie pas dans notre langue le simple fait de mouvoir, de se mouvoir ou d'être mu. La résonance n'est pas davantage l'acte de résonner. Il faut méditer ceci, dans l'usage de notre langue, que la terminaison en *ance* reste indécise *entre* l'actif et le passif. Et nous verrons pourquoi ce qui se laisse désigner par « différence » n'est ni simplement actif ni simplement passif, annonçant ou rappelant plutôt quelque chose comme la voix moyenne, disant une opération qui n'est pas une opération, qui ne se laisse penser ni comme passion ni comme action d'un sujet sur un objet, ni à partir ni en vue d'aucun de ces *termes*. Or la voix moyenne, une certaine non-transitivité, est peut-être ce que la philosophie, se constituant en cette répression, a commencé par distribuer en voix active et voix

puisqu'il ne s'agit pas d'une présence qui se laisserait vérifier, mais qui n'est pas non plus purement transitif ou performatif, puisque la différence ne se laisse pas non plus lire (« penser »¹) comme l'action d'un sujet sur un objet. Il faut essayer de penser ce que Derrida lit ainsi sur le texte de la métaphysique qu'il comprend comme « marqué en son dedans par le sillon multiple de sa marge ».² Cette lecture/compréhension n'est peut-être pas transitive ni intransitive, mais elle engage ce qui porte toutes ces distinctions.³ Or, il n'y a pas de raison de privilégier le mot de délimitation pour pouvoir indiquer ce qui précède ainsi les oppositions d'activité/passivité, sensible/intelligible, comme on a pu convenir que cela était le cas entre autres pour le terme écriture,⁴ différ()nce...⁵ Et s'il est vrai

passive. », J. Derrida, la différence, in *Marges de la philosophie*, p.9. Voir aussi E. Benveniste, Actif et moyen dans le verbe, in *Problèmes de linguistique générale*, tome 1, pp.168-175.

1 J. Derrida, la différence, in *Marges de la philosophie*, p.9.

2 J. Derrida, la différence, in *Marges de la philosophie*, p.25.

3 « Mais que, de ce point de vue, la différence marquée dans la différ()nce entre le e et le a se dérobe au regard et à l'écoute, cela suggère peut-être heureusement qu'il faut ici se laisser renvoyer à un ordre qui n'appartient plus à la sensibilité. Mais non davantage à l'intelligibilité, à une idéalité qui n'est pas fortuitement affiliée à l'objectivité du *theorein* ou de l'entendement ; *il faut ici se laisser renvoyer à un ordre, donc, qui résiste à l'opposition, fondatrice de la philosophie, entre le sensible et l'intelligible. L'ordre qui résiste à cette opposition, et lui résiste parce qu'il la porte, s'annonce dans un mouvement de différence (avec un a) entre deux différences* (nous soulignons.-PW) (...) comme l'espace étrange qui nous rassemblera ici pendant une heure, *entre (...)* », J. Derrida, la différence, in *Marges de la philosophie*, p.5.

4 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.83.

5 J. Derrida, la différence, in *Marges de la philosophie*, p.5, voir aussi p.13, mais c'est bien sûr à toute l'œuvre de J. Derrida qu'il faut renvoyer ici.

que le mot de délimitation porte plus vers une certaine passivité, le mot de détermination porte sans doute plus vers ce qu'il y a d'actif dans ce geste de lecture. Or il y a une performativité dans cette lecture qui ne laisse ni le texte ni le lecteur indifférent. A cet égard il faut se rendre à la violence avouée de cette lecture pour comprendre à quel point on est éloigné d'une délimitation non-déterminante.

« Je dirais donc d'abord que la différence, qui n'est ni un mot ni un concept, m'a paru stratégiquement le plus propre à penser, sinon à maîtriser – la pensée étant peut-être ici ce qui se tient dans un certain rapport nécessaire avec les limites structurelles de la maîtrise – le plus irréductible de notre « époque ». Je pars donc, stratégiquement, du lieu et du temps où « nous » sommes, bien que mon ouverture ne soit pas en dernière instance justifiable et que ce soit toujours à partir de la différence et de son « histoire » que nous pouvons prétendre savoir qui et où « nous » sommes, et ce que pourraient être les limites d'une « époque ». »¹

Si Derrida renonce au vocabulaire traditionnel de la cause et de l'effet, c'est parce que les distinctions de cause/effet, comme celle d'actif/passif, et bien d'autres encore, répondent d'un schéma

1 J. Derrida, la différence, in *Marges de la philosophie*, p.7. Ce qui doit être rapproché de cet autre passage quelques lignes plus haut : « (...) je ne saurai par où *commencer* à tracer le faisceau ou le graphique de la différence. Car ce qui s'y met précisément en question, c'est la requête d'un commencement de droit, d'un point de départ absolu, d'une responsabilité principielle. La problématique de l'écriture s'ouvre avec la mise en question de la valeur d'« *arkhè* ». », J. Derrida, la différence, in *Marges de la philosophie*, p.6. On devra aussi rapprocher cette violence de la « coupe injustifiable [de la lecture] dans le *continuum* supposé du sens », chez Nancy, L'excrit, in *Une pensée finie*, p.60.

métaphysique qui ferait dériver ou survenir, maîtriser ou commander la différence à partir d'un étant-présent (chose ou personne),¹ tandis qu'il s'agit justement de comprendre la différence qui porte ces distinctions et les rend im/possibles.² Ceci dit, il ne s'agit pas de revendiquer l'injustifiable. Aussi notre usage de ces termes est-il dans le prolongement de la « mise en question » déconstructive que Derrida délimite ainsi.³ Néanmoins, nous essayons de comprendre les délimitations des déconstructions comme autant de déterminations de ce qui se dérobe toujours encore comme « l'innomable (...) outre-clôture ».⁴ Ces déterminations sont sans doute métaphysiques en ce qu'elles nomment ce qui est innomable,⁵ mais en

1 J. Derrida, la différence, in *Marges de la philosophie*, p.15.

2 J. Derrida, la différence, in *Marges de la philosophie*, p.5. Voir aussi *De la grammatologie*, p.90, pour ce qui concerne la nécessité d'un parcours qui passe par le transcendantalisme mais qui va au-delà.

3 « Ce privilège [le privilège accordé au présent] est l'éther de la métaphysique, l'élément de notre pensée en tant qu'elle prise dans la langue de la métaphysique. On ne peut délimiter une telle clôture qu'en sollicitant aujourd'hui cette valeur de présence dont Heidegger a montré qu'elle est la détermination onto-théologique de l'être ; et à solliciter ainsi cette valeur de présence, par une *mise en question* (nous soulignons - PW) dont le statut doit être tout à fait singulier, nous interrogeons le privilège absolu de cette forme ou de cette époque de la présence en général (...) », J. Derrida, la différence, in *Marges de la philosophie*, pp.17, voir aussi p.22 ou cette mise en question est spécifiée comme ébranlement, au sens de mise en mouvement, *sollicitare*, et d'interrogation.

4 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.25.

5 « Pour nous, la différence reste un nom métaphysique et tous les noms qu'elle reçoit dans notre langue sont encore, en tant que noms, métaphysiques. (...) / Plus « vieille » que l'être lui-même, une telle différence n'a aucun nom dans notre langue. Mais nous « savons déjà » que, si elle est innommable, ce n'est pas par provision (...) C'est parce qu'il

même temps elles doivent bien délimiter quelque chose qui échappe à cette clôture ou à ces noms, pour qu'elles puissent délimiter ce qui ébranle les déterminations onto-théologiques. C'est pourquoi on essaye malgré tout de parler de détermination/indétermination à l'égard de ces délimitations. Pour pouvoir le faire sans confusion, ou pour limiter au moins l'équivoque, il faut alors déterminer d'abord la déterminabilité qui doit rendre possibles ces déterminations/indéterminations. La détermination de la détermination serait en effet un préalable à la possibilité de comprendre les délimitations que les déconstructions nous proposent. Derrida nous semble déterminer cette détermination de la détermination comme suit : « (...) la différance, n'est plus alors simplement un concept mais la possibilité de la conceptualité, du procès et du système conceptuels en général. »¹

§ 2 - Revenons maintenant à l'archi-trace et à son caractère disruptif ou aphoristique. Demandons-nous que peut vouloir dire Derrida mentionnant explicitement la co-implication du temps dans l'archi-synthèse de la trace, et disant d'autre part qu'il s'agit là néanmoins d'un nom à n'y a pas de nom pour cela, pas même celui d'essence ou d'être, pas même celui de « différance » qui n'est pas un nom, qui n'est pas une unité nominale pure et se disloque sans cesse dans une chaîne de substitutions différantes. / « Il n'y a pas de nom pour cela » : lire cette proposition en sa *platitude*. Cet innommable n'est pas un être ineffable dont aucun nom ne pourrait s'approcher : Dieu, par exemple. Cet innommable est le jeu qui fait qu'il y a des effets nominaux, des structures relativement unitaires ou atomiques qu'on appelle noms, des chaînes de substitutions de noms, et dans lesquelles, par exemple, l'effet nominal « différance » est lui-même *entraîné*, emporté, réinscrit, comme une fausse entrée ou une fausse sortie est encore partie du jeu, fonction du système. », J. Derrida, la différance, in *Marges de la philosophie*, p.28.

1 J. Derrida, la différance, in *Marges de la philosophie*, p.11.

raturer.¹ Demandons-nous comment il entend cette « origine de l'expérience de l'espace et du temps » quand il poursuit en l'attribuant à l'« écriture de la différence » ou au « tissu de la trace » ?² Pour le comprendre il faut se rendre compte de la transformation de la source du droit qu'opère cette déconstruction. Cette transformation est sans doute ce qui importe le plus de comprendre ici, et ce sans quoi rien n'aurait changé. Il s'agira d'une double transformation : d'une part une transformation de la notion de source ou d'origine, d'autre part d'une transformation de l'instance du droit ainsi déconstruit.

Dans le passage de *De la grammatologie* qui nous occupe Derrida dit qu'il faudrait pouvoir comprendre « la loi de la ressemblance » qui fait que « le texte ultra-transcendental ressemblera toujours à s'y méprendre au texte précritique. »³ A cet effet il faut d'abord prendre en compte « la nécessité d'un parcours » qui passe par la « référence de style husserlien à une expérience transcendente ».⁴ Quelle est cette nécessité ? Il s'agit d'éviter de tomber dans un « objectivisme naïf ». Contre cet objectivisme il faudrait faire valoir une transcendance. Pour éviter le naturalisme il faut neutraliser la totalité du monde en le réduisant à son phénomène. Cette réduction doit permettre de réduire les déterminations mondaines.⁵ Seul un

1 J. Derrida, *De la grammatologie*, pp.88, 97.

2 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.96.

3 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.90.

4 J. Derrida, *De la grammatologie*, pp.90, 91.

5 « C'est ici que la correction husserlienne est indispensable et transforme jusqu'aux prémisses du débat. Composante réelle (*reell* et non *real*) du vécu, la structure *hylè/morphè* n'est pas une réalité (Realität). Quant à l'objet intentionnel, par exemple le contenu de l'image, il n'appartient réellement (*reell*) ni au monde ni au vécu : composante non-réelle du vécu. L'image psychique dont parle Saussure ne doit pas être une

tel parcours pourrait rendre compréhensible que la trace produira toutes les différences, mais qu'elle *n'existe pas* pour autant (n'est pas une Realität au sens de Husserl).¹ Cette réduction phénoménologique est un moment tout à fait nécessaire dans la grammatologie. Ce pourquoi Derrida dit aussi « que la pensée de la trace ne peut pas plus rompre avec une phénoménologie transcendentale que s'y réduire. »²

Essayons maintenant de penser en quoi cette pensée va au-delà de cette critique transcendentale phénoménologique. C'est bien sûr tout le projet de déconstruction du logocentrisme qu'il faut prendre en compte.³ Pour ce qui nous regarde au plus près ici, il faut comprendre en quoi la pensée de la trace atteindrait en son fond l'expérience transcendentale, pour la déconstruire et la raturer ensuite. Derrida en donne un exemple, qui est en fait le paradigme majeur de la pensée transcendentale en tant qu'elle est le pénultième développement de la métaphysique. Il s'agit de « la valeur d'archie transcendentale » qui devrait faire éprouver sa nécessité avant de se laisser raturer.⁴ Cette archie, le « principe des principes » qui ouvre à la phénoménologie transcendentale, est, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, totalement ordonnée à la présence, à

réalité interne copiant une réalité externe. »J. Derrida, *De la grammatologie*, p.94.

1 « Il ne s'agit donc pas ici d'une différence constituée mais, avant toute détermination de contenu, du mouvement *pur* qui produit la différence. (...) Bien qu'elle *n'existe pas*, bien qu'elle ne soit jamais un *étant-présent* hors de toute plénitude, sa possibilité est antérieure en droit à tout ce qu'on appelle signe », J. Derrida, *De la grammatologie*, p.92.

2 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.91.

3 J. Derrida, *De la grammatologie*, pp.11-14.

4 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.90.

« l'évidence donatrice originaire ».¹ Tout l'effort de la déconstruction consiste alors à éprouver la nécessité de cette archie avant de la raturer.

On vient de voir en quoi la grammatologie a besoin de la réduction transcendente, comme d'autre part, les analyses de *La voix et le phénomène* ont montré en quoi cette réduction devait raturer son propre principe.² Alors si le concept d'archi-trace vient « faire droit »³ à cette nécessité et à cette rature, il s'agira d'un tout autre « droit »⁴ que celui que décrit le principe des principes. Lorsque Derrida dit que « nous devons (...) *situer*, comme un simple *moment du discours*, la réduction phénoménologique et la référence de style husserlien à une expérience transcendente », il ne s'agit plus d'une réduction qui tient son droit du principe des principes, mais bien de l'archi-trace ou de l'archi-écriture qui « situe » cette expérience et cette réduction « comme un simple moment du discours ».⁵ C'est un moment proprement déconstructif. En analysant

1 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, p.3.

2 « (...) la phénoménologie nous paraît tourmentée sinon contestée de l'intérieur par ses propres descriptions du mouvement de la temporalisation et de la constitution de l'intersubjectivité. Au plus profond de ce qui lie ensemble ces deux moments décisifs de la description, une non-présence irréductible se voit reconnaître une valeur constituante, et avec elle une non-vie ou une non-présence ou non-appartenance à soi du présent vivant, une indéradicable non-originarité. », J. Derrida, *La voix et le phénomène*, p.5.

3 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.90.

4 Il ne s'agit donc plus du droit que donne la présence dans l'intuition originaire. Voir E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie... I*, §24 : « toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance »

5 J. Derrida, *De la grammatologie*, pp.90-91.

ou reconstruisant le fonctionnement exact de ce principe, Derrida aura démontré la nécessité, d'abolir son autorité et de déconstruire la conceptualité qui y répond.¹ Ce qui veut dire que la « source de droit » du discours aura changé, d'une évidence donatrice originaire en archi-trace, qui deviendra « ainsi l'origine de l'origine ».²

§ 3 - Quelle est la différence ? Prenons l'exemple même de la trace. Dans le parcours de cette déconstruction la source de droit semble avoir changé. De l'évidence donatrice originaire qu'elle était, elle semble s'être déplacée et transformée vers ce que Derrida n'appelle pas seulement la trace, mais l'archi-trace. Dorénavant l'archi-trace sera l'instance qui devra faire droit. Rétrospectivement, elle reprend donc le droit à la réduction transcendentale, parce que non seulement elle légitimerait la rature, mais aussi la nécessité du parcours qui passe par la réduction transcendentale. En effet, tandis que Derrida écrit d'abord que : « (...) la valeur d'archie transcendentale doit faire éprouver sa nécessité avant de se laisser raturer », laissant entendre par là qu'il aura bien fallu passer par la conception transcendentale du principe des principes, il enchaîne aussitôt en disant que dorénavant on doit le comprendre, non pas à partir de ce principe, mais à partir de ceci : « Le concept d'archi-trace doit faire droit et à cette nécessité et à cette rature. »³ On pourrait multiplier les exemples

1 « Polémique pour la possibilité du sens et du monde, elle a son lieu dans cette *différence* [transcendentale] dont nous avons vu qu'elle ne peut habiter le monde, mais seulement le langage, en son inquiétude transcendentale. En vérité, loin de l'habiter seulement, elle en est aussi l'origine et la demeure. Le langage garde la différence qui garde le langage. », J. Derrida, *La voix et le phénomène*, p.13.

2 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.90.

3 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.90. Ainsi l'on verra aussi que l'archi-trace est la condition des grandes distinctions métaphysiques, mais

qui évoquent cette antériorité judicative de l'archi-trace, de la différence, de l'archi-écriture... Nous citerons simplement le passage suivant à cause de sa radicalité - il s'agit de la trace comme condition de l'apparaître des différences :

« Or ici l'apparaître et le fonctionnement de la différence supposent une synthèse originaire qu'aucune simplicité absolue ne précède. Telle serait donc la trace originaire. Sans une rétention dans l'unité minimale de l'expérience temporelle, sans une trace retenant l'autre comme autre dans le même, aucune différence ne ferait son œuvre et aucun sens n'apparaîtrait. Il ne s'agit donc pas ici d'une différence constituée mais, avant toute détermination de contenu, du mouvement *pur* qui produit la différence. *La trace (pure) est la différence.* Elle ne dépend d'aucune plénitude sensible, audible ou visible, phonique ou graphique. Elle en est au contraire la condition. Bien qu'elle *n'existe pas*, bien qu'elle ne soit jamais un *étant-présent* hors de toute plénitude, sa possibilité est *antérieure en droit* (*ns.s. - PW*) à tout ce qu'on appelle signe (signifié/signifiant, contenu/expression, etc.), concept ou opération, motrice ou sensible. Cette différence n'est donc pas plus sensible qu'intelligible et elle permet l'articulation des signes entre eux à l'intérieur d'un même ordre abstrait - d'un texte phonique ou graphique par exemple - ou entre deux ordres d'expression. Elle permet l'articulation de la parole et de l'écriture - au sens courant - comme elle fonde l'opposition métaphysique entre le sensible et l'intelligible, puis entre signifiant et signifié, expression et contenu, etc. »¹

que « aucun concept métaphysique ne peut la décrire », *o.c.*, pp.92, 95.

1 J. Derrida, *De la grammatologie*, pp.91-92.

Ce passage ne confirme pas seulement l'instance de l'archi-trace, mais il montre aussi l'intrication serrée de la trace et de la différance. Bien que la trace soit la différance, l'inverse n'est pas indifféremment vrai.¹ Mais revenons à notre question : il s'agit de comprendre maintenant comment cette 'source' de droit qu'est l'archi-trace s'inscrit en faux contre la valeur d'archie.²

Qu'est-ce qu'une trace ? Une trace se définit traditionnellement comme une « disparition de l'origine ». ³ Mais pour bien comprendre de quoi il s'agit ici il faut « arracher le concept de trace au schéma classique qui la ferait dériver d'une présence ou d'une non-trace originaire et qui en ferait une marque empirique ». ⁴ C'est la nécessité de la rature, c'est-à-dire du

1 C'est ici qu'il faut prendre en compte le contexte dans lequel de tels rapprochements se font. Voir, J. Derrida, la différance, in *Marges de la philosophie*, p.13.

2 Cf. J. Derrida, la différance, in *Marges de la philosophie*, pp.6-7, où il écrit à propos de la différance : « (...) je ne saurai par où *commencer* à tracer le faisceau ou le graphique de la différance. Car ce qui s'y met précisément en question, c'est la requête d'un commencement de droit, d'un point de départ absolu, d'une responsabilité principielle. La problématique de l'écriture s'ouvre avec la mise en question de la valeur d'*arkhè*. Ce que je proposerai ici ne se développera donc pas simplement comme un discours philosophique, opérant depuis un principe, des postulats, des axiomes ou des définitions et se déplaçant suivant la linéarité discursive d'un ordre des raisons. Tout dans le tracé de la différance est stratégique et aventureux. »

3 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.90.

4 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.90.

parcours – la réduction de la mondéité de la trace. Demandons-nous maintenant quel est le droit, quelle est l'autorité de la trace, ou qu'est-ce qui autorise l'archi-trace, qu'est-ce qui lui donne un droit de regard sur tout ce qui apparaîtra ? Si notre question en direction du droit qui se laisse valoir ici était une question bien formée elle pourrait décider du sens de toute cette déconstruction. Or il semble qu'il faille suspecter telle référence à l'autorité d'un droit de regard d'un tribunal ultra-transcendental. Non seulement parce que Derrida dira de la différance – qui est étroitement associée au « réseau » de l'archi-trace – qu'elle « ne commande rien, ne règne sur rien et n'exerce nulle part aucune autorité. »,¹ mais surtout parce que la formulation de cette question suppose le droit transcendantal qui est précisément en question ici. C'est pourquoi Derrida dit que ce qui se nomme ici « l'origine absolue du sens en général »,² est en fait un concept qui « détruit son nom et que, si tout commence par la trace, il n'y a surtout pas de trace originaire. »³ Ce qui veut dire que l'origine « n'a jamais été constituée qu'en retour par une non-origine », et que contrairement à la conception traditionnelle de la trace l'origine n'a « même pas disparu », mais que la trace est au contraire « l'origine de l'origine ». ⁴

La trace est donc une empreinte *de ce qui n'a jamais été présent*, et n'a pu l'être, puisqu'elle est d'abord l'empreinte de « la différence entre le sensible apparaissant et son apparaître vécu ». ⁵ Ce qui installe la présence du vécu dans une « passivité », une secondarité ou une hétéronomie, qui ruine toute originarité ainsi que toute autonomie. ⁶ Sans la différence entre

1 J. Derrida, la différance, in *Marges de la philosophie*, p.22.

2 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.95.

3 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.90.

4 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.90.

5 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.96.

6 C'est le résultat de l'analyse de *La voix et le phénomène* que l'on

l'apparaissant et son apparaître « la synthèse temporalisatrice, permettant aux différences d'apparaître dans une chaîne de significations, ne saurait faire son œuvre. »¹ Ce qui veut dire que si tout commence bien par la trace, si « la trace est la différence qui ouvre l'apparaître et la signification », il n'y a surtout pas de source de la trace, ni de la différence, donc « pas d'origine absolue du sens en général ». ² Il n'y aurait donc plus de droit qui prendrait son autorité dans une plénitude originaire. Le contraire serait le cas. Le droit de l'archi-trace se ferait valoir différemment, c'est-à-dire qu'il s'inscrirait à même cette archi-écriture, mais il resterait néanmoins antérieur à toute trace mondaine,³ à toute « différence constituée ». ⁴ Cela n'est bien sûr pas sans conséquences pour ces déterminations mondaines mêmes, et en premier lieu pour le 'droit'

doit prendre en compte ici. Cf. aussi ce que dit Derrida à propos de la trace de ce qui excède la vérité de l'être : « Trace (de ce) qui ne peut jamais se présenter, trace qui elle-même ne peut jamais se présenter : apparaître et se manifester comme telle dans son phénomène. Trace au-delà de ce qui lie en profondeur l'ontologie fondamentale et la phénoménologie. Toujours différante, la trace n'est jamais comme telle en présentation de soi. Elle s'efface en se présentant, s'assourdit en résonnant, comme le *a* s'écrivant, inscrivant sa pyramide dans la différence. », J. Derrida, *la différence*, in *Marges de la philosophie*, pp.23-24.

1 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.97.

2 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.95.

3 « La différence inouïe entre l'apparaissant et l'apparaître (entre le « monde » et le « vécu ») est la condition de toutes les autres différences, de toutes les autres traces, et elle est déjà une trace. Aussi ce dernier concept est-il absolument et en droit « antérieur » à toute problématique *physiologique* sur la nature de l'engramme, ou *métaphysique* sur le sens de la présence absolue dont la trace se donne ainsi à déchiffrer. », J. Derrida, *De la grammatologie*, p.95.

4 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.92.

dont il s'agit ici, qui pourra paraître à bien des égards oblique.¹ Et si les déterminations de l'expérience (mondaine ou non-mondaine) ne pourront bien sûr apparaître « sans une rétention dans l'unité minimale de l'expérience temporelle », il reste qu'en droit cette expérience (empreinte) ne sera plus référée à l'intuition successive de ce qui se donnerait originellement, mais à ce qui s'y trace. Or cela implique une autre temporalité, une autre temporalisation du vécu que celle que nous donne à comprendre le concept métaphysique ou phénoménologique de temps. Et si pour des raisons essentielles la successivité ne peut toutefois être exclue de cette expérience, elle sera néanmoins réduite à un statut d'effet de trace, une trace de traces, et comme on le verra encore une trace de l'effacement de la trace.

1 Ainsi par exemple à propos de la notion de contexte. Lorsque la signifiante du langage n'est plus fondée, c'est-à-dire limitée ou guidée, dans la présence à soi de la conscience, le contexte se trouve libéré. Contre Austin Derrida montre que les notions de citationnalité et d'itérabilité, impliquent une reconsidération du rôle de « l'intention consciente ». Celle-ci ayant perdu son autorité traditionnelle, elle se trouve réévaluée comme un effet de conscience dans l'espace général des possibilités du langage. « La première conséquence en sera la suivante : étant donné cette structure d'itération, l'intention qui anime l'énonciation ne sera jamais de part en part présente à elle-même et à son contenu. L'itération qui la structure a priori y introduit une déhiscence et une brisure essentielles. Le « non-sérieux », l'*oratio obliqua* ne pourront plus être exclus, comme le souhaitait Austin, du langage « ordinaire ». Et si l'on prétend que ce langage ordinaire, ou la circonstance ordinaire du langage, exclut la citationnalité ou l'itérabilité générale, cela ne signifie-t-il pas que l'« ordinaire » en question, la chose et la notion, abritent un leurre, qui est le leurre téléologique de la conscience dont il resterait à analyser les motivations, la nécessité indestructible et les effets systématiques ? », J. Derrida, signature événement contexte, in *Marges de la philosophie*, p.387.

Il est important de comprendre qu'il y a un effacement de la trace qui appartient à sa structure même, dès lors que la trace est comprise comme trace de trace, dans une structure de renvoi généralisé. En effet, l'archi-trace ne se pense pas en fonction de l'opposition présence/absence, puisqu'elle ne renvoie plus à une origine disparue. A partir de là le renvoi de la trace n'est qu'un simulacre de présence/absence, dans une structure de renvoi généralisé dont elle est l'origine non-originale. Derrida s'en explique à propos de ce que dit Heidegger de la trace matinale de la différence ontologique « qui s'efface dès lors que la présence apparaît comme un étant-présent », dans La parole d'Anaximandre : « La trace n'étant pas une présence mais le simulacre d'une présence qui se disloque, se déplace, se renvoie, n'a proprement pas lieu, l'effacement appartient à sa structure. Non seulement l'effacement qui doit toujours pouvoir la surprendre, faute de quoi elle ne serait pas trace mais indestructible et monumentale substance, mais l'effacement qui la constitue d'entrée de jeu en trace, qui l'installe en changement de lieu et la fait disparaître dans son apparition, sortir de soi en sa position. L'effacement de la trace précoce (*die frühe Spur*) de la différence est donc « le même » que son tracé dans le texte métaphysique. Celui-ci doit avoir gardé la marque de ce qu'il a perdu ou réservé, mis de côté. Le paradoxe d'une telle structure, c'est, dans le langage de la métaphysique, cette inversion du concept métaphysique qui produit l'effet suivant : le présent devient le signe du signe, la trace de la trace. Il n'est plus ce à quoi en dernière instance renvoie tout renvoi. Il devient une fonction dans une structure de renvoi généralisé. Il est trace et trace de l'effacement de la trace. »¹

1 J. Derrida, la différence, in *Marges de la philosophie*, p.25.

6 - *Différance*

§ 1 - Il est important de comprendre que lorsque Derrida s'engage alors à parler conjointement de la nécessité de la trace, de l'empreinte et d'« une rétention dans l'unité minimale de l'expérience temporelle », il ne s'agit pas du modèle successif du concept aristotélicien du temps, mais d'une temporalité qui devrait pouvoir être pensée à partir d'une déterminabilité qui nous rend 'capables' ou 'disponibles'¹ de penser un jeu de la trace qui se tient au-delà de la déterminabilité métaphysique du temps (c'est-à-dire au-delà d'une déterminabilité pensée à partir du maintenant et du mouvement). C'est cela que Derrida prépare, calcule, ou devrait-on dire fomenté, en ces passages où tout est préparé à se briser.

« Ces précautions étant prises, on doit reconnaître que c'est dans la zone spécifique de cette empreinte et de cette trace, dans la temporalisation d'un *vécu* qui n'est ni *dans* le monde ni dans un « autre monde », qui n'est pas plus sonore que lumineux, pas plus *dans* le temps que *dans* l'espace, que les différences apparaissent entre les éléments ou plutôt les produisent, les font surgir comme tels et constituent des *textes*, des chaînes et des systèmes de traces. Ces chaînes et ces systèmes ne peuvent se dessiner que dans le tissu de cette trace ou empreinte. La différence inouïe entre l'apparaissant et l'apparaître (entre le « monde » et le « vécu ») est la condition de

1 On devrait sans doute dire : faute de ne pas pouvoir les nommer mieux, l'usage reçu de ces deux mots étant incongru parce que métaphysique.

toutes les autres différences, de toutes les autres traces, et *elle est déjà une trace.* »¹

En effet dans cette expérience il n'y a plus aucune origine hors texte, il n'y a que des traces de traces. En conséquence de quoi quelque chose se trouve brisé. L'autorité rassurante d'un ordre des raisons, celle qui prend l'assurance de son commandement dans le fondement d'une déterminabilité scientifique, métaphysique, phénoménologique. Elle a été minée ici, définitivement sinon décisivement. Mais Derrida ne s'en tiendra pas à ce vocabulaire qui crédite trop un mode de pensée qui croit pouvoir déconstruire une conceptualité à partir d'un commencement nouveau, un point de départ absolu ou une responsabilité principielle.² La brisure qu'il lit ici rompt avec la continuité de la déterminabilité métaphysique en indiquant qu'elle exige une articulation dont celle-ci ne peut rendre compte. Inversement la brisure emporte la pensée dans une articulation différentielle qui assure la continuité à partir d'une discontinuité inénarrable, insuturable et imprésentable parce qu'inexistante.³

Cette articulation ne peut pas vraiment être exposée puisqu'elle n'est rien d'étant. Tout au plus peut-on dire qu'elle est exposée à disparaître.⁴

1 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.95.

2 J. Derrida, *la différence*, in *Marges de la philosophie*, p.6.

3 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.92, voir aussi : *la différence*, in *Marges de la philosophie*, p.6.

4 Et cette possibilité ne sera pas indifférente par rapport à l'exposition telle que Nancy la conçoit. Ainsi Derrida dit-il à propos de la différence : « Il va de soi que celle-ci ne saurait être exposée. (...) En toute exposition elle serait exposée à disparaître comme disparition. Elle risquerait d'apparaître : de disparaître. », J. Derrida, *la différence*, in *Marges de la*

Elle n'a ni essence, ni existence. Elle ne se laisse pas réapproprier ontologiquement mais elle ouvre l'espace de l'ontologie, elle « produit son système et son histoire » qu'elle comprend, inscrit et excède.¹ Il s'agit d'un ordre qui porte les rapports qui s'étirent entre les différences familières de notre expérience. Ainsi produit-elle la différence entre le sensible et l'intelligible, mais elle ne relève ni de l'un ni de l'autre. Et c'est en ce sens que Derrida dira que : « L'image graphique n'est pas vue ; et l'image acoustique n'est pas entendue. La différence entre les unités pleines de la voix reste inouïe. Invisible aussi la différence dans le corps de l'inscription. »² Ce qu'il importe alors au moins de savoir c'est de comprendre comment cette articulation nous ouvre à l'espace et au temps, et en quoi elle y ouvre autrement que ne le fait la métaphysique.

Alors si on peut dire que la trace 'est' l' « origine de l'expérience de l'espace et du temps » et « l'origine absolue du sens en général », cela revient aussi à dire « qu'il n'y a pas d'origine absolue du sens en général ».³ A partir de là toutes les déterminations grammatologiques informeront cette « expérience » de l'espace-temps, et en particulier les plus 'fondamentales' ou les plus déterminantes : la différence et l'arbitraire.⁴ Elles impliquent l'articulation d'un passé absolu dans cette expérience, qui sera aussi une pensée de la mort,⁵ et qui aura autorisé l'utilisation du mot de trace que Derrida rapproche du sens qu'attache Levinas à ce mot.⁶ D'autre part cette

philosophie, p.6.

1 J. Derrida, *la différence*, in *Marges de la philosophie*, p.6.

2 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.95.

3 J. Derrida, *De la grammatologie*, pp.96, 95.

4 J. Derrida, *De la grammatologie*, pp.65-75.

5 Opposée en cela à l'absolu du Présent Vivant de Husserl. Voir J. Derrida, *De la grammatologie*, p.91.

6 « (...) rapport à l'illégitimité comme à l'altérité d'un passé qui n'a jamais

pensée de la différence implique aussi un avenir absolu, en ce que cet enchaînement différentiel diffère tout autant de ce qui précède que de ce qui suit. Ce qui, nous dit Derrida, ne revient pas seulement à compliquer une détermination du temps (qui par ailleurs pourrait rester inchangée « en lui conservant son homogénéité et sa successivité fondamentales »), mais plutôt à en raturer le concept.

« Cette impossibilité de ranimer absolument l'évidence d'une présence originaire nous renvoie donc à un passé absolu. C'est ce qui nous a autorisé à appeler *trace* ce qui ne se laisse pas résumer dans la simplicité d'un présent. On aurait pu (...) nous objecter que, dans la synthèse indécomposable de la temporalisation, la protention est aussi indispensable que la rétention. Et leurs deux dimensions ne s'ajoutent pas mais s'impliquent l'une l'autre d'une étrange façon. Ce qui s'anticipe dans la protention ne disjoint pas moins le présent de son identité à soi que ne le fait ce qui se retient dans la trace. Certes. Mais à privilégier l'anticipation, on risque alors d'effacer l'irréductibilité du toujours-déjà-là et la passivité fondamentale qu'on appelle le temps. D'autre part, si la trace renvoie à un passé absolu, c'est qu'elle nous oblige à penser un passé qu'on ne peut plus comprendre dans la forme de la présence modifiée, comme un présent-passé. Or comme passé a toujours signifié présent-passé, le passé absolu qui se retient dans la trace ne mérite plus rigoureusement le nom de « passé ». Autre nom à raturer, d'autant plus que l'étrange mouvement de la trace annonce autant qu'il rappelle : la différence diffère. Avec la même précaution et sous la même rature, on peut dire que sa passivité est aussi son rapport à l' « avenir ». Les concepts de *présent*, de *passé* et d'*avenir*, tout ce qui dans les concepts de temps et

été et ne peut jamais être vécu dans la forme, originaire ou modifiée, de la présence », J. Derrida, *De la grammatologie*, p.103.

d'histoire en suppose l'évidence classique - le concept métaphysique de temps en général - ne peut décrire adéquatement la structure de la trace. »¹

Si les concepts de présent, de passé et d'avenir, et avec eux les concepts de temps et d'histoire ne peuvent décrire adéquatement la structure de la trace, c'est essentiellement parce que le modèle de la successivité des maintenant l'interdit. Ce sont les apories du temps tels que Aristote les énumère dans la *Physique*, qui l'interdisent.² Une phénoménologie de la conscience ou de la présence ne pourrait en rendre compte, mais une pensée de la différence doit pouvoir le faire. A ce propos Derrida invoque le plus souvent l'exemple de « l'effet à retardement (nachträglich) dont parle Freud »,³ pour exemplifier une temporalité qui rompt avec le modèle du temps successif. Le « modèle de la successivité interdirait qu'un *maintenant X* prenne la place du *maintenant A*, par exemple, et que, par un effet de retardement inadmissible pour la conscience, une expérience soit déterminée, dans son présent même, par un présent qui ne l'aurait pas précédée immédiatement mais lui serait très largement « antérieur ». »⁴ Il semble donc que pour pouvoir penser la structure de la trace il faudra raturer ce modèle de la déterminabilité du temps.

§ 2 - La rature du concept de temps est un passage à la limite de la pensée.⁵ Elle marque un passage qui, pour pouvoir s'entamer, ne se

1 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.97.

2 Aristote, *Physique IV*, 10, 218a.

3 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.98.

4 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.98.

5 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.97. Le sens de cette opération de rature et de ces limites est en quelque sorte exemplifié à propos de la rature (*kreuzweise Durchstreichung*) du mot « être » par Heidegger dans

laissera plus penser dans l'horizon de déterminabilité de l'expérience du temps qu'elle déconstruit. Avec la déconstruction de la présence comme auto-affectation (donc telle que la phénoménologie husserlienne nous la laisse), c'est la présence comme horizon de déterminabilité qui est déconstruite. Ce passage n'est pas un passage en deçà ou au-delà d'un horizon déterminable, car si c'était le cas il s'agirait d'un passage qui ne rompt pas avec l'instance¹ de la présence qui était censée constituer la déterminabilité de l'horizon de l'espace-temps. Or, on a vu que l'horizon de

Zur Seinsfrage. Derrida y prépare déjà la possibilité du passage dont nous essayons de parler ici. « Cette croix n'est pourtant pas un « signe simplement négatif » (p.31). Cette rature est la dernière écriture d'une époque. Sous ses traits s'efface en restant lisible la présence d'un signifié transcendantal. S'efface en restant lisible, se détruit en se donnant à voir l'idée même de signe. En tant qu'elle dé-limite l'onto-théologie, la métaphysique de la présence et le logocentrisme, cette dernière écriture est aussi la première écriture. / En venir à reconnaître, non pas en-deçà mais à l'horizon des chemins heideggeriens, et encore en eux, que le sens de l'être n'est pas un signifié transcendantal ou trans-épochal (fût-il même toujours dissimulé dans l'époque) mais déjà, en un sens proprement *inouï*, une trace signifiante déterminée, c'est affirmer que dans le concept décisif de différence ontico-ontologique, *tout n'est pas à penser d'un seul trait* : étant et être, ontique et ontologique, « ontico-ontologique » seraient, en un style original, *dérivés* au regard de la différence ; et par rapport à ce que nous appellerons plus loin la *différance*, (...) La différence-ontico-ontologique et son fondement (Grund) dans la « transcendance du Dasein » (*Vom Wesen des Grundes*, p.16) ne seraient pas absolument originaires. La différence tout court serait plus « originaire », mais on ne pourrait plus l'appeler origine ni « fondement », ces notions appartenant essentiellement) l'histoire de l'onto-théologie, c'est-à-dire au système fonctionnant comme effacement de la différence. », J. Derrida, *De la grammatologie*, p.38.

1 « Une telle perception ou intuition de soi par soi dans la présence

la déterminabilité qu'est la présence s'auto-déconstruit au fur et à mesure qu'on essaye de le préciser (ou de le reconstruire). Cette rature ne sera donc pas tellement une rupture *dans* les dimensions de l'espace-temps, qu'une *rupture* avec l'indétermination de l'instance de la présence, qui est l'horizon de déterminabilité dans lequel ces dimensions se donnent comme assurées, c'est-à-dire comme déterminées.¹ Cette rupture est la différance qui précède la présence en ce qu'elle la rend seulement possible. Or cette différance est une discontinuité absolue qu'aucune même, aucune

serait non seulement l'*instance* (nous soulignons.- PW) dans laquelle la « signification » en général ne saurait avoir lieu, elle assurerait également la possibilité d'une perception ou d'une intuition originaire en général, c'est-à-dire la *non-signification* comme « principe des principes ». Et plus tard, chaque fois que Husserl voudra marquer le sens de l'intuition originaire, il rappellera qu'elle est l'expérience de l'absence et de l'inutilité du signe. », J. Derrida, *La voix et le phénomène*, p.67. C'est cette notion d'instance qui va nous guider dans ce qui suit. Elle communique essentiellement avec le *droit* ou le *privilège* accordés à la détermination de la présence. Voir aussi, *o.c.*, pp.111-113

1 Une rupture avec l'effacement ou l'indétermination entre le droit et le fait dont vit « la phénoménologie comme métaphysique » : « *Dans sa valeur idéale, tout le système des « distinctions essentielles » est donc une structure purement téléologique.* Du même coup, la possibilité de distinguer entre signe et non-signe, signe linguistique et signe non-linguistique, expression et indication, idéalité et non-idéalité, sujet et objet, grammaticalité et non-grammaticalité, grammaticalité pure et grammaticalité empirique, grammaticalité pure générale et grammaticalité pure logique, intention et intuition, etc., cette pure possibilité est différée à l'infini. Dès lors, ces « distinctions essentielles » sont prises dans l'aporie suivante : *en fait, realiter*, elles ne sont jamais respectées, Husserl le reconnaît. *En droit et idealiter*, elles s'effacent puisqu'elles ne vivent, comme distinctions, que de la différence entre le droit et le fait, l'idéalité et la réalité. Leur possibilité est leur impossibilité. », J. Derrida, *La voix et le*

continuité ne précède. Elle ne sera donc pas un horizon de déterminabilité comme l'aura été la présence puisqu'elle n'aura de détermination que la discontinuité absolue de la différence, c'est-à-dire à terme son propre remplacement.¹

L'instance de la présence ne se trouve déconstruite qu'en reconstruisant ou en restituant la différence qui s'insinue toujours déjà dans l'auto-affection de la présence. Il faut donc dire que chaque détermination mondaine peut être une trace de la nécessité de cette déconstruction. Après la rature de l'horizon de la présence, chaque détermination mondaine de la présence tracerait donc quelque chose de la différence qui détermine en amont une discontinuité absolue. Ce qui veut dire aussi que potentiellement cette différence rompt à chaque instant avec tout ce qu'on a pu déterminer à l'intérieur de l'horizon de la présence. En somme cette rature de la présence à soi permet à la pensée, à l'occasion de n'importe quelle détermination, de se rendre à la nécessité de déconstruire la résurrection inhérente à son horizon. Reste à savoir quand cette nécessité s'impose. La réponse est sans doute : partout où la subjectivité absolue de la présence, qui reste l'indétermination constitutive de la déterminabilité l'horizon de la présence, s'impose. Or, elle s'impose partout, c'est-à-dire à propos de toute la conceptualité de la pensée de la présence et cet horizon est aussi un réquisit de ce parcours ultra-transcendental.² Par conséquent il s'agit de repenser toute la conceptualité philosophique en rapport à son hétéro-affection à partir du motif de la différence.

phénomène, p.113.

1 J. Derrida, *la différence*, in *Marges de la philosophie*, p.7.

2 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.90.

Il ne s'agit donc pas tant de rompre les déterminations mondaines de l'espace-temps, que de rompre leur conditionnement transcendantal. Avec ce danger, que la différence entre le texte ultra-transcendantal et le texte précritique peut toujours se perdre. Il s'agira donc d'une rupture ou d'un passage qui *peut* d'autant mieux demeurer dans l'horizon de l'espace-temps successif, que cette rupture ne se laisse penser qu'à partir de la mondéité, c'est-à-dire à partir de l'expérience spatio-temporelle (successive ou autre). Mais à l'intérieur de cette expérience les rapports auront changé. Dorénavant la métaphore du temps sera plus 'originnaire' que le temps 'lui-même'. C'est que la trace répond d'une autre instance et contient d'autres possibilités que celle de la pensée de la présence.

§ 3 - On vient de voir qu'après la rature de l'horizon de la présence, chaque détermination mondaine tracerait quelque chose de la différence qui détermine en amont une discontinuité absolue. Alors si on dit que potentiellement cette différence rompt à chaque instant avec tout ce qu'on a pu déterminer à l'intérieur de l'horizon de la présence, cela ne veut pas dire que la différence est une rupture dans l'horizon de l'espace-temps, mais bien plutôt qu'elle est la nécessité de déconstruire la résurrection inhérente à l'horizon de déterminabilité de la présence, c'est-à-dire de l'espace-temps successif. Essayons maintenant de préciser quelque peu l'articulation des traces déterminées. Si l'on peut dire légitimement que les traces sont tout autant trace qu'effacement de la trace, c'est qu'elles n'ont pas d'origine, mais au contraire sont elles-mêmes origine de l'origine, archi-traces. Cela veut dire qu'en tant qu'elles sont des traces déterminées elles sont des origines non originnaires déterminées. Si on demande maintenant de quoi elles sont l'origine on peut légitimement répondre : de l'expérience, de tout ce qui apparaît ou du sens en général. Mais il faut ajouter aussitôt deux choses : 1) que les archi-traces ne renvoient qu'à d'autres traces, donc qu'elles ne renvoient jamais à une non-trace, 2) qu'en tant qu'elles

sont des origines non originaires de l'expérience elles ne sont aucunement mondaines. C'est le lieu de la « ressemblance » dont Derrida disait qu'elle pouvait nous induire en erreur et donner le texte pré-critique pour le texte ultra-transcendental. Il faut donc garder quelque chose du passage par l'expérience transcendente et ses réductions. La question serait alors sans doute quoi ? Il faudrait alors méditer la loi de cette ressemblance, comme le disait encore Derrida.

Demandons-nous à cet effet : qu'est-ce qui les différencie ? En un sens, rien. Néanmoins, on ne pourrait considérer les archi-traces comme des déterminations mondaines parce qu'alors il faudrait y chercher l'origine de l'expérience, ce qui nous ramènerait à tous les problèmes de la réduction phénoménologique. Il faut au contraire considérer ce travail de réduction comme acquis¹ et dire inversement qu'on peut considérer les déterminations mondaines comme des archi-traces. Non pas des traces du monde ni de quelque sphère non mondaine, mais des traces sans origine, des archi-traces, des traces de traces. Des traces de différences de traces donc, qui se constituent en rapport à d'autres traces, mais non pas en ce sens qu'elles seraient l'effet l'une de l'autre. Comme il n'y a pas de trace première, originaire, qui précède toutes les autres, il n'y a aucune détermination d'une trace à une autre, mais seulement différence, rupture, espacement. Inversement, puisqu'il n'y a pas de trace première, la trace est toujours déjà seconde, mais cela ne veut pas dire que la trace résulterait d'une autre trace. Car dans une telle régression il devrait nécessairement y avoir quelque part un premier moment, sinon le second ne pourrait se constituer comme résultat. Ici au contraire c'est la secondarité qui est originaire. Ce qui veut dire que la trace n'est pas le résultat d'une disparition de l'originaire dont elle serait la trace, mais l'origine est

1 C'est-à-dire « comme un moment du discours » avec tout le déplacement de l'instance du droit vers la trame différentielle d'une certaine mondéité et des transformations de la détermination des termes que ce déplacement implique.

constituée en retour par la trace même, qui devient ainsi origine de l'origine et par là origine d'elle-même par autre interposé. Ainsi la trace sera *l'effet* de ce qu'elle détermine comme son origine. Elle en sera néanmoins aussi *l'origine* en ce que c'est elle qui tient ensemble dans le même la trace qu'elle est et « l'autre comme autre » qui lui vient, c'est-à-dire la différence, et spécialement la différence entre l'origine qu'elle constitue et la trace qu'elle est elle-même. En tant que telle elle constitue la déterminabilité de l'expérience comme telle, Derrida dit, « la possibilité de la conceptualité, du procès et du système conceptuels en général. »¹

Bien sûr, tout ceci serait l'idéalisme le plus subjectif ou le plus absolu, si la détermination de la trace était la détermination d'un sujet, mais cela n'est pas le cas. La détermination de la trace n'est pas subjective. Sa constitution doit au contraire être pensée à partir de son absence originale d'un sujet comme d'un objet ou d'un référent. Comme on a vu dans l'analyse de *La voix et le phénomène*, la constitution du sujet est elle-même un effet de son absence originale. Et quand Derrida écrit que « (...) l'espace² comme écriture est le devenir-absent et le devenir-inconscient du sujet », il dit que l'écriture n'est pas une détermination du sujet.³ De la même façon on pourrait dire sans contradiction, de la trace, que son devenir « est la constitution même de la subjectivité ».⁴ Ce qui pourtant ne voudra pas dire que la trace serait l'effet d'une détermination de la subjectivité, mais inversement que le sujet se « constitue en retour » à

1 J. Derrida, *la différence*, in *Marges de la philosophie*, p.11.

2 « (...) le devenir-espace du temps et le devenir-temps de l'espace (...) », J. Derrida, *De la grammatologie*, p.99.

3 A cet effet il cite encore Saussure qui « dit de la langue qu'elle « n'est pas une fonction du sujet parlant » (p.30). », J. Derrida, *De la grammatologie*, p.100.

4 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.100.

partir d'une absence de sujet.¹ De même enfin quand Derrida dit que : « Tout graphème est d'essence testamentaire », ² il n'entend pas que l'écriture soit la trace d'un sujet, mais inversement que l'écriture crée ou constitue la possibilité du désir d'être présent comme subjectivité.³ La trace est donc si peu la détermination d'un sujet qu'inversement il faut dire que le sujet est une détermination de la trace. Car ce n'est pas le sujet qui « retient »⁴ l'autre dans le même, c'est l'archi-trace. Et l'archi-trace n'est pas un sujet, ni une substance par ailleurs.

Si l'archi-trace renvoie 'aussi' au sujet qu'elle constitue en retour, ce renvoi ne constitue pourtant aucun des deux en archi-trace, car un sujet ne peut qu'effacer une 'trace originaire' et la comprendre comme l'accident d'une substance, p.e. l'effet d'une origine disparue.⁵ La détermination de la trace dont il s'agit ici au contraire n'est ni subjective ni substantielle. Ce qui constitue au contraire la trace en archi-trace, c'est « la différence inouïe entre l'apparaissant et l'apparaître (...) [qui] est la condition de toutes les

1 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.100.

2 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.100.

3 « Par le mouvement de sa dérive, l'émancipation du signe constitue en retour le désir de la présence. Ce devenir - ou cette dérive - ne survient pas au sujet qui le choisirait ou s'y laisserait passivement entraîner. Comme rapport du sujet à sa mort, ce devenir est la constitution même de la subjectivité. A tous les niveaux d'organisation de la vie, c'est-à-dire de *l'économie de la mort*. Tout graphème est d'essence testamentaire. Et l'absence originale du sujet de l'écriture est aussi celle de la chose ou du référent. », J. Derrida, *De la grammatologie*, p.100.

4 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.92.

5 J. Derrida, la différance, in *Marges de la philosophie*, p.25, voir aussi *La voix et le phénomène*, p.94, note 1.

autres différences, de toutes les autres traces ».¹ Ce qui en un sens voudrait dire aussi qu'il n'y a qu'une seule archi-trace. Et d'une certaine façon cela est le sens même ; Derrida n'écrit-il pas : « La trace est en effet l'origine absolue du sens en général » ?² Mais il ajoute aussitôt « qu'il n'y a pas d'origine absolue du sens en général ».³ Pourquoi ? Parce que l'archi-trace « est la différence »,⁴ et que le mouvement de la différence ne détermine que des différences et non pas ce qu'il y a de continu dans ce qui apparaît (dans les apparences). La différence ne crée pas les substances, elle produit (ou crée, au sens de Nancy) les différences (traces) qui seules permettent de penser quelque chose comme une substance. Ces différences, on l'a vu, sont « toujours déjà engagé[es] dans le « mouvement » de la trace, c'est-à-dire dans l'ordre de la « signification ». »⁵ Ce qui veut dire que les substances telles qu'elles nous apparaissent ne se constituent qu'à partir de différences sans continuité. Ces différences sont produites comme traces dans un mouvement de différence qui est une « archi-synthèse irréductible, ouvrant à la fois, dans une seule et même possibilité, la temporalisation, le rapport à l'autre et le langage ».⁶ Cette archi-synthèse se trace *comme* espacement « entre l'apparaissant et l'apparaître », *comme* ce qui retient cette différence entre le « monde » et le « vécu » dans son auto-effacement,⁷ enfin *comme* mouvement de la différence qui rend possible toutes les différences (traces) constituées. Or cette archi-synthèse ou cette archi-trace, « n'existe pas »,

1 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.95.

2 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.95.

3 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.95.

4 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.92.

5 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, p.96.

6 J. Derrida, *De la grammatologie*, pp.88, 91.

7 Il ne s'agit pas de la trace d'une origine disparue, mais d'une archi-trace non originaire.

elle n'est pas un étant ni présent ni absent, néanmoins elle porte¹ toutes les différences déterminées. Mais puisqu'elle ne le fait pas à partir d'une continuité sous-jacente (c'est-à-dire subjective ou substantielle), ni à partir de ou comme la différenciation de traces constituées, elle se trace à chaque fois différemment. Ce qui signifie que chaque archi-trace est aussi une trace déterminée.

§ 4 - Il nous reste à dire un mot sur la passivité de l'archi-trace. L'archi-écriture serait l'origine de l'expérience de l'espace et du temps. Cette expérience requiert deux choses : différence et articulation. L'expérience du temps est référée à la synthèse de l'empreinte, qui marque une passivité irréductible ou originaire, « la passivité fondamentale qu'on appelle temps », écrit Derrida.² Le temps est essentiellement passif, mais tandis que la métaphysique rapporte cette passivité à la sensibilité, Derrida essaye de penser cette passivité à partir du mouvement de la différance qui « fonde l'opposition métaphysique entre le sensible et l'intelligible », c'est-à-dire en deçà de la sensibilité vers laquelle d'autres déconstructions tendent à l'orienter (avec le « motif du « retour à la finitude », de la « mort de Dieu », etc. »).³ Or, la pensée de la différance implique une passivité du passé « qu'aucune réactivation de l'origine ne saurait pleinement maîtriser et réveiller à la présence », et l'hétéro-affection par un « avenir » qu'aucune présence ne saurait anticiper. Il s'ouvre donc dans le mouvement de la différance la déterminabilité d'un « passé absolu » et d'un avenir absolu, qui doivent rester impensables en métaphysique.⁴ Ils requièrent une autre articulation que ne le permet le modèle successif, ils requièrent

1 J. Derrida, *la différance*, in *Marges de la philosophie*, p.5

2 J. Derrida, *De la grammatologie*, pp.92, 98-99.

3 En première ligne ici bien sûr Heidegger et Nietzsche.

4 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.97.

l'articulation de l'archi-écriture. La différance requiert l'archi-trace faute de quoi rien n'apparaîtrait. La temporalisation du « vécu » permet d'articuler les traces en sorte que des textes puissent se constituer.¹ En linguistique, on trouve cette passivité dans « la passivité de la parole (...) [en] rapport à la langue. Le rapport entre la passivité et la différence ne se distingue pas du rapport entre l'*inconscience* fondamentale du langage (comme enracinement dans la langue) et l'*espacement* (pause, blanc, ponctuation, intervalle en général, etc.) qui constitue l'origine de la signification. »²

1 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.95.

2 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.99.

7 - Histoire et déconstruction

§ 1 - Revenons maintenant sur ce qui nous a amenés à cette longue digression sur les déterminations déconstructives de Derrida. Nous étions partis¹ de la nécessité de préciser la détermination de la détermination chez Heidegger et Derrida, dont les œuvres accompagnent le travail de Nancy. Si nous l'avons fait c'est parce que nous pensons devoir comprendre le point précis où Nancy enchaîne sur l'instance de droit de la pensée, sur l'instance du droit à la philosophie. En premier lieu, nous croyons qu'il est important de comprendre en quel sens Nancy enchaîne sur les positions de Derrida. Il ne s'agit pas de vouloir faire l'inventaire de tout ce qui relie les deux auteurs dans les thèmes abordés, les questions qu'ils développent, dans les façons d'en répondre ou de se répondre l'un l'autre, ni au contraire d'établir des divergences, des oppositions, les choix ou les sensibilités qui les séparent... Tout cela sans doute pourrait et devrait peut-être se faire, mais ce qui nous importe ici au premier chef c'est de comprendre comment Nancy enchaîne sur la façon dont Derrida rompt avec le modèle métaphysique de la successivité du temps.

En effet, nous avons vu dans la première partie de ce travail que le point décisif de la rupture de la conception nancéenne de l'histoire et de la conception métaphysique concernait la rupture avec le temps comme horizon du sens de l'être de l'histoire.² Cette rupture est en quelque sorte préparée par les déconstructions de Heidegger et Derrida. Or, bien que d'une part, Nancy reprenne, dans L'histoire finie, explicitement le 'concept'

1 Voir ci-dessus : p.163.

2 Voir ci-dessus : pp.79 sqq.

d'espacement de Heidegger, et cela au moment même où il entreprend de déconstruire l'énoncé « notre temps »,¹ et que, d'autre part, dans la dixième parenthèse de ce texte il dit que ce qu'il propose ainsi n'est en fait « rien d'autre qu'un essai pour commenter ou développer (...) l'*Ereignis* de Heidegger »,² je crois néanmoins qu'il est nécessaire de comprendre ce geste à partir de la réinscription derridienne. Car, comme Nancy le note également dans cette parenthèse, il n'entend pas entrer « dans la théorie heideggerienne de l'histoire », mais il considère que « la logique de l'*Ereignis* est cette logique que Derrida a exprimée comme « différance », qui est la logique de ce qui en soi diffère de soi. »³ On peut douter du fait que Derrida serait sans plus d'accord avec une telle proposition, Heidegger non plus par ailleurs, mais peut-être n'est-ce pas là le plus important. Ne fût-ce que parce que Derrida n'a à ma connaissance jamais réfuté ce texte qu'il doit bien connaître, vu l'appréciation mutuelle des deux hommes.⁴ Notons néanmoins pour mémoire et pour pouvoir apprécier ce qui se passe dans un texte comme celui-ci, ce passage du texte sur la différance où Derrida écrit la chose suivante : « Si « la donation de *présence* est propriété de l'*Ereignen* » (*Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens*) (...) la différance n'est pas un procès de appropriation en quelque sens que ce soit. Elle n'en est ni la position (appropriation) ni la négation (expropriation), mais l'autre. »⁵ Immédiatement après il évoque la

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, pp.250-51.

2 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.274.

3 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.274.

4 Comme en témoigne entre autres l'ouvrage qu'il lui a consacré : *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, 2000.

5 J. Derrida, la différance, in *Marges de la philosophie*, p.27. Ce qu'il faut mettre à côté de ces phrases de Nancy : « Mais que signifie « notre temps » ? (...) L'appropriation que le « nôtre » révèle (nous aurons plus tard à nous interroger sur ce genre très particulier d'appropriation) (...) signifie que quelque chose du temps, sans faire cesser le temps et sans cesser

nécessité d'un parcours à venir, en citant un passage de Temps et être où Heidegger parle de l'Ereignis et de la donation.¹ Enfin il ajoute ceci, qui peut nous donner la mesure de ce qui est en jeu dans cette entreprise : « Sans la réinscription déplacée de cette chaîne (être, présence, - appropriation, etc.), on ne transformera jamais de façon rigoureuse et irréversible les rapports entre l'onto-logique, générale ou fondamentale, et ce qu'elle maîtrise ou se subordonne au titre d'ontologie régionale ou de science particulière : par exemple, l'économie politique, la psychanalyse, la sémiolinguistique, la rhétorique, dans lesquelles la valeur de *propriété* joue, plus qu'ailleurs, un rôle irréductible, mais aussi bien les métaphysiques spiritualistes ou matérialistes. C'est à cette élaboration préliminaire que visent les analyses articulées dans ce volume. »² Pour toutes ces raisons je crois qu'il est plus important d'essayer de comprendre ce que Nancy voudrait pouvoir « ajouter » à ces monolithes de la déconstruction que sont l'Ereignis et la différance, que d'y voir un commentaire de tel ou tel passage de Heidegger.

Ce qu'il voudrait ajouter, Nancy le dit clairement, il s'agit de ceci : « c'est la logique de l'existence (...) nous sommes offerts à nous-mêmes et c'est notre façon d'être *et de ne pas être* - d'exister sans être présent, ou de n'être que dans la présence de l'offrande. La présence de l'offrande est sa venue ou son futur. Être offert ou recevoir l'offrande du futur, c'est être

d'être le temps, que quelque temporalité *en tant que temporalité* devient comme un certain espace, comme un certain champ qui pourrait être pour nous un domaine selon une modalité très étrange et mystérieuse de la propriété. Ce n'est pas que nous dominions ce temps (de fait combien peu nous le dominons !). », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p. 250.

1 J. Derrida, la différance, in *Marges de la philosophie*, pp.27-28.

2 J. Derrida, la différance, in *Marges de la philosophie*, p.27.

« historial » ou « Historique ». »¹ Dans ce qui suit nous essayerons de remonter le fil de cette proposition et nous croyons que ce serait une erreur de vouloir comprendre ce que Nancy nous offre ainsi, dans le 'droit fil' des propos de Heidegger dans Temps et être ou d'autres textes comme les *Beiträge zur Philosophie*. Non pas parce que ce serait impossible, mais parce que n'est pas du tout clair ce qu'un 'droit fil' ou un accès direct à ce rapport pourrait signifier, *sans vouloir prendre en compte la déconstruction derridienne*, et en particulier « la réinscription déplacée de cette chaîne (être, présence, -appropriation, etc.) ».² Nous croyons au contraire que seul un repérage de la façon dont Nancy croit pouvoir revenir *autrement* à une question à propos de l'Ereignis, *après l'élaboration de la logique de la différance*, seul un tel repérage peut nous donner accès ou nous rendre capables de comprendre le geste que Nancy esquisse ici en direction de Heidegger.

§ 2 - Or en quel sens l'offrande permet-elle de préciser quelque chose de la différance, et par ce biais, de l'Ereignis ? Immédiatement après avoir indiqué qu'il voulait ajouter quelque chose à l'Ereignis comme « arrivée qui approprie l'existence à elle-même », ainsi qu'à la logique de la différance comme « logique de ce qui en soi diffère de soi », Nancy précise que les trois concepts *Ereignis*, différance, offrande « ne peuvent être précisément pris pour des « concepts » », parce qu'ils « sont eux-mêmes seulement offerts sur le bord d'une époque et d'un discours qui sont *nôtres* et qui *ne sont plus nôtres* en même temps (le temps de la fin de l'« histoire »). »³ *La première chose que le 'concept' d'offrande devrait pouvoir préciser ce serait justement une certaine expérience de la rupture, une rupture entre ce qui est nôtre et ce qui ne l'est plus, une expérience de*

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.274.

2 J. Derrida, la différance, in *Marges de la philosophie*, p.28.

3 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.274.

la limite donc. Elles devraient offrir la possibilité de rompre avec l'espace-temps propre pour « partir (...) vers un autre espace de temps et de discours ». ¹ Non pas en ce sens que l'on devrait seulement se déplacer dans l'espace-temps pour commencer une autre histoire, mais en ce sens que l'on romprait la déterminabilité de l'espace-temps, pour se retrouver dans un autre espace-temps, dans une autre dimensionnalité qui nous serait venue comme notre avenir. ² Il s'agirait d'une venue qu'il faudrait « saisir », parce qu'elle serait « l'occasion (...) d'avoir une autre articulation du « nous » une autre énonciation du futur. » ³ Cette phrase a des allures de surprise. Lisons le passage où Nancy précise sa pensée.

« (...) j'ai tout à fait conscience que ces trois concepts (*Ereignis*, , différence, offrande) ne peuvent être précisément pris pour des « concepts » et ne peuvent construire une autre, même « nouvelle », « théorie » de l' « histoire », de la « communauté » et de l' « existence ». Car eux-mêmes sont seulement offerts sur le bord d'une époque et d'un discours qui sont *nôtres* et qui *ne sont plus* nôtres en même temps (le temps de la fin de l' « histoire »). Ainsi ils *offrent* seulement l'occasion de partir d'eux – vers un autre espace de temps et de discours. A travers ces fragiles « signaux » (plutôt que « signes »), c'est l'histoire qui s'offre à nous : l'occasion, que nous devons saisir, d'avoir une autre histoire qui nous vienne, d'avoir une autre articulation du « nous » une autre énonciation du futur. » ⁴

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, pp.274-75.

2 Nancy utilise ici encore le nom de futur, pour cet avenir.

3 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.275.

4 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, pp.274-75.

En fait, nous assistons à l'événement de l'arriver qui est envisagé ici sous les catégories de « l'occasion » et de la « saisie ». Il est important de s'arrêter un instant sur le mot de saisie. Nancy fait un sort bizarre à ce mot, qui, dans la littérature philosophique traditionnelle est le plus souvent associé à la maîtrise, et spécialement à la maîtrise de la compréhension et de ces principes. Bien sûr cette signification n'est pas étrangère à l'usage que Nancy en fait, mais il en exaspère l'effort jusqu'à l'étranglement de la saisie par elle-même, jusqu'à sa désarticulation.¹ Le schème en est le suivant : le soi (sujet) se saisit et se dérobe du même geste. Ce schème sera repris dans tous les textes ultérieurs, au moins dans l'opposition en-rapport/exposé, « dedans »/ « dehors »,² que l'on pourrait rapprocher d'autres couples comme saisie/désaisissement. Ainsi, l'on verra dans *Corpus* par exemple le toucher, le tact et la touche, interprétés sur le motif du désaisissement : « Un toucher, un tact qui est comme une adresse : celui qui écrit ne touche pas sur le mode de la saisie, de la prise en main (du *begreifen* = saisir, s'emparer de, qui est le mot allemand pour « concevoir »), mais il touche sur le mode de s'adresser, de s'envoyer à la touche d'un dehors, d'un dérobé, d'un écarté, d'un espacé. Sa touche même, et qui est bien sa touche, lui est dans le principe retirée, espacée,

1 C'est surtout dans son analyse de la détermination cartésienne de l'unité de l'âme et du corps, que cette saisie est comprise jusqu'à la convulsion : « (...) *ego* se pose, s'impose, s'arrive à lui-même (...) par la convulsion, dans laquelle tout à la fois il se déchire et il se noue, d'une identité ponctuelle, qui serait à son tour bien antérieure à cette convulsion si elle pouvait jamais avoir eu lieu. Mais une telle identité, l'unique unicité du point pur du Sujet, n'advient qu'à sa propre extrémité, dans un spasme qui l'articule et la démembré, et qui ne l'articule qu'en la démembrant. », J-L. Nancy, *Ego sum*, p.152, ou encore p.160 par ex. : « *Ego* cataleptique et décomposé à la fois. »

2 Dans sa généralité, ce schème est explicité dans Res ipsa et ultima, in *La pensée dérobée*, pp.180 sqq.

écartée. »¹ C'est aussi pourquoi on doit comprendre la « saisie » dont il est fait mention dans cette parenthèse de L'histoire finie, comme un passage au désaïssissement qu'est la surprise ou l'arriver de l'avenir, c'est-à-dire au lieu de son offrande.

En effet, Nancy vient de dire quelques pages plus haut que si « le « Nous » vient toujours du futur »² ce n'est pas prospectivement ou de manière anticipée (ce serait l'Histoire), mais rétrospectivement ! En ce sens l'articulation dont il parle n'est déjà plus de l'ordre de ce qui vient, mais bien de l'ordre de la venue, c'est-à-dire de ce qui est venu déjà,³ et qui

1 J-L. Nancy, *Corpus*, p.19.

2 « L'histoire finie est la présentation de l'existence telle qu'elle est, existence et communauté à la fois, jamais présente à elle-même. Quand nous énonçons quelque « ils » historique, comme « ils, les Grecs », ou « ils, les Pères Fondateurs », ou « ils, les membres des soviets russes en 1917 », quand nous énonçons ce « ils », ce qui est proprement écrire l'histoire, nous disons à leur place le « nous » qui à la fois leur appartient et ne « leur » appartient pas, parce que c'est leur communauté historique et historique qui n'apparaît qu'à travers l'histoire, à travers *notre* façon de dire « Ils » quand « Ils » ne sont plus présents. Mais même quand les Grecs disaient, « nous, les Grecs », quelque chose de « les Grecs » était déjà passé, et un nouvel espacement de temps ouvrait la communauté « grecque » à son propre avenir. L'existence historique est toujours l'existence hors de la présence. Le « Ils » qu'écrit l'historien montre que le « Nous » qu'il implique n'est et ne fut jamais, comme tel, présent. Le « Nous » vient toujours du futur. Ainsi « notre » « Nous » quand nous nous pensons comme la communauté dans l'espace de temps d'une fin de l'Histoire. », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.266.

3 C'est bien pourquoi il dit aussi que ces 'concepts' « offrent seulement l'occasion de *partir d'eux* (nous soulignons - PW) », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.274.

ouvre sur cela dont cette articulation (qui est toujours déterminée) ne peut pas ou plus rendre compte, à savoir l'à-venir, qui vient après cette articulation. Dans un langage objectiviste on dirait que c'est l'expérience du don, dans laquelle le don 'objectif' n'est qu'une condition nécessaire et préalable à l'expérience du don qui est toute à venir à partir de là.¹ Mais cette conception réduit précisément l'offrande à une expérience subjective, ce qu'elle n'est pas, puisqu'il s'agit de la venue de l'à-venir même. Cette considération sur l'offrande se meut dans une articulation qui se trace en deçà de la distinction sujet-objet, et donc comme on va le voir, en deçà de la théorie et de sa vérité.

Il faudrait pouvoir s'arrêter sur la limite de cette offrande, comme sur sa vérité.² Elle implique un passage à la limite qui est nécessaire pour comprendre la détermination du « concept » de cette limite. En effet Nancy poursuit en disant : « Cela n'est pas une théorie, (...) Mais c'est (...) la manière dont l'histoire s'offre, comme arrivée, dans une pensée (...) »³ Or, il précise que ce qui s'offre ainsi comme histoire, ne s'impose pas, mais s'offre à notre discrétion. « Dans l'offrande, le don n'est pas donné. L'offrande est le futur d'un don, et/ou le don non donné d'un futur. Eu égard à l'offrande, nous avons quelque chose à *faire*, c'est-à-dire : l'accepter ou non. »⁴ On pourrait penser que ce qui s'offre (se présente ou se propose), est une articulation signifiable ou signifiée et donc en un sens arrêtée, puisque déjà offerte, présentée ou proposée. Elle serait alors ce à partir de quoi on pourrait et devrait déjà s'ouvrir à autre chose. Or cela est impossible car avec la rupture de la déterminabilité qui est impliquée ici, toutes les déterminations vacillent. Puisque le futur rompt la

1 J-L. Nancy, Décision. Désert. Offrande, in *L'expérience de la liberté*, p.188.

2 Cf. J-L. Nancy, Le sens et la vérité, in *Le sens du monde*, p.26.

3 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.275.

4 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.275.

déterminabilité de l'espace-temps, il rompt aussi la déterminabilité de tout ce qui est déjà donné comme assuré dans la déterminabilité d'un espace-temps dimensionné.¹ Même ce qui est (potentiellement ou actuellement) déjà du passé demande à être déterminé par l'acceptation que nous lui donnons. Quand Nancy dit qu'il faut décider de l'offrande sans savoir si ce qui est offert, ce n'est pas qu'il n'y a rien de déterminé qui se présente, c'est que le sens de ces déterminations est indéterminable. « Nous devons décider sans savoir *ce qui* est offert, parce que ce n'est pas donné (ce n'est pas un concept ni une théorie). C'est l'historicité de la vérité : elle s'offre à notre décision, et n'est jamais donnée. »²

§ 3 - Essayons de comprendre en quoi l'offrande ainsi comprise ajoute quelque chose à la logique de la différence, comme logique de « ce qui en soi diffère de soi ». On peut commencer par remarquer que cette « logique de l'existence » est une logique de la rupture de l'identité de la présence à soi et de la déterminabilité de ce qui s'offre ainsi. En cela elle ne semble rien ajouter à ce que la pensée de la différence ou de l'écriture offrait déjà. Si la pensée de la différence nous a appris à penser « ce qui en soi diffère de soi », elle le faisait à partir de la nécessité de la trace comme indice de ce qui n'a jamais pu être présent. En un sens cela est pareil pour Nancy. Il faut comprendre l'hypothèse de Nancy par rapport à la question de l'histoire,³ comme une tentative de penser l'histoire comme le partage

1 C'est l'expérience du doute bien sûr. Cette expérience a eu une importance considérable en philosophie, mais on devrait en distinguer le fonctionnement dans les déconstructions de celui qu'il a eu dans la métaphysique. Voir aussi ci-dessous : Troisième partie, L'épochè de la question.

2 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.275.

3 « l'histoire - si nous pouvons prendre ce terme en dehors de sa détermination métaphysique et donc historique - ne relève plus tout

de ce qui n'aura jamais été présent. En effet Nancy dit qu'il faut comprendre la fin de l'histoire comme une histoire « incapable de devenir visible, incapable de toute idéalisation ou théorétisation, même historiciste. »¹. Et pourtant, il continue en expliquant que le fait que cette histoire soit incapable de devenir visible ne signifie pas pour autant « qu'elle ne serait pas quelque chose d'offert à notre pensée ».² C'est cet être-offert, cette offrande, que Nancy propose de repenser alors pour comprendre la fin de l'histoire. Il dit qu'il y a quelque chose dans le 'concept' d'offrande qu'il entend ajouter aux logiques de l'Ereignis et de la différance.

On a déjà annoncé que cela ne signifie pas que l'histoire après la fin de l'histoire serait quelque chose comme une donnée objective déterminée que l'on aurait simplement à « accepter ou non », ni une donnée indéterminée. Nancy dit bien que nous ne pouvons pas « savoir *ce qui* est offert »,³ mais cela n'empêcherait pas que nous y participions à l'occasion : « Parce que nous participons à la fin de l'histoire, parce que nous avons quelque chose à échanger ou à discuter à ce sujet, nous sommes donnés à nous-même, à l'occasion, en une certaine sorte de communauté. Ce qui est au moins pour nous, peut-être pas exactement un signe d'histoire, mais une certaine ouverture, sans signes ni idées, vers une certaine « histoire », aussi bien que vers un certain « nous ». »⁴ Nancy propose de penser ce partage comme une offrande. L'offrande serait la détermination de ce partage. Un

d'abord de la question du temps, ni de celle de la succession ni de celle de la causalité, mais de celle de la communauté ou de l'être-en-commun. », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.238.

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.247.

2 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.247. Seulement ce don ou cette offrande nous provoquerait à penser « catégoriquement « en dehors de l'Idée ». », *ibid*.

3 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.275.

partage de ce qui ne pourrait jamais se présenter, ni devenir visible. Cela n'empêche pas toutefois qu'à l'occasion de cette offrande nous ayons quelques choses déterminées à partager (échanger, discuter, à donner,...), mais cela ne pourrait être la détermination de l'offrande dont il est question ici, et qui est en quelque sorte la détermination de ces déterminations, ou plus exactement la déterminabilité de ces déterminations, la possibilité de leur avoir-lieu. Reste à savoir pourquoi nous devrions comprendre ce partage de ce qui ne pourrait jamais se *présenter* comme « la présence de l'offrande ».

§ 4 - Quand Nancy dit qu'il faut « saisir » la venue de l'histoire, ce n'est pas pour participer à la signification de cette histoire, mais pour participer à ce qui jamais ne pourrait se présenter, mais qu'elle offre néanmoins. L'Histoire comme signification du sens est close.¹ Avec l'offrande, l'histoire ouvre au sens qui ne se présente plus ou se dérobe toujours déjà. Ce n'est pas qu'elle ne détermine rien, au contraire elle détermine un arriver très spécifique, qu'on va s'employer à repérer. Il se

4 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, pp.253-54.

1 « Dans la mesure où « histoire » signifie la signification ou la significabilité du temps humain (de l'homme en tant que temporel et de la temporalité en tant qu'humaine), avec ou sans quelque signification finale « éternelle », elle est dans ce sens (dans le sens sémiologico-philosophique du sens) absolument close. Mais cela signifie aussi, en un second sens, que le sens de l' « histoire » ou que l' « histoire » comme sens - comme le processus du sens lui-même - *est arrivée*, et que le sens est arrivé non seulement au sein de notre histoire, mais comme notre histoire. (...) le sens n'est pas la signification de ce qui arrive, *mais du fait qu'* il arrive quelque chose. C'est le sens à l'intérieur duquel nous avons à exister (...) », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, pp.254-55.

caractérise d'abord par ceci qu'il serait « notre façon d'être *et de ne pas être* - d'exister sans être présent ». ¹

Pour comprendre ce que Nancy essaye d'expliquer ainsi, il faut commencer par rendre compte de la contradiction dans laquelle cet énoncé nous place. Il dit que dans la manière d'être « offerts à nous-mêmes » nous existons sans être présents. Ce qui veut dire déjà que dans l'offrande nous « sommes » sans être présents à nous-mêmes. Ce qui veut dire encore que, d'une certaine façon, dans la manière d'être offerts à nous-mêmes, nous ne sommes déjà plus ou pas encore. Cette histoire se distingue radicalement de l'histoire du sujet, en ce que le sujet (métaphysique) y « devient ce qu'il est (sa propre essence) (...) en devenant visible à soi-même dans sa vraie forme, dans son véritable *eidōs* ou idée. » ² Quelle est la différence ? La différence tient à la présence du soi, tandis que dans l'histoire du sujet, celui-ci devient présent à soi-même en tant qu'Idée (qui est l'identité de l'essence et de l'existence). L'expérience de la fin de l'histoire, au contraire, « signifie (...) que l'histoire ne représente ni ne révèle plus l'Idée du soi, ou l'Idée elle-même ». ³ Mais que révèle-t-elle alors ? Rien ? Non pas rien, seulement des traces, et sur la limite de ces traces : l'existence qu'elles excrivent (comme il le dira plus tard ⁴) et qui, comme nous allons le voir, offre une certaine présence. C'est en ce sens que Nancy écrit que si à la fin de l'histoire nous sommes offerts à nous-

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.274.

2 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.246.

3 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.246.

4 « Ecrivant, lisant, j'excris la chose même - l' « existence », le « réel » - qui n'est qu'excrute, et dont cet être fait seul l'enjeu de l'inscription. En inscrivant des significations, on excrit la présence de ce qui se retire de toute signification, l'être même (vie, passion, matière,...). L'être de l'existence n'est pas imprésentable : il se présente excrit. », J-L. Nancy, L'excrit, in *Une pensée finie*, p.62

mêmes c'est une façon « d'exister sans être présent, ou de n'être que dans la présence de l'offrande. »¹

§ 5 - Essayons d'abord de nous rendre compte de l'articulation des traces dans cette histoire. Nancy dit que « l'histoire est essentiellement *écriture*, si l'écriture est le tracé de la différence, à travers la différence de la trace ».² L'écriture serait notre façon d'être présents dans et à l'histoire. Mais écrire l'histoire « ne consiste pas à représenter quelque présence passés ou présente », il s'agit au contraire « de tracer l'altérité de l'existence à son propre présent et à sa propre présence. »³ Cette altérité sera aussi « une autre articulation du « nous » une autre énonciation du futur. »⁴

Pour comprendre quelle est cette articulation, il faut se rappeler ce que Derrida dit de l'articulation de la trace. Quelle est-elle ? « (...) [le] tissu de la trace permet à la différence entre l'espace et le temps de s'articuler, d'apparaître comme telle dans l'unité d'une expérience (d'un « même » vécu à partir d'un « même » corps propre). »⁵ Cette articulation a la structure de la trace, c'est-à-dire de l'écriture de la différence. En tant que telle il s'agit d'une structure langagière, mais son articulation est bien sûr capable de s'adapter à l'expérience de l'espace (juxtaposition) et du temps (succession) : « Cette articulation permet donc à une chaîne graphique (« visuelle » ou « tactile », « spatiale ») de s'adapter, éventuellement de

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.274.

2 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.267.

3 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.267.

4 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.275.

5 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.96.

façon linéaire, sur une chaîne parlée (« phonique », « temporelle »). »¹ Mais cette articulation de l'espace-temps par l'intermédiaire de la trace implique un bouleversement profond des possibilités de cette articulation. Il n'y a qu'à lire ce que Derrida ne tarde pas de mentionner à savoir la possibilité d'articuler un passé ou un futur absolu, la possibilité de prendre en compte les effets à retardement mises en évidence par la psychanalyse,... En effet, les différences seront articulées dans la temporalisation d'un vécu qui est la zone spécifique ouverte par la trace/empreinte : un vécu « qui n'est ni *dans* la monde ni dans un « autre monde », qui n'est pas plus sonore que lumineux, pas plus *dans* le temps que *dans* l'espace ».² C'est ici qu'il faut se rappeler le constat de *La voix et le phénomène*, à savoir : qu'il n'y a pas d'expérience originaire du temps, pas d'auto-affection pure, qu'il faut comprendre la temporalité du sens à partir de la trace et non l'inverse. Ce qui veut dire que l'articulation de l'expérience spatio-temporelle doit être pensée à partir de la structure de renvoi de la trace. « Comme la trace est le rapport de l'intimité du présent vivant à son dehors, l'ouverture à l'extériorité en général, au non-propre, etc., *la temporalisation du sens est d'entrée de jeu « espacement »*. (...) L'espace est « dans » le temps, il est la pure sortie hors de soi du temps, il est le hors-de-soi comme rapport à soi du temps. L'extériorité de l'espace, l'extériorité comme espace, ne surprend pas le temps, elle s'ouvre comme pur « dehors » « dans » le mouvement de la temporalisation. »³ Alors quand dans *De la grammatologie* Derrida indique que la passivité de l'empreinte qu'est la trace rendra pensable un passé absolu, et son caractère différant, un avenir absolu, il se réfère à la structure qui est inscrite dans l'espacement de la trace, à savoir l'articulation, dans l'expérience spatio-temporelle, d'une temporalité qui n'aura jamais été présente. Tel est le bouleversement de la détermination de l'espace-temps pensée à partir de la trace. C'est pourquoi Derrida ajoutait aussitôt : « Les concepts de *présent*, de *passé* et d'*avenir*,

1 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.96.

2 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.95.

3 J. Derrida, *La voix et le phénomène*, p.96.

tout ce qui dans les concepts de temps et d'histoire en suppose l'évidence classique - le concept métaphysique de temps en général - ne peut décrire adéquatement la structure de la trace. »¹

Nancy reprend cette conception de *l'articulation* spatio-temporelle. C'est cette conception qui rend compréhensible que Nancy puisse dire : « Être présent dans l'histoire et à l'histoire (...) n'est jamais être présent à soi-même en tant historique. C'est être espacé - ou être écrit - par l'espacement du temps lui-même, par cet espacement qui ouvre la possibilité de l'histoire de la communauté ». ²

§ 6 - Il faut porter notre attention sur la possibilité de l'unité de l'expérience des (différences de) traces dans l'espace et le temps, qui est la possibilité pour une trace d'apparaître, c'est-à-dire d'être présente. La présence de l'offrande est l'articulation d'une trace en un autre moment du temps, en un autre maintenant. Elle implique une répétition de cette trace en rapport à d'autres traces, ou par rapport à elle-même. Nancy dit que dans l'offrande « nous sommes offerts à nous-mêmes et c'est notre façon d'être *et de ne pas être* ». ³ Ce qui pourrait étonner. Est-ce que la fin de l'histoire n'était pas la fin de la présence à soi-même ? En effet, mais être-offert à soi-même ne serait pas être présent, soit : n'être pas, comme le dit Nancy. Mais en quoi est-ce que être-offert à soi-même (à nous-mêmes) signifie néanmoins exister (« notre façon d'être ») ? En quoi l'être-offert de soi à soi n'est-il pas une présence de soi ? En ce que l'offrande n'est pas une présence ? Non, parce que l'être-offert est un être dans la présence de l'offrande, mais parce que l'offrande n'offre que la présence de traces.

1 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.97.

2 J-L. Nancy, *L'histoire finie*, in *La communauté désœuvrée*, pp.267-68.

3 J-L. Nancy, *L'histoire finie*, in *La communauté désœuvrée*, p.274.

L'être-offert dans la présence de l'offrande est donc bien une présence, mais la présence d'une trace de soi, de nous.

L'être-offert de nous-mêmes à nous-mêmes serait donc la présence de l'être-offert d'une trace en un autre maintenant du temps. Ce qui implique une différence qui détermine une autre articulation de la trace, au moins par rapport au nouvel instant. Alors demandons encore une fois : qu'est-ce qu'une pensée de l'offrande peut ajouter à ce que la pensée de la différence détermine déjà ? En d'autres termes : est-ce que la pensée de l'offrande peut penser quelque chose, c'est-à-dire déterminer, que la pensée de la différence devait laisser indéterminé ? Nous avons vu que la notion d'archi-trace impliquait les notions d'un passé et d'un avenir qui n'auront jamais été présents, un passé et un avenir absolus.¹ *Or puisque la trace n'est pas une détermination de la présence, la pensée de la différence doit laisser à l'indétermination d'une trace à venir, l'articulation de ce que le présent nous aura réservé.* Il y a donc dans l'articulation de l'espace-temps à partir de la trace, une indétermination du présent que la trace ne pourra jamais articuler de façon déterminée autrement que comme trace passée ou à venir. Autrement dit, si la pensée de la différence détermine bien la détermination que laisse la différence, à savoir la trace, elle ne peut pas déterminer cette trace comme une détermination de la présence, puisque la trace est la détermination de l'impossibilité de la présence. *La pensée de l'offrande au contraire, détermine comment l'existence présente cet avenir qui ne sera jamais présent à soi, 'avant' d'être un passé qui n'aura jamais été présent en tant que tel.* Ce qui veut dire que Nancy s'attache à déterminer quelque chose de l'expérience de la limite qu'est l'articulation du passé et de l'avenir absolus de la trace. Ainsi Nancy peut-il dire en une même phrase qu'exister c'est ne pas être présent, et, « n'être que dans la présence de l'offrande ».² Ce qui veut dire que l'offrande dont il

1 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.97.

2 « nous sommes offerts à nous-mêmes et c'est notre façon d'être et

est ici question n'est pas un étant-présent qu'on pourrait localiser dans un espace-temps dimensionné, mais elle serait au contraire la seule possibilité pour ce qui ne pourrait être présent, de venir, d'arriver, c'est-à-dire de présenter un espace-temps à venir, la venue d'un lieu. De cette façon, l'histoire pourrait présentement avoir lieu, sans se présenter (c'est-à-dire sans être sa propre idée). Reste à préciser comment Nancy peut déterminer cette prés-entation de la trace.

de ne pas être - d'exister sans être présent, ou de n'être que dans la présence de l'offrande. », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.274.

8 - *Praesesse*

§ 1 - Nancy dit que la présence de l'offrande c'est son futur. Est-ce à dire que l'offrande est la trace à venir ? Du tout. Pour s'en rendre compte il suffit de comparer ce que Nancy dit quelques pages plus haut à propos de l'écriture et ce qu'il en dit d'autre part dans L'excrit :

« L'histoire, dans son arrivée, est celle à laquelle nous ne sommes jamais capables d'être présents (...) Et c'est pourquoi l'histoire est essentiellement *écriture*, si l'écriture est le tracé de la différence, à travers la différence de la trace. Comme l'écrit Werner Hamacher, écrire l'histoire est « Un adieu » à la présence de l'événement historique. En allemand : « was geschieht ist Abschied » (ce qui arrive est adieu et/ou séparation, ce qui est le sens littéral d' « Abschied »). Etre présent dans l'histoire et à l'histoire (énoncer des jugements, prendre des décisions, faire des choix en vue d'un futur) n'est jamais être présent à soi-même en tant qu'historique. »¹

Ce texte confirme la clé de lecture que nous avons avancée, à savoir que Nancy interprète la détermination de l'histoire à partir de la déterminabilité telle que Derrida l'a déterminée. Selon cette lecture l'offrande ne pourrait être qu'une trace, puisqu'il est convenu qu'il s'agit de penser l'histoire de ce qui ne se présente pas, mais se laisse seulement

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.266-67.

tracer. Et cela est correct, sauf que Nancy parle chaque fois à deux fois, et s'il est toujours correct de dire que ce qui est offert, ce sont les traces de ce qui a été, nous avons vu qu'il ajoute : « Eu égard à l'offrande, nous avons quelque chose à faire : l'accepter ou non ».¹ Nous allons voir comment Nancy précise quelque chose de cet au-delà ou de cet en deçà de l'écriture en rapport à une certaine équivoque de l'écriture de Bataille. Il s'agit d'une équivoque dont il aura joué, et dont l'inachèvement peut nous intéresser ici en rapport à ce qui est offert dans l'offrande.

« Ce qu'il y a d'autre, et sans le « savoir » de quoi Bataille n'aurait pas écrit, pas plus que n'écrirait quiconque, c'est ceci : en vérité, l'« équivoque » n'existe pas, ou elle n'existe qu'aussi longtemps que la pensée considère le sens. Mais il n'y a plus d'équivoque dès qu'il est clair (et cela est clair, forcément, avant toute considération du sens) que l'écriture *excrit* le sens tout autant qu'elle inscrit des significations. Elle *excrit* le sens, c'est-à-dire qu'elle montre que ce dont il s'agit, *la chose même*, la « vie » de Bataille ou le « cri », et pour finir l'existence de toute chose dont il « est question » dans le texte (y compris, c'est le plus singulier, l'existence de l'écriture elle-même) est hors du texte, a lieu hors de l'écriture. / Toutefois, ce « dehors » n'est pas celui d'un référent auquel renverrait la signification (ainsi, la vie « réelle » de Bataille, signifiée par les mots « ma vie »). Le référent ne se présente comme tel que par la signification. Mais ce « dehors » - tout entier *excrit dans* le texte - est l'infini retrait de sens par lequel chaque existence existe. »²

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.275.

2 J-L. Nancy, L'excrit, in *Une pensée finie*, pp.61, 57 : « « Equivoque » : est-ce le mot ? Peut-être, s'il s'agit de l'équivoque d'une comédie, d'un simulacre - qu'il ne faut pas hésiter à lui imputer *aussi*. Bataille toujours a *joué* l'impuissance d'achever, l'excès, tendu à rompre

Il y a beaucoup de choses dans ces deux fragments. Commençons par repérer ce qui nous intéresse dans le premier : l'écriture est une trace, elle serait le tracé de la trace, et telle serait l'histoire. A cet égard, on doit se rappeler que la trace est pour Derrida l'origine absolue du sens en général, ce qui revient à dire qu'il n'y a pas une telle origine puisqu'elle n'a jamais été constituée qu'en retour par une non-origine.¹ Il ne s'agit donc pas de dire que l'histoire laisse des traces dans un sens qui nous permettrait de remonter la trace vers l'origine passée comme un présent-passé. Si l'on parle ici d'une trace c'est d'une trace de ce qui n'aura jamais pu être présent. Ainsi l'existence présente dans et à l'histoire ne serait jamais présente à soi-même en tant qu'historique. Est-ce dire pour autant qu' « être présent dans et à l'histoire », c'est être le tracé de la trace ? Est-ce que le tracé de la trace est l'offrande, son être-offert ? Ou est-ce que cet être-offert, cette offrande, cette présence de l'offrande, n'est plus tracé dans la trace ? Est-ce que cet être-offert se dérobe déjà à son tracé et ouvre déjà à un autre espace-temps ?

Regardons maintenant le deuxième fragment : commençons par repérer la logique de l'existence. Dans le texte sur Bataille elle est étendue jusqu'à l'écriture y comprise.² Ce qu'il fait voir c'est qu'il ne suffit sans doute pas de dire que l'infini retrait du sens fait exister l'écriture (ce qui est

l'écriture, de ce qui fait l'écriture : c'est-à-dire, de ce qui simultanément l'inscrit et l'excrit. Il l'a joué, puisqu'il a écrit sans cesse, écrivant partout, sans cesse, l'épuisement de son écriture. »

1 J. Derrida, *De la grammatologie*, pp.95, 90.

2 « (...) cette ouverture en soi de l'écriture à elle-même, à sa propre inscription en tant qu'infinie décharge de sens - dans tous les sens qu'on peut donner à l'expression. », J-L. Nancy, *L'excrit*, in *Une pensée finie*, p.62.

en somme le schème de la grammatologie), mais que ce retrait du sens est aussi un 'rapport' à un certain « dehors » du texte, que Nancy indique comme l'existence ou le réel (res), c'est-à-dire « rien ».¹ L'écriture est bien le tracé du sens, mais il ne l'est pas comme si le sens était « dans » la trace.² En ce sens la lecture de la trace ne pourra nous « donner » le sens. « Ecrivain, lisant, j'excris la chose même - l'« existence », le « réel » - qui n'est qu'excrise, et dont cet être fait seul l'enjeu de l'inscription. »³ On pourrait lire ce passage comme un schème d'histoire littéraire (écrite), comme celui évoqué ci-dessus à propos de ce que dit Hamacher à ce sujet. De ce 'rapport', de cet être-à, il dit qu'« elle passe par l'œuvre du sens pour exposer, pour offrir à nu l'inemployable, l'inexploitable, inintelligible et infondable être de l'être-au-monde. »⁴ Et c'est en ce sens que nous apprenons ici quelque chose sur un « dehors » (en retrait, au-delà ou en deçà) de l'écriture, excrit dans celle-ci.⁵ Nancy nous dit en somme qu'avec l'écriture, avec la trace, est offerte une existence, un « réel », qui n'est pas ordonnée à cette trace, quoiqu'elle passe par elle.⁶ Cette existence serait offerte dans l'excription où l'écriture se décharge à chaque instant elle-

1 J-L. Nancy, Res ipsa et ultima, in *La pensée dérobée*, p.185.

2 L'écriture inscrit des significations, tout comme elle excrit le sens.

3 J-L. Nancy, L'excrit, in *Une pensée finie*, p.62.

4 J-L. Nancy, L'excrit, in *Une pensée finie*, p.62.

5 « L'écriture est traversé par le sens mais ne s'accomplit pas dans la signification ; opaque et pesante, aveugle, elle se permet, à la limite de la signification, d'être traversée par le sens ; donc l'écriture est tout autant excription qu'inscription. », F. Fischer, Jean-Luc Nancy : the place of a thinking, in *On Jean-Luc Nancy*, p.35.

6 Cette excription montre la chose même dont il est question, l'existence ou la vie. Mais comment peut-elle le faire, si elle est la trace de ce qui ne se présente jamais ? C'est que cette excription ne montre rien que le retrait du sens, sa « liberté vide », vide mais non pas vaine.

même.¹ Ce qui nous donne un premier aperçu de ce qui pourrait être offert dans l'offrande de l'écriture dont parle L'histoire finie. Ce qui est offert c'est : « *Qu'il y a - l'être, ou de l'être, ou encore des êtres, et singulièrement qu'il y a nous, notre communauté (d'écriture-lecture) : voilà qui provoque à tous les sens possibles, voilà qui est le lieu même du sens, mais qui n'a pas de sens.* »² C'est d'une sorte de renversement du sens qu'il s'agit, ou d'un reversement du sens à ce qui n'en a pas. Le sens est toujours déjà excrit ou échappé dans chaque trace, dans chaque tracé, hors de ceux-ci, hors texte, comme une « tache d'encre à travers un mot », « reversé à l'obscurité de sa source d'écriture ».³

Si nous revenons maintenant à la question de savoir ce qu'est l'offrande, il est clair qu'on ne saurait se contenter de dire que c'est la trace à venir. En un sens ce serait même faux, car dans la présence de l'offrande la trace offerte est déjà venue.⁴ Alors comment pouvons-nous comprendre à présent que la logique de l'existence et de la communauté (comme existences offertes à elles-mêmes), c'est « de n'être que dans la présence de l'offrande » ?⁵ Il semble que *la seule présence que Nancy peut déterminer ici c'est la présence de ce qui est excrit dans l'écriture (dans les traces), à savoir : le retrait du sens, qui est « l'inemployable, l'inexploitable,*

1 En ce sens l'écriture (en tant qu'elle est existante) se décharge elle-même à chaque instant de ce qui est excrit en elle. « Dans l'écriture, le réel ne se représente pas, il présente la violence et la retenue inouïes, la surprise et la liberté de l'être dans l'excription où l'écriture à chaque instant se décharge d'elle-même. », J-L. Nancy, L'excrit, in *Une pensée finie*, p.62.

2 J-L. Nancy, L'excrit, in *Une pensée finie*, p.62.

3 J-L. Nancy, L'excrit, in *Une pensée finie*, p.55.

4 Voir ci-dessus : p.241.

5 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.274.

inintelligible et infondable être de l'être-au-monde. »¹ C'est pourquoi il dit aussi : « Offrir, c'est présenter ou proposer – non pas imposer le présent, comme un don. Dans l'offrande, le don n'est pas donné. L'offrande est le futur d'un don, et/ou le don non donné d'un futur. »² Alors être dans la présence de l'offrande, c'est partager ce qui s'expose comme étant écrit dans une écriture donnée. Plus précisément, c'est *partager le sens retiré de cette écriture. C'est-à-dire partager l'espace-temps* qui se déterminera en une nouvelle trace, « une autre énonciation du futur. »³ Ainsi Nancy semble reprendre le fil de l'articulation de l'espace-temps telle qu'elle est déterminée par l'archi-écriture.⁴ Et dans la mesure où l'énonciation est une articulation de traces cela n'est certes pas faux. *Mais entre l'énonciation du passé et celle du futur, entre ces deux traces (celle qui nous est venue, et celle qu'on laisse), Nancy aura déterminé quelque chose d'une arrivée (ou de la venue) de l'existence.*

§ 2 - A cet instant, il est nécessaire de faire une observation sur le style philosophique de Nancy. Il a lui-même consacré un texte à ce thème repris dans *Le sens du monde*. Faisant place à une analyse de l'existence, Nancy se rapproche décisivement de l'œuvre de la première période de Heidegger. Cela implique indéniablement une inflexion décisive de sa pensée en une direction qui est, d'une certaine façon, très éloignée de la pensée de la différance de Derrida. Puisqu'on a décidé d'expliquer la pensée nancéenne à partir de celle-ci, il faut essayer de se rendre compte de ce changement de style. En particulier, il faut se demander s'il s'agit d'un revirement (c'est-à-dire d'un désaveu) ou d'un élargissement (c'est-à-

1 J-L. Nancy, *L'excrit*, in *Une pensée finie*, p.62.

2 J-L. Nancy, *L'histoire finie*, in *La communauté désœuvrée*, p.275.

3 J-L. Nancy, *L'histoire finie*, in *La communauté désœuvrée*, p.275.

4 J. Derrida, *De la grammatologie*, p.99.

dire d'un enrichissement) de sa pensée par rapport à la pensée de la différence ? Or dans Style philosophique Nancy expose les arguments pour lesquels il ne s'agit pas du tout d'un revirement et certainement pas d'un retour au style de pensée phénoménologique qui caractérise encore *Être et temps*. Il s'en faut de beaucoup.¹ Il s'agit d'une différence qui concerne la détermination de la vérité même : « Cette réserve concerne ce qui adhère encore à la vérité-alétheia (« voilement/dévoilement »), comme à toute espèce de vérité, dans l'ordre de la présentation, de la mise-en-vue, de l'exhibition ou de la manifestation. »² Nancy indique en somme que le concept de vérité (alétheia) que Heidegger met au point, tient encore, par le style de la détermination qu'elle recherche, à la tradition qu'elle veut combattre.³ Or, il ajoute tout de suite que ce concept engage quand même quelque chose de ce que lui-même a essayé de nommer « sens ». Mais le sens l'aurait entraîné dans une autre direction, non pas frontale mais latérale. « Si le sens, en un sens, est manifeste en tant qu'il est la patence ou l'apérité du monde, ce n'est pourtant pas à la manière d'une mise en vue et en lumière sur une scène, sur un présentoir ou sur un ostentoir. L'ouverture qu'il est ou qu'il fait n'est pas frontale : elle est défilé, défilement, *praes-entia*. »⁴ Le sens serait en quelque sorte en excès sur la

1 Voir ce qu'il dit en ouverture de ce texte : « A cet égard, et sous l'angle que j'adopte en ce moment, il est indifférent que la vérité soit déterminée comme *adequatio* ou bien, avec Heidegger, comme *alétheia* : dans les deux cas, il s'agit de présentation. », J-L. Nancy, Style philosophique, in *Le sens du monde*, p.31. Immédiatement après il ajoute que ce n'est là qu'une façon d'exprimer une certaine réserve par rapport au concept de vérité de Heidegger, mais néanmoins il s'agit d'une « réserve de principe », qu'il faut prendre pour faire justice à cette pensée.

2 J-L. Nancy, Style philosophique, in *Le sens du monde*, p.31.

3 Aussi cela changera-t-il après le Kantbuch, et précisément avec un changement de style.

4 J-L. Nancy, Style philosophique, in *Le sens du monde*, pp.31-32.

position phénoménologique en général, et cet excès concerne justement l'arrivée. Nancy l'indique a contrario : « (...) la phénoménologie n'ouvre pas à ce qui, du sens et par conséquent du monde, précède infiniment la conscience et l'appropriation signifiante du sens, c'est-à-dire à ce qui précède et surprend le phénomène dans le phénomène lui-même, à sa venue ou à sa survenue. »¹ Ainsi verra-t-on les traits de la différance se retrouver dans le mot de sens : l'inconscience,² un peu plus loin la passivité,³ et enfin la différance même.⁴ Il semble donc qu'on puisse penser que la logique de l'existence que Nancy dégage ici entre les traces de ce qui a été et celles à venir, suit toujours une logique de la différance, même quand elle s'en écarte aussi par le thème de la présence. Cette présence (praeesse) est différencielle. C'est parce que Nancy introduit le motif de la prés-ence *en amont du tracement de la trace*, que cette pensée s'accorde avec la pensée de la différance, bien qu'elle y ajoute une détermination 'essentielle'. Cette détermination, Nancy l'indique au moment même où il nomme la différance, il s'agirait de *la tension d'un espacement et d'un partage* : « Mais la fin de la philosophie, c'est tout justement la fin de ces effets, et la répétition active du plus ancien et du plus profond de la tradition : le partage des voix, la tension du style comme l'espacement et l'ébranlement de la vérité selon sa propre différance. »⁵

1 J-L. Nancy, Style philosophique, in *Le sens du monde*, p.32.

2 Cf. J. Derrida, *De la grammatologie*, pp.98-99.

3 « (...) cet excès, cette excédence d'origine - et de sens - n'est pas à saisir. Il est à recevoir ou à « laisser-être » et à agir, simultanément. Et cette simultanéité demande un tout autre geste de pensée. », J-L. Nancy, Style philosophique, in *Le sens du monde*, p.35.

4 J-L. Nancy, Style philosophique, in *Le sens du monde*, p.39.

5 J-L. Nancy, Style philosophique, in *Le sens du monde*, p.39.

§ 3 - En ce qui concerne la logique de l'existence, Nancy reprend l'essentiel de ce qu'il en dit à l'analytique existentielle d'*Être et temps* : surtout la pensée principale qui dit que l'existence est sa seule essence.¹ Mais tout de suite il va aussi détourner cette analytique : il va étendre ces considérations sur toutes les choses,² critiquer la Jemeinigkeit et radicaliser le Mitsein.³ Enfin il reprend autrement la pensée de l'Ereignis à partir de là.

Qu'est-ce que l'arrivée ? Nancy dit avec Heidegger : « L'histoire (Geschichte) a son poids essentiel non pas dans le passé ni dans l'aujourd'hui et sa coordination avec le passé, mais dans l'arriver (Geschehen) propre de l'existence. »⁴ Ce qui caractérise l'arriver de l'arrivée, son événement, c'est « l'interruption du processus » à partir de rien.⁵ Dans l'écoulement continu du temps tout passe, sauf le temps lui-même. Le temps de la succession n'est pas celui de l'arrivée. Le temps de l'arrivée est le saut dans le temps du temps. Ou comme le dit Nancy en rapport à la surprise d'y être : « (...) c'est le saut dans l'espace-temps de rien qui vienne d' « avant » ni d' « ailleurs » : c'est donc le saut dans l'espace-temps de l'espace-temps « lui-même ». »⁶ C'est l'avoir-lieu du lieu,

1 J-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, pp.257, 206.

2 J-L. Nancy, *De l'être singulier pluriel*, in *Etre singulier pluriel*, p.37.

3 J-L. Nancy, *De l'être-en-commun*, in *La communauté désœuvrée*, p.205.

4 J-L. Nancy, *L'histoire finie*, in *La communauté désœuvrée*, p.260.

5 J-L. Nancy, *Surprise de l'événement*, in *Etre singulier pluriel*, p.198.

6 J-L. Nancy, *Surprise de l'événement*, in *Etre singulier pluriel*, pp.199. Nancy traduit le « Da » allemand, par « le là » ou par « y » avec un sens proprement actif, avec la connotation événementielle de l'avoir-lieu. « La différence entre « il est » et « il y a » consiste précisément en ce que le y marque l'instance propre de l'avoir-lieu de l'être, sans laquelle l'être ne serait pas. », o.c., p.190.

du y (là, Da) qui n'est pas un lieu « pour » l'être, mais l'être en tant que lieu, l'être-le-là, non pas l'être présent, mais le *présent de l'être en tant qu'il arrive* et que donc il n'est pas. »¹

L'arrivée est l'espace-temps « qui permet l'émergence ou la disparition singulière » de quelque chose.² Ainsi la naissance et la mort. Mais aussi bien l'existence (en un sens actif) de toute chose.³ Si l'arrivée peut avoir lieu, ce n'est pas parce qu'elle serait donnée ou posée par rapport à une chose subsistante, mais parce qu'il est de l'essence de l'arrivée d'exister, c'est-à-dire d'arriver, d'avoir lieu. En ayant lieu, en arrivant, l'arrivée n'est pourtant pas identifiée,⁴ mais elle s'arrive, c'est-à-dire elle est exposée à être à soi. Cette logique de l'existence, Nancy la reprend à Heidegger pour la radicaliser vers l'être-en-commun.⁵ Nancy précise que le soi n'est pas « une propriété subsistante préalable à

1 J-L. Nancy, Surprise de l'événement, in *Etre singulier pluriel*, p.199.

2 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.270.

3 « (...) l'existence n'est pas une propriété du *Dasein* : elle est la singularité de l'être », J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, p.37.

4 Il ne s'agit pas d'une chose objective ou subjective, ou même pas de quelque chose, mais de rien. « La chose même, *res ipsa et ultima*, n'est aucune chose, elle est rien. / Et plus exactement, elle est *la mêmeté du rien* : que le rien se rapporte à soi-même, mais ainsi, n'étant rien, est aussitôt seulement exposé comme quelque chose, voilà toute la raison du monde - son *ultima ratio* - et sa véritable *creatio ex nihilo* : excroissance de rien, qu'il y a quelque chose. », J-L. Nancy, res ipsa et ultima, in *La pensée dérobée*, p.185.

5 J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, p.205.

l'exposition », soi est au contraire le cas régime (casus) de ce qui arrive.¹ Ce qui signifie que « soi est l'arrivée, la venue, l'événement d'être. »² Néanmoins cela ne signifie pas que les choses qui arrivent sont à chaque fois « soi », elles sont à chaque fois « à soi » comme à autrui, et cela « avant toute assignation du même et de l'autre ».³ Avant d'être identifié, avant d'être assigné comme la même chose ou autre chose, ce qui arrive est à soi comme à autrui, sans assignation d'identité.⁴ Il n'y a rien que le bord de l'exposition, aussi bien à soi qu'à un autre, en même temps. En commun. Il n'y a donc « aucune médiation du même et de l'autre ».⁵ Ce qui arrive est essentiellement exposé, offert.⁶ Leur devenir soi/autrui est leur exposition, c'est-à-dire « l'extension indéfinie de la surface où la substance s'expose. (...) Ces surfaces sont les limites sur lesquelles le soi

1 J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, p.206.

2 J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, p.206.

3 J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, p.207.

4 « L'exposition est d'avant toute identification, et la singularité n'est pas une identité : elle est l'exposition elle-même, son actualité ponctuelle. », J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, p.224.

5 J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, p.208.

6 « L'existence (...) n'est que la présence à soi dont le à décline, diffère, altère essentiellement le soi pour l'être, c'est-à-dire pour l'exister, c'est-à-dire pour l'exposer. », J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, p.208.

se décline. Elles font le partage d'être de l'existant. »⁷ Ainsi dans le devenir-soi de l'arriver les choses s'exposent.

§ 4 - Si nous retournons maintenant vers le passage sur l'offrande nous pouvons mieux comprendre ce qui y était dit.¹ En effet, lorsque Nancy nous dit que « nous devons décider sans savoir *ce qui* est offert, parce que ce n'est pas donné (ce n'est pas un concept ni une théorie) », ² nous comprenons dorénavant que ce qui est offert n'est pas ceci ou cela, mais de l'espacement du temps « qui permet l'émergence ou la disparition singulière » de quelque chose.³ Ce n'est que « dans la présence »⁴ de cet espacement que les choses peuvent se prés-enter. Or, puisqu'il s'agit d'une émergence dans laquelle nous sommes donnés/offerts à nous-mêmes sans toutefois être présents à nous-même, il est clair que ce qui nous est ainsi donné/offert, à savoir : l'être-à de nous-mêmes ou l'en commun que l'on partage, n'est pas quelque chose dont on prend connaissance, mais au contraire quelque chose qui est tout encore à déterminer (et en ce sens tout à venir). C'est pourquoi nous devons prendre une décision (décider 'quelque chose') avant de savoir quoi que ce soit (puisque dans la venue l'être-à-soi n'est pas encore identifié⁵). Cette décision serait le choix entre

7 J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, p.208.

1 « Offrir, c'est présenter ou proposer - non pas imposer le présent, comme un don. Dans l'offrande, le don n'est pas donné. L'offrande est le futur d'un don, et/ou le don non donné d'un futur. », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.275.

2 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.275.

3 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.270. Cet espacement est nécessairement déjà lui-même cette émergence/disparition puisqu'il nous vient à partir de rien.

4 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.274.

5 J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*,

l'acception et le refus. Non pas l'acception ou le refus de quelque chose, mais l'acception ou le refus de la possibilité pour une chose d'être présentée, d'avoir une détermination – sa déterminabilité.¹ Ce qu'il dit alors pourrait se comprendre de la façon suivante : il s'agirait de décider si on veut accepter ou non que l'existence s'expose comme un présent à venir, comme un présent arrivant, où tout est possible et où aucun sens n'est donné à l'avance, où toute détermination est seulement offerte comme étant à (re)déterminer. L'arrivée serait le suspens indépassable, une époque qui ne se laisserait plus suspendre,² mais que l'on peut toujours ignorer en pensant qu'il y a identité de l'être et de son exposition. Ainsi quand on pense qu'il y a « identité de l'être et du sens, ou la présence à soi de l'être comme subjectivité absolue. »³ Avec cet effet : le sacrifice de l'être et du sens, « c'est ici que la communauté s'achève, en échec persistant ou en catastrophe terrifiante : l'amour, l'Etat, l'histoire n'ont de vérité que dans la mise à mort. L'être du sens, le sens de l'être sont leur propre et commun sacrifice. »⁴ La pensée contemporaine, au contraire, est

p.224.

1 « Eu égard à l'offrande, nous avons quelque chose à faire, c'est-à-dire : l'accepter ou non. », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.275.

2 « (...) il n'y a pas d'époché du sens, pas de « suspension » d'une « thèse naïve » du sens, pas de « mise entre parenthèses ». L'époché elle-même est déjà prise dans le sens, et dans le monde. Que le sens lui-même soit infiniment suspendu, en suspens, que le suspens soit son état ou son sens même, cela n'empêche pas, au contraire, cela impose, qu'il n'y ait pas de geste possible de suspension du sens – par quoi il y aurait accès à son origine comme à sa fin. », J-L. Nancy, Style philosophique, in *Le sens du monde*, p.36.

3 J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, p.213.

4 J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*,

forcée de constater la fausseté de cette détermination : « rien n'apparaîtrait jamais comme « l'être », ni comme l'idée, l'idéal ou la question d'un « sens de l'être », si un *fait* de l'être n'était pas irréductiblement antérieur ou extérieur à son « sens », ou, autrement dit, si une *venue en présence* de l'être n'était pas irréductible à toute présence-à-soi, et ne survenait pas toujours au cœur de cette présence-à-soi, comme son écart et sa différence/différance (ou comme le *pli* de l'être que Deleuze reprend pour plier encore et le multiplier). »¹ C'est la facticité de cette venue en présence que l'analytique de l'existence détermine comme arrivée.

§ 5 - Essayons de voir maintenant quels sont les rapports de l'existence et de l'à-soi dans l'arrivée, afin de comprendre comment ils articulent la déterminabilité. On avait dit que si l'existence peut avoir lieu, ce n'est pas parce qu'elle serait donnée ou posée par rapport à une chose subsistante mais parce qu'il est de l'essence de l'arrivée d'exister, c'est-à-dire d'arriver, d'avoir lieu. En ayant lieu, en arrivant, elle n'est pas déjà une

p.215. C'est ce refus de l'existence et du sens que Nancy nomme ailleurs le mal. Voir J-L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, pp.166-67 : « (...) en ce sens, le mal est dans l'existant comme sa plus propre possibilité de refus de l'existence. », et plus loin toujours en réponse à la question sur la liberté : « (...) ne s'est-elle pas décidée, à partir de la compréhension de l'être-propre de l'existant comme *existence décidée*, pour la décision qui décide en faveur de l'existence, et non pour la décision qui décide de *rester en dette d'existence et par conséquent de s'approprier comme essence hors de l'existence* ? Ne s'est-elle pas décidée, au plus intime de sa décision pour la décision même, en faveur de la « grâce » de l'existence, et non de la fureur de l'essence ? », o.c., p.179.

1 J-L. Nancy, *De l'être-en-commun*, in *La communauté désœuvrée*, pp.213-14, en note.

chose identifiée,¹ mais elle s'arrive, c'est-à-dire elle est exposée à être à soi. Mais puisque ce qui arrive ainsi, l'être ou l'existence, n'est pas déjà soi, il y a une différence entre l'existence et son à-soi (qui est précisément pour cela en fait d'abord un à-autrui). Ce qui veut dire que dans l'arrivée l'être ou l'existence ne coïncide pas avec le sens, c'est-à-dire l'à-soi de son arrivée. Ce que Nancy énonce ainsi : « Car ce que la philosophie elle-même délivre, parvenue à sa limite, c'est que l'existence *n'est pas* une auto-constitution du sens, mais nous offre plutôt l'être précédant le sens, ou lui succédant, ou l'excédant, ne coïncidant pas avec lui et *consistant dans* cette non-coïncidence... »,² ou, inversement : « Sur la limite, la philosophie a donc à faire à ceci, que le sens ne coïncide pas avec l'être, ou bien, de façon plus difficile et plus exigeante, que le sens de l'être n'est pas dans une coïncidence de l'être avec lui-même (...) »³. Le *sens du sens* ne serait alors rien d'autre que le 'constat' d'une extériorité inappropriable, la limite du sens : « le sens ne peut pas s'approprier le réel, l'existence, il n'est pas l'auto-constitution sensée de l'essence du réel ». ⁴ Inversement *l'être de*

1 Il ne s'agit pas d'une chose objective ou subjective, ou même pas de quelque chose, mais de rien. « La chose même, *res ipsa et ultima*, n'est aucune chose, elle est rien. / Et plus exactement, elle est *la mêmeté du rien* : que le rien se rapporte à soi-même, mais ainsi, n'étant rien, est aussitôt seulement exposé comme quelque chose, voilà toute la raison du monde - son *ultima ratio* - et sa véritable *creatio ex nihilo* : excroissance de rien, qu'il y a quelque chose. », J-L. Nancy, *res ipsa et ultima*, in *La pensée dérobée*, p.185.

2 J-L. Nancy, *De l'être-en-commun*, in *La communauté désœuvrée*, p.216.

3 J-L. Nancy, *De l'être-en-commun*, in *La communauté désœuvrée*, p.218.

4 J-L. Nancy, *De l'être-en-commun*, in *La communauté désœuvrée*, p.219.

l'être serait l'événement de l'être,¹ son arriver « selon un partage de « soi » (division et distribution) constitutif de « soi », une ectopie généralisée de tous les lieux « propres » (intimité, identité, individualité, nom) », ce qui « présuppose qu'il n'y a pas d'être commun, pas de substance, d'essence ni d'identité commune », ce qui présuppose donc qu'il n'y a rien de présupposé à l'exposition, sauf le rien qu'est l' « en » de la communauté, le cum, avec, entre, parmi.² Cum, en, avec, entre, parmi, divisent et ajointent à la fois, partagent, la limite où ça s'expose. Cette limite n'est rien que « l'abandon extrême dans lequel toute propriété, toute instance singulière de propriété, pour être ce qu'elle est, étant ce qu'elle est, se trouve d'abord livrée à l'extérieur » d'aucun intérieur.³ Ce partage est un avènement, un événement.

Alors pour pouvoir répondre à la question de savoir comment l'être et le sens (l'à soi) articulent la déterminabilité, on devrait pouvoir déterminer comment la détermination du partage se détermine (« en »). La réponse de Nancy est que c'est impossible et qu'il faut le faire quand même, car de toute façon le sens s'abîme, car il « n'est pas une essence donnée et (re)présentable. »⁴ Mais quoi que l'on fasse, l'*en commun* résistera et

1 J-L. Nancy, Surprise de l'événement, in *Etre singulier pluriel*, p.195.

2 J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, p.224. « En » désignerait alors « plutôt un être *en tant que* relation, identique à l'existence même : à la venue de l'existence à l'existence. Mais ni « être » ni « relation » ne suffisent à nommer cela - même placés dans ce rapport d'équivalence, et parce qu'il n'y a pas ici une équivalence de termes, qui ferait encore une relation extérieure à l' « être » et à la « relation ». Il faudra plutôt se résoudre à dire que l'être est *en commun*, sans jamais être commun. », *o.c.*, pp.224-25.

3 J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, p.226.

4 J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*,

insistera toujours contre n'importe quelle tentative de le réprimer ou de l'opprimer. On resterait toujours exposé « à ce qui en elle n'est pas appropriable », et c'est ce qu'il faudrait pouvoir exposer.¹ Il s'agit d'une exposition dont l'enjeu serait « indiscernablement « philosophique » et « communautaire » », et dont le but ne serait pas de « fournir le sens » de l'« en », mais de s'exposer à son partage qui s'énonce comme suit : j'en suis, mais où ce n'est pas tant le je qui s'énonce, que l'en qui désapproprie déjà, rend déjà à la limite de l'exposition commune, ce qui est déterminé ainsi.² Nous nous approchons ici au plus près de *l'Ereignis/Enteignis* dans l'approche que Nancy en donne.

« J'en suis : l'existence a lieu exposée sur cet *en*, à cet *en*. Inséparable, donc, d'un *nous existons*. Et plus qu'inséparable : ayant sa provenance dans une énonciation *en* commun où c'est l'*en* (et aucun sujet déterminable selon les concepts de la philosophie) qui énonce et qui s'énonce - la présence venant à soi en tant que limite et que partage de la présence. Exposant inexposable que *nous* exposons pourtant en commun. »³

Cette dernière formule de l'essai De l'être-en-commun finit par articuler une première fois l'énonciation en rapport au le partage dont il est question ici. La formulation en est ramassée mais pas moins précise pour

pp.228-29.

1 J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, p.229.

2 J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, pp.230-31.

3 J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, p.231.

autant. En fait il s'agit d'un détournement qui s'accomplit au moment de la détermination, qui est pensée comme énonciation. C'est la logique que l'on a déjà vue à l'œuvre dans le passage de L'histoire finie où Nancy dit que l'on n'est jamais présent à sa propre histoire.¹ Ce qui signifie qu'être dans la présence de l'offrande c'est être présent à ce qui y est offert. Or ce qui est offert, c'est d'abord une trace de ce qui a été : le déjà déterminé, l'énoncé), par ex. les Grecs... mais aussi « nous-mêmes » en tant que nous avons été. Mais ce n'est pas là toute l'arrivée ou l'exposition. Il reste la présence qui s'ouvre dans l'entre-deux de ce qui a été et de ce qui est à venir - un entre-deux déterminations/énonciations.² Cette présence de l'à-soi est d'abord à autrui, ce qui est l'« en » commun dont Nancy parle. Mais pour pouvoir dire « j'en suis » il faut une détermination, « je ». Dans l'ouverture de cet espacement, le sens de l'être (l'à de l'espacement) se détourne, se retranche ou se quitte à mesure qu'il se détermine/s'énonce. Ce qui signifie que disant « je », je n'y suis plus. Ce qui veut dire qu'il s'agit

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, pp.266-68.

2 Cet « entre-deux » de l'espacement ou de la venue, sera aussi ce que Nancy appellera corps : « Le corps - sa vérité - aura toujours été l'entre-deux de deux *sens* - dont l'entre-deux de la droite et de la gauche, du haut et du bas, de l'avant et de l'arrière, du phalle et du céphale, du mâle et du femelle, du dedans et du dehors, du sens sensible et du sens intelligible, ne font que s'entr'exprimer les uns les autres. » (*Corpus*, p.58). Mais ce corps n'est pas le corps signifiant, car dans ce cas : « le corps signifiant ne cesse pas d'échanger dedans et dehors, d'abolir l'étendue dans un *organon* du signe : cela où se forme et d'où prend forme le sens. Les perspectives philosophiques particulières n'y changent pas grand-chose : (...) toujours le corps est structuré comme un *renvoi au sens*. L'incarnation est structurée comme une décorporation. / (...) S'il est signe, il n'est donc pas le sens : il lui faut donc une *âme* ou un *esprit*, qui sera le *vrai* « corps du sens ». S'il est le sens, il est alors le sens indéchiffrable de son propre signe (corps mystérique, et donc, et de nouveau, « âme » ou « esprit »). » (*ibid.*)

d'un « je » qui se détermine en abîme comme toujours encore à venir.¹ Dire que « j'en suis » signifie que je me reçois dans l'ouverture d'une arrivée (subséquente à la détermination « je »), comme partageant l'« en » commun de ce que « je » est à présent.² C'est aussi ce qu'on voit dans ce passage : ce qui est exposé, arrive sur, ou à, l'en commun, par ex. à un nous : « J'en suis : l'existence a lieu exposée sur cet *en*, à cet *en*. » Mais comme on sait maintenant que toute exposition est d'abord un « à autrui », il faut dire qu'une détermination comme « à nous », « à toi » ou « à moi », sont des déterminations *auxquelles* respectivement « nous », « toi » ou « moi » ne peuvent jamais être présents, à moins de nous retourner sur nous-mêmes (toi-même, moi-même) comme ayant été et offerts dans une autre arrivée. C'est aussi pourquoi Nancy ne dit pas nous, mais « en commun », où le « en » marque l'espacement entre détermination et détermination, entre présent et présent pourrait-on dire. Si je dis alors « j'en suis », je ne dis pas « à qui c'est » ce qui serait forcément faux, parce qu'il s'agit de dire l'indétermination (« aucun sujet déterminable ») de cet « exposant inexposable » qu'est l'espacement ou l'arrivée. Ce que Nancy résume comme suit :

« L'enjeu serait celui, non pas contraire mais décidément autre, de s'exposer au partage de l'*en*, à ce partage du « sens » qui tout d'abord *retire* l'être au sens et le sens à l'être - ou bien qui ne les identifie l'un à l'autre, et chacun comme tel, que par

1 Cf. ces quelques références de *Ego sum* qui est en somme tout entier consacré à ce problème. J-L. Nancy, *Ego sum*, pp.33-34, 38, 145-147. Voir aussi ci-dessus: Introduction.

2 Non pas : « de ce que « je » suis à présent », mais bien « de ce que « je » est à présent ». « Est » est imposé ici, puisqu'il s'agit de dire que « je » est reçu dans l'anonymat de l'en commun.

l'en du « commun », par un avec du sens qui le désapproprie proprement. »¹

§ 6 - Il nous est impossible d'exposer ici le chemin de pensée qui mène d'*Être et temps*, de la conception de l'histoire de l'être, jusqu'à la pensée de l'Ereignis. Pour les mêmes raisons nous devons réserver pour un autre travail tout ce qui rassemble et tout ce qui disjoint ces deux pensées. Pour la compréhension de la pensée nancéenne un tel travail n'est pas absolument indispensable, bien que l'on en voit l'utilité. Néanmoins nous voulons indiquer comment le « développement » ou le « commentaire » que Nancy donne de l'Ereignis entend partager quelque chose de cette pensée.² Si Nancy dit qu'une « logique de l'existence » peut donner un développement de l'Ereignis sans entrer dans la théorie heideggerienne de l'histoire, c'est peut-être parce qu'il voit dans l'Ereignis un développement de la logique de l'existence amorcé dans *Être et temps*. Or, on sait que Nancy entendait lever « l'obstruction »³ que formait « la thèse de la *Jemeinigkeit* de l'existence » qui avait « le défaut de voiler le *soi* sous le *moi*, et de prêter à l'équivoque d'une appropriation individuelle, subjective et unilatérale, malgré le thème conjoint du *Mitsein* » qu'il s'agissait pour cette même raison « de radicaliser aussi ».⁴ Or dans *Être singulier pluriel* il reprend cette réélaboration pour la préciser à partir des indications des *Beiträge zur Philosophie*, qui, comme il est indiqué en sous-titre, traitent

1 J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, p.231.

2 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.274.

3 J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, p.117.

4 J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, p.205.

explicitement de l'Ereignis. Il y reproduit les élaborations qu'on a repérées dans *La communauté désœuvrée* en proposant quelques formulations différentes qui permettent de préciser sa pensée. Ainsi « soi » y est compris comme « « l'en tant que tel » de l'être en général », qui « n'est pas une propriété présentable », mais « la présentation même », ¹ c'est-à-dire « l'événement, (...) sa venue *au monde* » le 'monde' étant « le géométral ou l'exposant de toutes les venues. » ² Cette venue a « son « soi » *devant soi* » : là (Da), « c'est-à-dire *là-bas* - à distance d'espace-temps », ce qu'il appelle aussi « le corps, le monde des corps, le corps-monde ». ³ Quant à son événement-appropriant, son Ereignis, il « est transport et transpropriation dans cet écartement du *là* », ce qui ne signifie « pas qu'il y a un événement où/d'où le « soi propre » surgirait, comme un diable de sa boîte, mais que la venue est en elle-même et par elle-même, comme telle, appropriante. » ⁴ Et puisque cette appropriation est toujours déjà déterminée cet écartement est déjà un espace-temps dimensionné, soit : un cloisonnement ou un enfermement, ou dans un autre registre encore, il est déjà la mort de l'événement, de la venue. C'est pourquoi Nancy ajoute que cette venue, cette appropriation, ce sens, diffère de ce qu'elle ouvre en se déterminant : « Différant, par conséquent, en elle-même la propriété qu'elle ouvre. » ⁵

1 Soit : la possibilité de toute présentation, ou sa déterminabilité : « « Soi » détermine l'en-tant-que de l'être : s'il est, il est *en tant qu'il est*. », J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, p.119.

2 J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, pp.118-19.

3 J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, p.119.

4 J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, p.119.

5 J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, p.119.

Après ces quelques précisions Nancy reprend explicitement le motif de la Selbstheit, de l'ipséité. Puisque l'être à soi est « d'avant toute identification », ¹ que l'on doit le dire à autrui avant d'être à moi, toi, nous, on peut dire que toute détermination de l'ipséité sera structurée comme un être « auprès-des-autres ». ² La question serait plutôt celle de savoir comment cette ipséité serait possible. En effet, pour autant que l'à-soi s'est déterminé la venue est différée en un autre espacement, que l'à-soi déterminé ne détermine plus, bien qu'il peut y être présent en tant que l'à-soi qui a été (et qui est en ce sens un passé donné ou offert). Pour comprendre ce que veut dire Nancy, il faut se rendre compte que l'on doit pouvoir penser l' « à » du venir de la venue. Cet à, qui est un espacement, survient au soi qui ne lui pré-existe pas mais auquel l'à-soi a un rapport de détermination (passibilité). C'est ce rapport qui constitue l'ipséité du soi. Ce rapport n'est pas un rapport dans le temps (ni « préexistence »), ni dans l'espace, ³ ni un rapport à une instance providentielle (« ni providence »), mais un rapport de proximité à soi-même, ⁴ c'est-à-dire un « écartement où se dis-pose et se mesure l'en commun » dans la détermination de l'à-soi : « auprès-de-soi ». ⁵ Une proximité à l'être qui est la même pour tous, mais que tous déterminent différemment, singulièrement. Une proximité qui est toujours un être-auprès-des-autres (l'en commun) avant d'être déterminée, appropriée ; et que tout espacement réouvre à chaque fois comme être-en-

1 J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, p.224.

2 J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, p.120.

3 « Là où il vient, c'est donc non pas « en soi » comme à l'intérieur d'un domaine disposé, c'est « auprès-de-soi ». », J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, p.120.

4 Il s'agit de « la mêmeté de l' « en-tant-que-tel » », J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, p.119.

5 J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, pp.119-20.

commun. Ainsi Nancy aura-t-il précisé le fondement de toutes les analyses de Heidegger à partir d'*Être et temps* sur le point de la mienneté qui y est inscrite : « « A chaque fois mien » signifie donc tout d'abord « à chaque fois sien », c'est-à-dire « à chaque fois avec » : *la « mienneté » n'est elle-même qu'une possibilité occurrente dans la réalité con-currente de l'être-à-chaque-fois-avec.* »¹

1 J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, p.121.

9 - *Entre*

§ 1 - Depuis l'impressionnant travail de J. Derrida sur le toucher dans la pensée de Nancy, il n'est sans doute plus besoin de mettre en avant l'importance de celle-ci dans l'œuvre de Nancy.¹ Commençons par ceci : toucher n'est pas saisir, mais adresser. Que *toucher c'est adresser*, telle est sans doute la raison pour laquelle, dans *Corpus*, Nancy *introduit le motif du toucher à partir de celui de l'écriture*, qui est ici le nom du langage en général. « C'est ainsi que l'ontologie s'avère comme écriture. « Écriture » veut dire : non la monstration, ni la démonstration, d'une signification, mais un geste pour *toucher au sens*. »² Ce geste est une adresse qui s'envoie à la touche « d'un dehors, d'un déroché, d'un écarté, d'un espacé. »³ Mais le toucher est si peu une saisie que la touche se retire, s'écarte, de qui touche. « Sa touche même, et qui est bien *sa* touche, lui est dans le principe retirée, espacée, écartée. Elle est : qu'advienne le contact étranger, l'étranger restant dans le contact (restant *dans* le contact étranger *au* contact : c'est toute l'affaire du tact, de la touche des corps). »⁴ C'est en effet « depuis les corps que le « je » d'écriture est envoyé aux corps. » Et cela vaut bien sûr aussi pour mon propre corps : « C'est depuis mon corps que *j'ai* mon corps

1 Derrida voit dans le travail de Nancy sur le toucher l'œuvre du « plus grand penseur du toucher de tous les temps », J. Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, p.14. On ne peut rendre compte de ce grand livre dans le cadre de notre recherche. Toutefois nous y prendrons une précision importante quant au « se toucher ». Voir ci-dessous : p.312, en note.

2 J-L. Nancy, *Corpus*, p.19.

3 J-L. Nancy, *Corpus*, p.19.

4 J-L. Nancy, *Corpus*, p.19.

comme à moi étranger, exproprié.»¹ Mais si toucher commence par s'envoyer par l'écriture à la touche au dehors, c'est pour toucher au sens : ce qui « arrive tout le temps dans l'écriture. »² Néanmoins Nancy croit aussi qu'écriture « est encore un mot trompeur », car « ce qui s'adresse ainsi au corps-dehors s'excrit ».³ Nous avons déjà vu que le sens est aussi un rapport à un dehors du texte, ou, que l'écriture se décharge à chaque instant elle-même du sens.⁴ Ce qui est ainsi excrit à même le corps est l'existence même : « les corps sont l'exister, l'acte même de l'ex-istence, l'être. »⁵ Mais il faut écrire, « il faut une mesure infinie, toujours retracée de cet écart. »⁶

Alors qu'est-ce que toucher au corps pour le sens, ou l'écriture ? Et inversement qu'est-ce que ce devenir lieu du corps en rapport au sens et à l'écriture ? Nancy répond : le corps est « le corps du sens ».⁷ Non pas en ce sens que le corps serait l'incarnation de l'idéalité du sens, mais au contraire le corps est la limite où le sens « se suspend », « la fin du sens ».⁸ Cette suspension du sens est une interruption, une fin du sens. Le corps rompt le rapport à soi du sens comme exposition. Cette rupture, Nancy l'appelle aussi « l'effraction de tout langage où le langage touche au sens. »⁹ C'est donc le corps du sens qui porte le sens plus loin qu'il ne peut aller,¹⁰ jusqu'au corps qui n'est pas du sens, mais un espacement, un lieu

1 J-L. Nancy, *Corpus*, p.19.

2 J-L. Nancy, *Corpus*, p.13.

3 J-L. Nancy, *Corpus*, p.20.

4 Voir ci-dessus : pp.257 sqq.

5 J-L. Nancy, *Corpus*, p.20.

6 J-L. Nancy, *Corpus*, p.20.

7 J-L. Nancy, *Corpus*, p.24.

8 J-L. Nancy, *Corpus*, p.24.

9 J-L. Nancy, *Corpus*, p.21.

d'existence, l'existence locale.¹ Ainsi le sens se retranche du corps au moment même où il le touche.

Essayons de voir maintenant quelle est l'articulation de l'être et du sens dans le cas d'un quelconque 'je' - « ego », comme le dit Nancy. On avait vu qu'il n'y avait pas de coïncidence entre l'être et le sens, que l'être s'exposait essentiellement comme « être-à-soi-à-autrui ».² Maintenant on vient de voir que « le corps est l'être de l'existence ».³ Or, puisque il est l'exposition de l'adresse ou de la touche du sens, il semble qu'il est en effet, comme il est dit dans *Être singulier pluriel*, « l'exposant de toutes les venues ».⁴ D'autre part on doit dire que si le corps n'est touché qu'en étant adressé, il faut que le sens du corps passe par l'écriture. Si je (ego) doit avoir un sens, ego doit être adressé, c'est-à-dire énoncé. En énonçant ego, il est déjà *corpus ego*. « L'axiome matériel, ou l'archi-tectonique absolue, du *corpus ego* implique ainsi qu'il n'y a pas « ego » en général, mais seulement la *fois*, l'occurrence et l'occasion d'un *ton* : tension, vibration, modulation, couleur, cri ou chant. »⁵ Pour penser l'articulation du sens et de l'être, il faut donc le penser à *partir* du corps, il faut penser le corps à corps de la venue du corps du sens. Citons le passage de *Corpus* où Nancy explique cette pensée de l'espacement du corps du sens :

10 Cf. J-L. Nancy, *Corpus*, p.34.

1 J-L. Nancy, *Corpus*, pp.15-17.

2 J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, pp.204-05, 218.

3 J-L. Nancy, *Corpus*, p.17.

4 J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, pp.119.

5 J-L. Nancy, *Corpus*, p.17.

« *Ego* forme aussi bien l'obstacle absolu au corps, à la venue d'un corps. Le *point d'ego* d'un corps qui (s')énonce, c'est-à-dire qui (s')étend, forme aussi identiquement, non contradictoirement, et pourtant avec contrariété, un point de concentration extrême ou se qui s'étend et qui s'énonce offusque aussi l'étendue, le corps qu'il est. *Ego* énoncé se retranche à l'instant d'*ego* énonçant, et précisément parce qu'il est le *même*, et que c'est ainsi qu'il est *ego* : identité retranchée, identifié retranché, identique à son retranchement. Il se retranche en un point, le point de sa contrariété : là où *corpus* (s')énonce « ego », *ego* entre dans la contrariété, il se contrarie d'un *soi* en face de *soi-même*, et *corpus* devient la matière-obstacle de cette contrariété (et le lieu même de l'énonciation). La matière objetée du sub-jet. »¹

Dans ce passage Nancy veut penser le devenir-objet du corps. En énonçant *ego* se retranche dans un point incorporel où il s'énonce comme le même *ego*, dont le sens se contrarie d'un à-soi en face de soi, qui devient un autre *corpus ego*, la matière-obstacle que touche *ego* énoncé. Ainsi *corpus ego* se contrarie d'un autre corps, d'un autre lieu, d'un autre espacement qu'il touche en l'énonçant mais dont la touche lui est retirée (quoi que ça lui pèse, à l'un comme à l'autre). Le s'énoncer d'*ego* offusque, obscurcit, masque le corps qu'il est pour laisser venir l'autre lieu que le corps ouvre en le touchant. Ainsi retrouve-t-on la non-coïncidence de l'être (corps) et du sens dans le corps à corps de la venue du corps du sens. C'est aussi pourquoi Nancy ajoute : « il n'y a pas de « corps propre », c'est une reconstruction. Ou bien le corps est encore seulement le « s'étendre », et il

1 J-L. Nancy, *Corpus*, p.28.

est trop tôt pour le « propre », ou bien il est déjà pris dans cette contrariété, et il est trop tard. *Mais corpus n'est jamais proprement moi.* »¹

§ 2 - Retournons-nous maintenant, après ce long détour explicatif, vers les propos de L'histoire finie. Que pouvons-nous dire de plus sur l'articulation de l'écriture, de l'existence, de la rupture qu'elle est, de la venue et de la présence dans l'offrande ? Et que pouvons-nous dire de plus sur la conception de l'histoire qui s'y trouve explicitée? de la résorption ou de la résurrection de l'histoire ou de son espacement ?

Revenons au passage où Nancy articule distinctement le rôle du langage dans l'histoire, et essayons de dégager la détermination de « notre histoire » à partir de là. Nous en avons déjà amorcé le commentaire, mais il nous faut compléter le passage en question par quelques phrases que l'on a omises auparavant :

« L'histoire, dans son arrivée, est celle à laquelle nous ne sommes jamais capables d'être présents, et *cela* est notre existence et notre « Nous ». Notre « nous » est constitué par cette non-présence, qui n'est pas une présence du tout, mais qui est l'arrivée comme telle. Ecrire l'histoire (...) ne consiste pas à représenter quelque présence passée ou présente. Il s'agit de tracer l'altérité de l'existence à son propre présent et à sa propre présence. Et c'est pourquoi l'histoire est essentiellement *écriture*, si l'écriture est le tracé de la différence, à travers la différence de la trace. Comme l'écrit Werner Hamacher, écrire l'histoire est « Un adieu » à la présence de l'événement historique. En allemand : « was geschieht ist Abschied » (ce qui arrive est adieu et/ou séparation, ce qui est le sens littéral d'« Abschied »). Etre présent dans l'histoire et à l'histoire (énoncer des jugements, prendre des décisions, faire des choix en vue d'un

1 J-L. Nancy, *Corpus*, p.28.

futur) n'est jamais être présent à soi-même en tant qu'historique. »¹

Dans notre première commentaire, c'était l'écriture qui avait retenu notre attention.² L'écriture comme tracé de la trace serait la déterminabilité de l'histoire. Mais nous avons déjà remarqué que dans ce cas on ne pouvait pas comprendre pourquoi Nancy parlait implicitement d'un au-delà ou d'un en deçà de ce qui est offert. On avait essayé alors de l'expliquer à l'aide d'un passage de L'excrit. Il en ressortait que cet au-delà était le sens ou l'existence. Il faudrait donc imaginer que le sens ou l'existence ouvrent à une autre déterminabilité, au-delà ou en deçà de la déterminabilité de l'archi-écriture. Nous avons cru pouvoir établir que ce sens ou cette existence doivent être situés en amont du tracement de la trace.³ Ce qui pourrait signifier alors qu'elles déterminent en quelque sorte la déterminabilité de la trace.⁴ En effet, si nous croyons pouvoir affirmer que la déterminabilité que Nancy établit doit se situer en amont du tracement de la trace, cela signifie aussi que la détermination de la déterminabilité que détermine Nancy n'est plus celle de l'archi-écriture. D'autre part, nous avons vu que le fait que Nancy reprend l'analytique existentielle et qu'il essaye de repenser nombre de 'concepts' de Heidegger, ne signifie pas que l'on assiste ici à un retour à la détermination de la déterminabilité telle que Heidegger l'a développée (différence ontologique et alétheia). Nancy s'inscrit explicitement en faux contre une telle

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.266-67.

2 Voir ci-dessus : pp.254 sqq.

3 Voir ci-dessus : p.263.

4 Pourtant il n'y a rien dans ce qu'écrit Nancy qui serait de l'ordre d'une objection à l'encontre de la déterminabilité de la trace ou de l'écriture telle que l'établit Derrida.

interprétation.¹ Alors quelle est la déterminabilité de ce que Nancy détermine ? Rappelons-nous d'abord quelle est la déterminabilité que vise Nancy. Il vise le chiasme de l'exposition et du sens,² soit : la détermination de l'existence comme être en commun. Nous avons vu que cette détermination de l'existence doit être précisée dans le sens d'un défilement, qui ne serait pas frontal mais latéral. Ce que Nancy indique sous le nom de *praes-entia*, pour en accentuer le caractère de « pré-cédence » et de « pré-venance ».³ Essayons de nous rendre compte de cette précision dans le passage de L'histoire finie que nous nous proposons de relire.

Compte tenu de ce que nous venons de dire, le propos de Nancy disant que « l'histoire est essentiellement écriture » commence à changer déjà quelque peu. Il semble que ce qui est désigné sous le nom d'écriture n'est pas l'historicité de l'existence, celle-ci étant plutôt indiqué par « nous », ou « notre temps ».⁴ L'historicité est néanmoins aussi conçue sur le mode de la non-présence à soi. Ce qui vérifie une certaine continuité de point de vue entre Derrida et Nancy. Que dit « nous », selon Nancy ? En un sens on pourrait considérer la majeure partie de l'œuvre de Nancy comme une tentative d'arriver (sic) à dire *nous* : « « *nous : première personne du pluriel* », qu'on se représente la difficulté de cette simple désignation... »⁵

1 Voir ci-dessus : pp.260 sqq.

2 Et on pourrait sans doute ajouter : un chiasme du toucher et du corps, ou de la communication et de la partition, de l'espacement et de la limite, du *praesens* et de l'écriture.

3 J-L. Nancy, Le sens et la vérité, in *Le sens du monde*, p.28.

4 Ainsi qu'il avait entamé la question. J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.250.

5 J-L. Nancy, De l'être-en-commun, in *La communauté désœuvrée*, p.221.

En rapport à la question de l'histoire Nancy dit qu'il s'agit d'une « question d'espace de temps, de temps qui espace et/ou de temps espacé, qui « nous » donne la possibilité d'être en commun, et de nous présenter ou de nous représenter comme communauté. Une communauté qui partage le même espace de temps ou qui y participe, car la communauté elle-même est cet espace. »¹ L'espace de temps de la communauté est une ouverture « vers un certain « nous » ». ² Nancy souligne le caractère « communautaire » de l'histoire.³ Il a trait à une certaine appropriation du temps « selon une modalité très étrange et mystérieuse de la propriété ». ⁴ Cette propriété se présente comme la spaciosité d'un certain suspens (une époque, une époque). Or comment se présente cette spaciosité du temps ? Nancy n'en dit pas beaucoup, sauf que chaque fois qu'il s'en explique revient cette donne : dans « notre » temps « nous » serions donnés à « nous-même ». ⁵ Ce qui pourrait quand même étonner vu le fait que

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.252.

2 « Parce que nous participons à la fin de l'histoire, parce que nous avons quelque chose à échanger ou à discuter à ce sujet, nous sommes donnés à nous-mêmes, à l'occasion, en une certaine sorte de communauté. Ce qui est au moins pour nous, peut-être pas exactement un signe d'histoire, mais une certaine ouverture, sans signes ni idées, vers une certaine « histoire », aussi bien que vers un certain « nous ». », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, pp.253-54.

3 Ce qui ne veut surtout pas dire communautariste. Voir, I. Devisch, *Wij. J-L. Nancy en het vraagstuk van de gemeenschap*, qui développe une critique du communautarisme à partir de la pensée de Nancy.

4 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.250.

5 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.250, « notre temps », p.251, « nôtre », p.252, « « nous » donne la possibilité de dire « Nous » », p.253, « nous sommes donnés à nous-mêmes », p.274, « nous sommes offerts à nous-mêmes », ... Voir aussi ci-dessus : p.274.

d'autre part il n'a de cesse de dire que nous ne sommes pas présents à « nous-même ». Comment s'expliquer cette apparente contradiction?

Ce qui complique les choses, c'est que Nancy prend en compte une dimension très concrète, très déterminée, de ce qui est donné dans ce partage. Il dit, « parce que nous avons quelque chose à échanger ou à discuter à ce sujet, nous sommes donnés à nous-même, à l'occasion, en une certaine sorte de communauté. »¹ Alors on ne peut pas de dire qu'il ne s'agit là de rien de concret ou de déterminé. On devrait sans doute dire inversement, en empruntant le vocabulaire de *Corpus*, qu'il s'agit d'une rencontre de corps, de corps qui se touchent. Mais justement. Ni dans *Corpus*, ni dans ce texte-ébauche qu'est L'histoire finie, il ne s'agit de nier cette réalité, ni de s'y fier comme à une détermination établie, puisque tout le travail consiste précisément à déterminer ce qui est ainsi donné ou partagé.²

Pour comprendre ces formules : « nous », « nôtre », « nous-mêmes », nous proposons de procéder de deux façons, parce que nous croyons que les deux se vérifient et se complètent. Premièrement, il est toujours possible de comprendre « nous », « nôtre », « nous-mêmes »,

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.253.

2 C'est le « don non-donné d'un futur », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.275. « *Corpus* : repères dispersés, difficiles, lieux-dits incertains, plaques effacées en pays inconnu, itinéraire qui ne peut rien anticiper de son tracé dans les lieux étrangers. Ecriture du corps : du pays étranger. Non l'Etranger en tant que l'Etre ou que l'Essence-Autre (avec sa vision mortifère), mais l'étranger comme *pays* : cet étrangeté, cet écartement qu'est le pays, en tout pays et en tout lieu. Les pays : ni territoires, ni domaines, ni sols, ces étendues que l'on parcourt sans jamais les ramasser dans un synopsis, ni les subsumer sous un concept. », J-L. Nancy, *Corpus*, pp.49-50.

comme ayant été. C'est Nancy disant avec Hamacher « l'histoire est « Un adieu » à la présence de l'événement historique ». Mais deuxièmement, il est aussi possible de considérer un dire¹ « nous », « nôtre », « nous-mêmes » comme appartenant à l'inappropriable présence de l'événement historique (l'arrivée). C'est la « simultanété » de « l'en-même-temps » selon lequel je suis exposé à être en commun.² Le langage est l'exposant de cette simultanété. « 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. »³ Mais le langage ne pourrait dire cet être-avec si l'être ne l'était pas déjà. Or l'être advient d'abord comme être-à soi. C'est ici le point où il faut prendre en compte la déconstruction que Nancy propose de la compréhension de l'à-soi comme mienneté. Elle consiste à montrer que l'à-soi de l'être-à ne peut se comprendre comme un rapport d'un moi à soi-même (donc à l'intérieur d'un domaine disposé).⁴ Mais que son être auprès-de-soi implique que l'advenue

1 Un écrire aussi ? Nancy ne le dit pas, mais c'est impliqué par le fait qu'ici comme ailleurs (dans *Corpus* par ex.) l'écriture est toujours le nom du langage en général. Néanmoins dans *Etre singulier pluriel*, dont nous suivons les indications ici, il utilise plutôt le mot « dire » (o.c., p.110) et « langage » (o.c., p.108).

2 J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, pp.121, 109.

3 J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, p.112.

4 C'est pourquoi, dans L'histoire finie, Nancy ne dit jamais « moi », « mien », « moi-même », ou « toi », « tien », « toi-même ». On essaye de prendre en compte ici les élaborations que Nancy apporte à son interprétation du §9 de *Etre et temps*, y compris à sa critique de la mienneté, dans *Etre singulier pluriel*, pp.107-23. Ainsi il y reprend la pensée de l'être-à-soi-à-autrui, précédant tout rapport au mien, tien,... développée dans De l'être-en-commun (p.207), en le reformulant en rapport à cette simultanété de l'avoir-lieu comme une simultanété du différent :

du soi à partir d'aucun soi présumé l'ouvre structurellement à ce qui lui vient (l' « en tant que ») comme être-avec. Nancy précise ce point dans *Être singulier pluriel* : « « soi » ne (se) pré-existe pas. « Soi » = l'ex-istant en tant que tel. / (...) « Soi » n'est ni donné passé, ni donné futur : il est le présent de la venue, le présent présentant, le venant-à-être et ainsi venant à l'être. Là où il vient, c'est donc non pas comme « en soi » comme à l'intérieur d'un domaine disposé, c'est « auprès-de-soi ». (...) / D'emblée, même considérée sous l'espèce d'un « soi » unique et solitaire, la structure du « Soi » est structure d'« avec ». »¹ Toutefois cela ne veut pas dire que l'on est « présent à soi-même en tant qu'historique ». La mêmeté (l' « en tant que ») qui est impliquée dans l'écart de l'être et le sens (« à ») est l'écart de la détermination à venir, c'est-à-dire l'écart de la venue ou de l'arrivée. Ce qu'indique Nancy par le nom de praes-ens, la venue de ce qui n'est pas encore déterminé, identifié en tant que tel ou autre, par ex. être-à-moi, toi... Mais c'est aussi un écart inappropriable et en ce sens irréductible. En effet, chaque trace, tout ce qu'on détermine, dit et écrit, nous revient avec le même écart. L'identification étant déterminée l'histoire s'écrit de nouveau comme ayant été (« adieu »).

Essayons de lire encore une fois le passage en question, moyennant cette double compréhension du « nous » afin de comprendre ce que Nancy entend déterminer de l'historicité de celui-ci. Nancy écrit : « L'histoire, dans son arrivée, est celle à laquelle nous ne sommes jamais capables d'être présents, et *cela* est notre existence et notre « Nous ». Notre « nous » est constitué par cette non-présence, qui n'est pas une présence

« « A chaque fois mien » signifie donc tout d'abord « à chaque fois sien », c'est-à-dire « à chaque fois avec » : la « mienneté » n'est elle-même qu'une possibilité occurrente dans la réalité concurrente de l'être-à-chaque-fois-avec. », o.c., p.121.

1 J-L. Nancy, *De l'être singulier pluriel*, in *Etre singulier pluriel*, pp.119-20.

du tout, mais qui est l'arrivée comme telle. » Ici se trouve clairement énoncé que « nous » ne sommes pas présents à l'histoire. Et en effet, dans tout ce passage le « nous » est considéré de point de vue de l'adieu. A l'exception d'une phrase qui peut sans doute fonctionner comme modèle (par ailleurs très reconnaissable) du mélange des deux. Après avoir caractérisé la façon rétrospective de considérer une communauté (un « nous ») et son histoire, il écrit : « Mais même quand les Grecs disaient « nous, les Grecs », quelque chose de « les Grecs » était déjà passé, et un nouvel espacement de temps ouvrait la communauté « grecque » à son propre avenir. »¹ Ici les deux façons de dire « nous » sont contractées dans un seul énoncé. Cela est important pour bien comprendre ce qui était dit quelques pages auparavant à propos d'une certaine appropriation d'un espace de temps - « notre temps ». Quand il faut dire comment nous partageons un certain espace de temps, il s'agit de savoir ce qu'on dit quand on dit « nous » à cette occasion. Ce qui n'est pas facile à voir puisque Nancy nous dit trois choses difficilement réconciliables : 1) que nous ne sommes pas présents à l'histoire, 2) que « notre temps » (le « nôtre ») : « se présente à nous comme cette spatialité ou cette « spaciosité » d'un certain suspens »,² 3) que nous devons déterminer notre histoire,³ sans qu'elle soit présente à nous autrement que comme suspens du temps, c'est-à-dire comme suspens de toutes les déterminations.

Nancy mentionne quelques énoncés en exemple : « nous » la totalité du genre humain, « nous » qui ne participons plus au temps de l'« histoire », « nous » un jour peut être... Ces différents exemples montrent

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.266.

2 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.250.

3 « Etre présent dans l'histoire et à l'histoire (énoncer des jugements, prendre des décisions, faire des choix en vue d'un futur) », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.267.

déjà que l'on peut considérer différents espaces de temps comme étant nôtres. Néanmoins Nancy ajoute qu' « une communauté de millions d'années, ce n'est pas si évident... »¹ Pourtant, implicitement on s'exprime très souvent en ce sens (« le genre humain » en opposition à l'animal par ex.). Le temps de la fin de l' « histoire » reçoit une datation très flottante (« environ trente ou cinquante années »). Ce qui ressort de ces quelques exemples, c'est que ces histoires se recourent et coexistent, que l'événement du suspens du temps est déterminé comme « quelque chose « qui » arrive à la communauté », et que ce qui arrive ainsi est sans doute toujours « une histoire finie ».² Mais cela rend compréhensible aussi que tout ne fait pas histoire, mais seulement ce qui arrive, ce qui fait événement. Ce qu'il explique dans Surprise de l'événement : « Parce qu'elle est ou fait surprise, elle est de nature et de structure dispersée dans l'aléa des événements, et par conséquent aussi dans l'aléa de ce qui ne fait pas événement et qui se retire discrètement dans l'imperceptible continuum, dans le murmure de « la vie » pour laquelle l'existence est l'exception. »³

Qu'est-ce que Nancy dit de l'histoire quand il nous donne ces exemples ? Ce qu'il dit c'est qu'il y a une « réciprocité entre « notre » et « temps » » qui peut être très différente selon les cas, et que dans le cas de « notre temps » cette réciprocité se détermine comme « fin de l'histoire ». C'est en effet « parce que nous avons quelque chose à échanger ou à discuter à ce sujet (*nous soulignons* - PW) », [que] nous sommes donnés à nous-même, à

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.252.

2 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, pp.252-53. Ce qui ne veut pas dire une histoire achevée. Bien au contraire, l'histoire achevée est la résorption de l'histoire. L'histoire finie n'est jamais achevée parce qu'elle n'a « pas son essence en elle-même ». Elle est infiniment exposée comme arrivée finie. Voir, *o.c.*, pp.261-62.

3 J-L. Nancy, Surprise de l'événement, in *Etre singulier pluriel*, p.201.

l'occasion, en une certaine sorte de communauté. »¹ Or, à sujet de quoi avons-nous à échanger ou à discuter ? Il s'agit justement de « penser l'histoire comme ce qui serait *per essentiam* sans Idée (...), incapable de devenir visible, incapable de toute idéalisation ou théorétisation, même historiciste. »² Ce qui veut dire que la non-présence de l'histoire est la détermination de notre histoire. Alors si Nancy dit que « « notre temps » signifie précisément, tout d'abord, un certain suspens du temps »,³ il dit exactement cela : que nous sommes « hors de l'histoire ». ⁴ Mais le fait que nous « avons quelque chose à échanger à ce sujet » nous donne à nous-mêmes comme appartenant à une « certaine communauté ». Et c'est pourquoi Nancy peut dire que la question de l'histoire aujourd'hui relève de la communauté.

Notre temps est donc déterminé comme une certaine communauté. Laquelle ? Une communauté singulière, un « ensemble ». Car seul un ensemble « appartient à la façon de ne pas avoir d'essence du tout ». ⁵ C'est la logique de l'existence que nous avons déjà repérée : l'être-à-soi est d'abord être-à-autrui et donc toujours en commun. ⁶ « Nous ne sommes pas

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.253. Nous avons ajouté « que » dans la phrase pour faire ressortir « à ce sujet », mais le phrasé de Nancy marque comme une cassure à cet endroit qui semblerait indiquer qu'il semble relativiser en quelque sorte l'échange (c'est-à-dire la détermination) au profit de l'occasion. Ce qui nous pousse sans doute un peu plus vers ce qu'il y a d'inappropriable en cette histoire.

2 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.247.

3 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.252.

4 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.249.

5 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.257.

6 « Exister consiste (...) à considérer son « soi-même » comme une « altérité », de telle manière qu'aucune essence, aucun sujet, aucun lieu, ne

un être mais une *arrivée* (ou : l'être est en nous exposé à arriver). Cette arrivée en tant que l' « essentielle » altérité de l'existence nous est donnée comme un *nous*, ce qui n'est rien d'autre que l'altérité de l'existence (plus que l'existence de l'altérité). »¹ Or comment est-ce que cette détermination de la communauté comme arrivée s'articule-t-elle avec temps ? Quelle est leur réciprocité ? La communauté est l'arrivée d'un espacement du temps, le temps un espacement qui espace la communauté, c'est-à-dire l'expose à arriver.² Ce qui veut dire que l'espacement du temps expose la communauté à elle-même, c'est-à-dire en commun. Or qu'est-ce qu'être exposé à l'en commun ? C'est bien sûr comme le dit Nancy être exposé à sa « dimension commune »,³ mais cette dimension commune est « l'altérité de l'existence »⁴ à laquelle nous ne sommes pas présents.⁵ C'est aussi pourquoi Nancy poursuit en disant que « l'histoire finie, ou l'histoire en tant qu'histoire, l'histoire dans son historicité (...), n'est pas la présentation de quelque accomplissement, ni de quelque essence – ni même de son propre processus ou écoulement. C'est la présentation de la non-essence de l'existence. »⁶ Quelle est cette présentation ? C'est l'être-offert ou l'exposition de l'être-en-commun.

puissent présenter *cette altérité en soi*, comme le soi propre d'un autre, ou comme un « grand Autre », ou comme un être commun (vie ou substance). Mais l'altérité de l'existence n'arrive que comme « être ensemble ». », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, pp.257-58.

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, pp.259-60.

2 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.261.

3 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.261.

4 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.260.

5 « L'altérité de l'existence consiste dans sa non-présence à soi. », J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.259.

6 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, pp.265-66.

C'est ici qu'il faut reprendre notre texte et préciser. Relisons une dernière fois la première phrase, pour ce qui nous intéresse ici elle fonctionne en deux sens : « L'histoire, dans son arrivée, est celle à laquelle nous ne sommes jamais capables d'être présents, et *cela* est notre existence et notre « Nous ». » Une première lecture comprend qu'il s'agit de marquer le fait que nous ne sommes pas capables d'être présents à notre propre histoire, c'est pourquoi toute présentation de cette histoire ne peut venir que du futur. Et cela est correct. Mais une autre lecture est tout aussi plausible. Elle consiste à comprendre que Nancy donne ici un premier schème rudimentaire de la venue, comme le fait de l'existence historique dans laquelle nous sommes en suspens.¹ Il s'agit alors de penser comment on peut « être présent dans l'histoire et à l'histoire » en « [traçant] l'altérité de l'existence à son propre présent et à sa propre présence », c'est-à-dire en ne considérant pas l'histoire à partir du futur, mais en considérant cette arrivée ou cette venue comme le suspens dans lequel nous avons « quelque chose à faire », c'est-à-dire : accepter cette venue, cette altérité ou non.² Comment Nancy détermine-t-il cela ?

Nous avons déjà commenté une première fois cet énoncé.³ Nous avons dit alors qu'il s'agit de l'acceptation ou du refus de l'existence, c'est-à-dire de l'acceptation ou du refus de l'indétermination qu'est son espacement, et de la possibilité, mais aussi de la nécessité⁴, de déterminer ce qui se présente ainsi, et avant toute chose la déterminabilité même, c'est-à-dire

1 C'est plutôt dans l'alinéa précédant immédiatement celui-ci, que Nancy s'explique sur l'histoire écrite qui nous vient toujours du futur. Dans celui que nous lisons il donne plutôt une caractéristique succincte du *praesens*, ou de la venue.

2 J-L. Nancy, *L'histoire finie*, in *La communauté désœuvrée*, pp.265-66.

3 Voir ci-dessus : p.267.

4 « parce que nous avons quelque chose à échanger ou à discuter à ce sujet », J-L. Nancy, *L'histoire finie*, in *La communauté désœuvrée*, p.253.

cette possibilité/nécessité même. Il s'agit d'une certaine indétermination qu'est le surgissement de l'espace. C'est le suspens de l'exposition dont parle Nancy, son époque ou son onto-ouverture. Alors si nous demandons ce que Nancy a déterminé de l'histoire dans ce texte, c'est bien de cela qu'il faut parler et pas seulement de l'écriture comme adieu.

Il reste à se demander comment les deux façons de concevoir le langage se combinent dans cette détermination de l'histoire. Il semble que l'arrivée vient entre deux paroles d'adieu. Entre deux paroles d'adieu le langage ouvrirait sur ce qui est écrit dans l'écriture et qui la précède,¹ à savoir : le *praesens* qu'est l'existence, le sens et l'exposition. - Partons de ceci : « Le sens, c'est que ce que je dis ne soit pas simplement « dit », mais pour être dit, en vérité, me revienne redit. Mais en me revenant ainsi - de l'autre - cela est aussi devenu une autre origine de sens. »² Entre la dite et la redite, entre ces deux tracements, un espace aurait eu lieu. C'est pourquoi Nancy dit que ce qui revient redit vient d'une autre origine (interposé). On pourrait ajouter que ce qui « vient » ainsi, ouvre une troisième origine, un troisième espace. Or, Nancy écrivait quelques lignes plus haut que « toute parole est simultanéité de deux paroles au moins, celle qui est dite et celle qui est entendue - fût-ce par moi-même -, c'est-à-dire celle qui est re-dite. »³ Même à l'intérieur du soliloque la dite est déjà re-dite. C'est le schème de *La voix et le phénomène*. On peut le lire comme le point de vue sur le langage comme adieu.⁴ Mais ce que

1 Comme l'indétermination précède la détermination, et rien quelque chose.

2 J-L. Nancy, *De l'être singulier pluriel*, in *Etre singulier pluriel*, p.110.

3 J-L. Nancy, *De l'être singulier pluriel*, in *Etre singulier pluriel*, p.110.

4 Bien que, ni Derrida ni Nancy ni Hamacher par ailleurs, ne seraient tentés de *réduire* le langage à cette formule, je la retiens ici parce que c'est celle-ci qui est mise en avant dans *L'histoire finie*. Pour Hamacher elle dit la rupture avec l'expérience personnelle dans l'histoire racontée, c'est-à-dire

Nancy dit ici met l'accent non pas sur la perte, mais sur la simultanéité de dite et de re-dite, qui est l'originalité du langage, son être « origine du monde » en tant que « surgissement » ou « venue ».¹ En un sens Nancy indique simplement que la détermination langagière permet un partage de différentes origines, mais il ajoute que « ce partage lui-même est l'origine » du monde, sa venue.² Il y a une originalité du langage qui est d'exposer l'être comme avec. « *Être, entre et avec* disent la même chose : ils disent précisément *ce qui ne peut qu'être dit* (ce que l'on nommerait, ailleurs, « l'indicible »), ce qui ne peut pas être présenté comme étant parmi les autres, puisque c'est le « parmi » de tous les étants (*parmi* : dedans, au milieu de, avec) qui sont tous et chaque fois les uns parmi les autres. »³ Mais si le langage est aussi la venue du monde cela veut dire qu'elle est aussi bien détermination (trace déterminé ou adieu) qu'indétermination (offrande, espacement, venue, praes-ens). Ce sont deux compréhensions d'une même détermination ou d'une même limite, celui de la trace qu'est le langage. On voit bien que les deux sens sont présents dans le texte de Nancy, nous l'avons montré pour les deux sens du « nous ». Mais toute

partagée. « Ce qui arrive, est adieu et/ou séparation. Le récit de l'histoire de l'Odyssée n'est pas la restitution des événements passés de sa vie et ne favorise pas la compréhension rétrospective de ses actes (retropektive Selbstaufklärung über sein Handeln); elle n'accomplit pas l'appropriation d'une histoire qui fut représentée comme propriété rendue publique (veräusserter Besitz) ou héritage, mais [elle accomplit] décidément et irréversiblement son expropriation. », W. Hamacher, Über einige Unterschiede zwischen der Geschichte literarischer und der Geschichte phänomenaler Ereignisse, in *Akten der 7e Internationalen Germanisten Kongress*, Göttingen, 1985, Bd.XI, p.8.

1 J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, p.107.

2 « ce partage lui-même est l'origine », J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, p.107.

3 J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, p.110.

l'originalité de cet essai est à chercher dans la deuxième sens.¹ C'est ce deuxième sens qu'indiquait Nancy dans *Être singulier pluriel* lorsqu'il dit que sous l'angle du sens et de la vérité, le langage « c'est présenter l' « en tant que » *comme tel*, c'est-à-dire l'extériorité de la chose, son être-devant, son être-avec-toutes- choses). »² Cette présentation est une adresse, une venue, l'exposition de l'être-tel dans le « comme » tel du langage qui ouvre à l'entre-deux déterminations qu'est l'être-à. Comme on va le voir cette présentation marque une excription hors du langage, qui est aussi l'ouverture aux corps.

§ 4 - Si nous nous demandons maintenant quelle est la détermination de l'histoire que Nancy nous offre, il faut dire que c'est la détermination d'un partage en amont de la trace. Cette précedence du partage qu'est l'espacement, le venir ou l'arriver n'est pas une offrande qui est limitée entre deux déterminations que seraient l'adieu passé et l'adieu à venir. Le suspens du temps de l'être-en-commun suspend aussi bien la détermination de ce qui a été, que celle à venir. Ce qui ne veut pas dire qu'elle les fait disparaître, mais au contraire qu'elle se rend passible de ce

1 On pourrait rapprocher celui-ci de ce que G. Van Den Abbeele indique précisément, in Lost horizons and uncommon grounds : for a poetics of finitude in the work of Jean-Luc Nancy : « C'est la venue en présence de l'imprévisible et de l'inouï, non seulement dans le langage mais aussi dans ce qui nous différencie l'un de l'autre (from each other), et de notre histoire, et des espaces que nous habitons. Un tel *poein* est un faire (making) qui est simultanément un défaire (unmaking), une comparution de la communauté qui est aussi son retrait, un advenir du sens dans lequel le sens est éclipsé, un dire qui ne peut être entendu. », in *On Jean-Luc Nancy*, p.17. L'exposition, l'être-à est l'espacement de ce retrait de la parole.

2 J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, p.111.

qui y est excrit.¹ « *Praeesse*, c'est être en avant, avancer, aller de l'avant – mais c'est être en avant de soi-même, de sa propre « présence », c'est être présent, simultanément, à ce qui suit et à ce qui précède comme au « soi » propre d'une être-présent qui n'est pourtant jamais à *soi* que selon la précédence et la pré-venance du à. »²

§ 5 – Le sens présente l'avec en tant que tel de toutes choses. Ce qui veut dire qu'au-delà de l'adieu, le sens communique avec l'excrit en toute chose. C'est en ce sens que l'adieu de l'écriture n'est pas l'indifférence à ce qui a été, mais au contraire le partage de la détresse que sont les déterminations que l'être-à a reçues déjà, ou pourrait recevoir à l'avenir. En ce sens l'espacement est l'éternité, dit Nancy, une éternité finie.³ « Le monde, en ce sens, est éternel ou simultané, mais la simultanité du monde (et non dans le monde) n'est pas le « en même temps ». Elle est la *mêmeté altérée* du temps – le contre-temps du temps –, et c'est ainsi qu'elle est espacement, ou qu'elle est *en tant qu'elle s'espace*. »⁴

1 « En ce sens, il faut que le sens nous abandonne pour que nous soyons ouverts de toute l'ouverture du sens. Et cela, désormais, ne peut pas s'oublier : cet abandon fait notre histoire. », J-L. Nancy, *L'oubli de la philosophie*, p.108.

2 J-L. Nancy, *Le sens et la vérité*, in *Le sens du monde*, p.28.

3 J-L. Nancy, *L'histoire finie*, in *La communauté désœuvrée*, p.271.

4 J-L. Nancy, *Spanne*, in *Le sens du monde*, p.108.

10 - Corps

§ 1 - Lorsque la question de l'histoire est devenue la question de notre exposition à l'histoire, la vérité comme identité de l'être-tel en tant que tel est devenue intenable. Elle suppose une identité du sens et de la vérité, de l'être en tant qu'être et de l'être en tant que tel, de l'être et de l'étant. Au contraire, si l'être est essentiellement être exposé (être-à), alors la vérité (l'être-tel) est la vérité du sens (l'être-à en tant que tel). Mais la vérité de l'exposition est un suspens, le suspens du sens même puisque le sens est de « manquer de sens ». Néanmoins, le sens se détermine. Il se détermine comme le corps du sens, et, nous dit Nancy dans *Corpus*, il n'y a pas de sens hors du corps.¹ Mais puisque le sens déterminé est une limite intenable, le corps du sens exposé est du coup aussi son manque, la détresse du sens, son extension et la tension de cette extension. Le corps du sens expose le suspens du sens, son espacement, son aréalité.

Avec le corps nous quittons les résultats de L'histoire finie, pour voir comment ce qui n'était qu'esquisse dans ce texte, se trouve consolidé dans les textes ultérieurs. Bien sûr nous avons déjà fait appel à ces développements dans le cours de ce qui précède. Mais la référence à la détermination du corps est restée somme toute très limitée. Or, avec *Corpus*, Nancy a marqué définitivement une rupture avec un certain discours du sens. Une rupture qui est préparée dans tous les textes antérieurs, mais qui dans ce texte montre toute sa radicalité. Le texte se présente comme une libre méditation sur la phrase qui énonce l'incarnation

1 J-L. Nancy, *Corpus*, pp.24, 40.

de Dieu dans la tradition chrétienne : *hoc est enim corpus meum*. Il s'agit de repenser entièrement la place du corps dans notre culture. Après la fin du discours onto-théologique (la métaphysique), il nous resterait d'abord cela : un monde des corps. Voyons de plus près la déterminabilité du sens qui a pour nom : corps. Le sens se détermine comme corps du sens.

« Le corps *du sens* n'est en rien l'incarnation de l'idéalité du « sens » : c'est au contraire la fin de cette idéalité, la fin du sens, par conséquent, en ce qu'il cesse de se renvoyer et de se rapporter à soi (à l'idéalité qui le fait « sens »), et se suspend, *sur cette limite qui fait son « sens » le plus propre*, et qui l'expose comme tel. Le corps du sens *expose* ce suspens « fondamental » du sens (il expose l'*existence*) – qu'on peut aussi bien nommer l'*effraction* qu'est le sens dans l'ordre même du « sens », des « significations » et des « interprétations ». »¹

Ce que Nancy indique ici en peu de mots devrait être l'articulation de toute la déterminabilité du monde, à ceci de près que l'écriture n'est pas nommée ici, mais dans les chapitres qui précèdent ce passage. On y reviendra. Il faut néanmoins un éclaircissement additionnel, mais précieux, que l'on trouve dans Res ipsa et ultima. Il y parle de la chose (*res*) et du rapport chiasmique du sens et du corps, du toucher et de l'exposition. A propos des termes de ce rapport Nancy dit ceci : « Les deux [termes] sont le même, sont la même *chose* – en ce qu'ils tournent les choses les unes vers les autres ; mais ils diffèrent absolument – ils n'ont *rien* en commun – en ce que le rapport va au-dedans, et l'exposition au-dehors. Jamais ils ne se rencontrent : ils passent l'un à travers l'autre. Que l'un se mue en l'autre, et réciproquement, n'y change rien : ils s'ignorent et ils s'excluent

1 J-L. Nancy, *Corpus*, p.24.

tout en retournant leurs rôles. »¹ La précision tient dans la dernière phrase qui dit à sa manière ce que disait déjà *Corpus*, à savoir que le sens (le rapport, le toucher, res cogitans) se détermine dans le corps (la mort, l'exposition, res extensa), mais il ajoute que c'est réciproque, et qu'ils retournent leurs rôles. Ce qui veut dire qu'il n'y aurait pas seulement un corps du sens, mais que l'on devra aussi considérer un sens du corps,² tout en écartant la logique des significations, mais en prenant en compte le langage (l'écriture) comme énonciation, adresse, envoi. Ce que l'on a vu dans le chapitre précédent.³

§ 2 - Quelle est la détermination du corps ? Quelle est sa déterminabilité ? La déterminabilité du corps est son *aréalité*. Le mot signifie la nature ou la propriété d'aire (area), mais Nancy l'investit aussi d'un autre trait : celui d'une « réalité ténue, légère, suspendue : celle de l'écart qui localise un corps, ou dans un corps. »⁴ L'aréalité est le lieu des lieux, l'archi-lieu, où se joue « l'archi-tectonique des corps », et en ce sens elle est « l'ens realissimum, la puissance maximale de l'exister ».⁵ Le corps espace et pèse. Il peut donc être mesuré et pesé. Mais ce n'est pas tant qu'il a une certaine dimension, ou tel poids. Il s'agit de ce qu'il est *cet* espace singulier, *ce* poids-ci. « Un corps n'a pas un poids : même pour la médecine, est un poids. Il pèse, il presse contre d'autres corps, à même d'autre corps. Entre lui et lui-même, c'est encore pesées, contrepoids, arc-

1 J-L. Nancy, *Res ipsa et ultima*, in *La pensée dérobée*, p.185.

2 Donc en évitant toute les logiques de la sublimation et de l'incarnation telles qu'elles sont exposées dans *Corpus*, et spécialement celle du corps signifiant.

3 Voir ci-dessus : p.283.

4 J-L. Nancy, *Corpus*, p.39.

5 J-L. Nancy, *Corpus*, p.39.

boutants. »¹ Sa masse ne se concentre pas « au-dedans » de lui, « en soi », elle est toute exposition en surface. Le poids des corps « est l'élévation de leurs masses à la surface. »² Mais si son poids monte toujours à la surface, c'est qu'il pèse d'être pesé : « L'aréalité massive se soutient d'extension, non de concentration, d'étendue, non de fondement ; son principe et son attente ne sont pas de peser, mais *d'être pesée*. »³ Quelle est la différence ? Elle tient dans le pluriel. Peser ce fait avec un unique support (fondement), « être pesé demande le concours d'un autre corps, et l'étendu d'un monde. »⁴ C'est un tout autre ordre de pensée. Car il ne s'agit pas simplement d'une relativité conventionnelle de la pesée, qui fait que l'on se réfère à un poids standard qui prend sa mesure dans la propriété d'une réalité subsistante. Mais il s'agit de la singularité d'une venue, qui fait dire à Nancy que tous les corps pèsent légèrement. Ce qui ne veut pas dire qu'ils pèsent peu, mais ce qui veut dire qu'ils pèsent dans la singularité d'une venue, dans un toucher, auquel nous sommes exposés et qui « pèse chaque fois *le poids absolu* », ce poids-ci et nul autre.⁵

Nancy dit : « Les corps viennent peser les uns contre les autres, voilà le *monde*. »⁶ C'est dans l'encontre des corps que les corps s'exposent, c'est là qu'ils pèsent les uns contre les autres, c'est à ça qu'ils sont présents. Cette présence, qui est celle de la venue, de la pesée, n'est pas un savoir

1 J-L. Nancy, *Corpus*, p.82.

2 J-L. Nancy, *Corpus*, p.82.

3 J-L. Nancy, *Corpus*, pp.82-83.

4 J-L. Nancy, *Corpus*, p.83.

5 J-L. Nancy, *Corpus*, pp.82, 81: « l'expérience des corps serait que ce qui est le plus commun (banal) est *commun* à *chacun* comme tel. L'exceptionnel d'un corps est commun en tant que tel : substituable à tout autre *en tant qu'insubstituable*. »

6 J-L. Nancy, *Corpus*, p.83.

de celui-ci mais une expérience de corps, de corps à corps : « l'expérience de pesée s'offre d'abord comme *corpus*, non comme corps-de-sens-et-d'histoire. »¹ Le corps ne sait rien de 'soi', un corps est étendue et présent à ce qui est dehors - aux autres corps, à sa propre étendue - de façon locale, par touches. Être présent à la totalité d'un corps signifierait que ce serait un corps qui n'a qu'un côté, un point donc, pas d'espacement, le contraire de l'étendu, un incorporel donc, ce que le corps n'est pas et qu'il ne pourrait, par ailleurs, toucher.² Un corps ne se sait pas, il n'est pas du domaine du savoir, de l'idéalité.³ « Ce non-savoir n'est pas un savoir négatif, ni le négatif d'un savoir, c'est simplement l'absence du savoir, l'absence de ce rapport dit « savoir ». »⁴ Pourtant un corps se pense, il ne cesse même de se penser,⁵ mais la pensée n'appartient pas non plus à l'ordre du savoir, mais à celui de l'expérience, à sa joie et à sa peine. « Expérience n'est pas savoir, ni non-savoir. Expérience est traversée, transport de bord à bord, transport incessant, d'un bord à l'autre tout le long du tracé qui développe et qui limite une aréalité. »⁶

1 J-L. Nancy, *Corpus*, p.87.

2 L'incorporel c'est le langage. Il est l'exposant des corps : « l'être n'est exposé que dans l'incorporel du dire », à savoir dans le « dit », J-L. Nancy, *De l'être singulier pluriel*, in *Etre singulier pluriel*, pp.110, 108.

3 C'est le lieu d'une prise en compte de la psychanalyse, dans l'œuvre de Nancy. Dans le contexte de notre recherche nous pouvons seulement l'indiquer. Là encore, c'est parce que la psyché est un corps qu'elle se constitue dans une échappée, et dans la dimension « d'un ne-pas-(pouvoir/vouloir)-se-savoir », J-L. Nancy, *Corpus*, p.22.

4 J-L. Nancy, *Corpus*, p.84.

5 Mais il ne peut pas se penser sans s'écarter. Et comme 'soi' n'est pas donné, on ne peut dire qu'il doit s'atteindre en s'écartant de soi. Il faut donc dire, écrit Nancy, « écartant-soi-à-même-soi », *Corpus*, p.98.

6 J-L. Nancy, *Corpus*, p.98.

Le bord de l'espace expose une combinatoire de cinq termes : corps-pensée-joie-douleur, puis sexe. Ces cinq termes sont la combinatoire de l'expérience. L'expérience est celle de toucher. L'expérience est deux corps, deux surfaces qui se touchent. Chaque corps étant à la fois corps/pensée,¹ les deux corps se touchant touchent à l'exposition de ce qui se touche, de ce qui touche à soi.² Or, en touchant à ce qui est exposé ainsi, ils touchent à l'intouchable, « puisque le « se toucher » soi-même

1 J-L. Nancy, *Corpus*, p.99.

2 L'exposition est un à-soi, un se toucher. Ce qui veut dire que tout toucher est un se toucher. Comme l'a montré J. Derrida dans *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, c'est ici que l'analyse que Nancy fait du toucher se distingue fondamentalement de tout ce qui a été dit à ce sujet dans toute la tradition. Se toucher n'impliquerait aucunement qu'une intériorité s'établisse entre soi et soi, entre moi et moi-même. C'est le contraire qui est le cas. « *Se toucher toi* (et non « soi ») – ou encore, identiquement, *se toucher peau* (et non « soi ») : telle est la pensée que le corps force toujours plus loin, toujours trop loin. En vérité, c'est la pensée elle-même qui s'y force, qui s'y disloque : car tout le poids, toute la gravité de la pensée – qui est elle-même une *pesée* –, ne va pour finir à rien d'autre qu'à *consentir aux corps*. (Consentement exaspéré.) », J-L. Nancy, *Corpus*, p.36. Ce qui ne signifie pas, comme le remarque Derrida, que l'on pourrait se passer du soi, du se, pour ne garder qu'un toucher l'autre, toucher toi. « Dans le « se toucher toi », le « se » est aussi indispensable que toi. Un être incapable de se toucher ne saurait se plier à ce qui le déplie absolument, au tout autre qui, comme tout autre, habite mon cœur en étranger. (...) / Il faut s'aimer, dit tout « je t'aime », et sans cette auto-affection (impossible), sans l'expérience réfléchie de l'auto-affection impossible, sans l'épreuve de la possibilité de cette impossibilité, il n'y aurait pas d'amour. », J. Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, p.327. Mais Nancy s'en explique aussi bien, voir : De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, pp.101 sqq.

n'est pas comme tel quelque chose qui se touche ». ¹ Or, telle est l'exposition. Mais si l'on croit bien pouvoir toucher un corps, il n'est pas sûr que l'on puisse toucher un corps qui s'expose *en tant qu'il s'expose*. Néanmoins c'est précisément à ça que touche le sexe. Sexe est « le nom de toucher à l'exposition elle-même ». ² Le corps est l'expérience de toucher indéfiniment à l'intouchable. ³

Le corps jouit d'être touché. Joie et douleur s'y mêlent. Mais « un corps est joui *aussi* dans la douleur » ⁴ Le corps joui s'étend dans tous les sens sans que ces sens communiquent entre eux. Il n'y a pas de sens commun. L'unité du corps est l'unité de toutes les touches, de tous les touchers de ce corps. « Le corps joui s'étend dans tous ses sens, faisant sens de tous à la fois et d'aucun. Le corps joui est comme le pur signe-de-soi, sauf à n'être ni signe, ni soi. Le jouir même est corpus de zones, de masses, épaisseurs étendues, aréoles offertes, toucher lui-même démultiplié dans tous ses sens qui ne communiquent pas entre eux. » ⁵

§ 3 - Revenons à la question de la détermination du sens. Ce qui aujourd'hui doit nous intéresser, nous dit Nancy, c'est une certaine indisponibilité du sens incorporel, du sens dit, c'est-à-dire d'une certaine

1 J-L. Nancy, *De l'âme*, in *Corpus*, p.127.

2 J-L. Nancy, *Corpus*, p.35.

3 « mais au sens où l'intouchable n'est rien qui soit derrière, ni un intérieur ou un dedans, ni une masse, ni un Dieu. L'intouchable, c'est que ça touche. », J-L. Nancy, *De l'âme*, in *Corpus*, p.127.

4 J-L. Nancy, *Corpus*, p.103.

5 J-L. Nancy, *Corpus*, p.103.

conception du langage.¹ Cette interruption ou suspension aurait à faire avec le corps - elle est le corps. Mais pour le voir il faut comprendre le corps autrement que comme l'incarnation du sens ou de l'esprit. Il faut penser un corps du sens qui ne soit pas une incarnation de celui-ci, mais une carnation. Et corrélativement, un sens du corps qui ne soit pas une décorporation, une sublimation ou un signe.

« Il se peut qu'avec le corps de Dieu aient disparu toutes les entrées de tous les corps, toutes les idées, images, vérités, interprétations du corps - et qu'il ne nous reste plus que le *corpus* de l'anatomie, de la biologie et de la mécanique. Mais cela même, cela précisément veut dire : *ici*, le monde des corps, la mondialité du corps, et *là*, discours coupé, l'incorporel, le sens dont on ne déchiffre plus l'orientation, l'entrée ni la sortie. / Telle

1 « le discours du corps ne peut pas produire un *sens* du corps, ne peut pas donner sens au corps. Il doit plutôt toucher à ce qui, du corps, interrompt le sens du discours. C'est cela la grande affaire. S'il y a ce colloque et si nous nous occupons du corps aujourd'hui, c'est parce que nous sentons, plus ou moins obscurément, que le corps du corps - l'affaire du corps, l'affaire de ce que nous nommons corps - a à voir avec une certaine suspension ou interruption du sens, dans laquelle nous sommes et qui est notre condition actuelle, moderne, contemporaine, comme on voudra. Nous touchons du doigt tous les jours le fait que, du sens, il n'y en a plus de disponible, sur un certain mode du sens, du sens dit, prononcé, énoncé, du sens incorporel qui viendrait donner sens à tout le reste. Nous touchons à une certaine interruption du sens et cette interruption du sens, elle a à faire avec le corps, elle a à faire avec le sens, dans l'autre sens du sens, le sens au sens du sentir, dans le sens du toucher. Toucher à l'interruption du sens, voilà ce qui, pour ma part, m'intéresse dans l'affaire du corps. », J-L. Nancy, De l'âme, in *Corpus*, pp.111-12.

est désormais la condition du sens : sans entrée ni sortie, l'espace, les corps. »¹

La rupture est clairement indiquée, tous les discours qui comprennent le sens comme « entrant » dans le corps, ou « sortant » de celui-ci, sont écartés. Ce qui reste : d'une part, un monde des corps, d'autre part, un discours coupé, l'incorporel. Il s'ensuit une toute autre conception du sens et du langage. Le sens sera dorénavant le sens du corps, tous les sens du corps, toutes les façons dont les corps se sentent, se touchent. La pensée est le corps se touchant, s'exposant, se montrant donc à soi. En étant corps, la pensée est « l'être se montrant, l'être-son-propre-déictique et l'être-l'index-de-son-propre. »² Il n'y a pas de sens hors du corps.³ Le sens c'est le corps se montrant, s'énonçant. Mais « le corps énonce hors-langage ».⁴ Le corps s'énonçant c'est ce qui du langage s'excrit, c'est le sens dont le langage se décharge à tout instant. « Le corps énonce de telle manière que, étranger à tout intervalle et à tout détour du signe, il *annonce* absolument tout (il s'annonce absolument), et son annonce se fait à elle-même obstacle, absolument. »⁵ En s'annonçant dans l'écart du toucher, le corps empêche le sens de se couper de son être-corps, et de se croire différent, incorporel.⁶

1 J-L. Nancy, *Corpus*, p.54.

2 J-L. Nancy, *Corpus*, p.99.

3 J-L. Nancy, *Corpus*, pp.24, 40.

4 J-L. Nancy, *Corpus*, p.99.

5 J-L. Nancy, *Corpus*, p.99.

6 Voir aussi, De l'âme, in *Corpus*, p.128, où Nancy explique que c'est l'écart même du toucher qui fait que le sens est à distance du corps, mais que c'est là justement que le poids du corps (sa mesure) doit empêcher que le langage ne sublime le corps, et du coup le retire à son être-dehors pour

Quant au langage, pour s'en expliquer il faut sans doute d'abord marquer un passage dans *Être singulier pluriel* où Nancy insiste sur le caractère incorporel du langage, ce qu'il ne fait plus dans *Corpus*, ni dans *La pensée dérobée*.¹ Dans ces textes plus récents, il s'agit surtout d'interrompre le sens incorporel du langage, pour rappeler son sens corporel, que Nancy appelle l'écriture.² Sans doute doit-on comprendre la mise en évidence de l'incorporel du langage, dans *Être singulier pluriel*, comme une polarisation méthodique, à la façon dont Nancy entreprend de parler de l'âme (= « le corps hors de soi ») pour parler du corps (dans *Corpus*), tout en disant en fin de compte qu'il ne s'agit pas d'un « corps spirituel », différent d'un corps corporel.³ Après cette précaution, essayons de comprendre comment le langage ou l'écriture s'articule avec ce que le corps énonce hors-langage. On a déjà vu que l'écriture est le nom du

l'intégrer dans l'organe absolu de l'incorporel, qui est un pur dedans. Voir aussi, o.c., pp.64 ssq.

1 « Le langage est l'incorporel (comme le disaient les Stoïciens). Le dire est corporel, en tant que voix audible ou trait visible, mais ce qui est dit est incorporel, c'est tout l'incorporel du monde. [Le langage] n'est pas au monde ou au-dedans du monde comme un corps : il est dans le monde le dehors du monde. Il est tout le dehors du monde : non pas l'irruption d'un Autre qui enlèverait ou qui sublimerait le monde, qui le transcrirait en autre chose, mais l'exposition du monde-des-corps en tant que tel, c'est-à-dire en tant que singulier pluriel de l'origine. L'incorporel expose les corps selon leur être-les-uns-avec-les-autres : ni isolés, ni confondus, mais *entre eux* comme des origines. Les rapport des origines singulières entre elles est le rapport du *sens*. », J-L. Nancy, De l'être singulier pluriel, in *Etre singulier pluriel*, pp.108 sqq.

2 J-L. Nancy, *Corpus*, pp.12-14, 19-21, 73-77, 99-100, 111-112, voir aussi, Répondre du sens, in *La pensée dérobée*, pp.167-177.

3 J-L. Nancy, De l'âme, in *Corpus*, pp.113, 125.

langage comme adresse, envoi, toucher. On doit maintenant essayer de comprendre comment la langue (le langage, l'écriture) est une réponse adressée.

« La vérité vient de la langue déjà perdue ou encore à venir. Elle vient de la voix qui se désire et qui se cherche en arrière de la voix – au fond de la gorge, là où l'incision ouvre un premier écartement qui monte aux lèvres mais que les lèvres n'ont pas encore connu. Elle vient comme un à-venir de langue : une langue inouïe, un tour de langue qui n'aura lieu que cette fois, une inflexion, un accent ou un *style* – c'est-à-dire l'incision gravée par un stylet. Ce n'est pas une ciselure, c'est véritablement une incision pratiquée dans la langue toute faite par la lame d'un dehors qui est fait à la fois de non-langue et de langue à venir ou de désir de langue. »¹

Nancy explique ici comment la vérité vient d'en deçà ou d'au-delà de la langue. D'une part elle vient du corps qui énonce (d'en deçà de l'énonciation donc), d'autre part, elle touche à un dehors en deçà de la langue (donc en deçà de la langue). Ce qui vient du dehors, la vérité, est une touche et une coupe du sens, elle est le sens hors de lui-même. Elle est faite de la rencontre des corps qui se touchent. Ce qui arrive ainsi n'est en rien un accomplissement du sens, mais « le singulier lui-même en tant que scansion de vérité dans le sens ».² Il s'agit d'une vérité qui ne vient pas à toute parole. Pour que la vérité puisse venir au sens, il faut qu'il soit touché du dehors. Ce dehors n'est pas celui d'une autorité ou d'un esprit, mais un dehors où « il n'y a rien, et au sein silencieux duquel nul dieu, nulle muse,

1 J-L. Nancy, Répondre du sens, in *La pensée dérobée*, p.176.

2 J-L. Nancy, Répondre du sens, in *La pensée dérobée*, p.175.

nul génie ne veille – ni ne surveille ». ¹ Ce dehors doit nous toucher comme par chance, par surprise, et au moment favorable (kairos), donc en deçà de tout de tout vouloir-dire. La langue répond de ce dehors et l'inscrit, l'incise à même la masse indistincte. La langue, en tant qu'elle est une écriture, est donc à sa manière un espacement, une incision, un corps. C'est le nom de l'espacement disjonctif dans lequel et grâce auquel le sens peut se répondre : se désirer, s'envoyer et se renvoyer, indéfiniment de point singulier en point singulier » ²

§ 4 – Essayons de voir maintenant ce que le développement décisif de *Corpus* nous permet de préciser de notre analyse de l'histoire finie. Nous avons vu que Nancy déterminait l'histoire comme une histoire sans idée ; que cette histoire est communauté, être en commun ; qu'elle est un espacement du temps ; un espacement dans lequel nous ne sommes pas présents à nous-mêmes, mais que nous nous approprions en traçant l'altérité de notre existence à son propre présent. Nous avons montré en quoi cet espacement devait être pensé comme une prés-ence/exposition en amont de l'archi-écriture ; que cet espacement s'ouvrait entre deux déterminations, qui, dans l'histoire finie, étaient deux formules langagières, deux adieux ; nous avons vu la nécessité de penser deux compréhensions de ces limites langagières, une qui témoignait de ce qui a été, et une autre qui annonçait l'espacement ou la venue ; que l'être-à de la venue en présence se caractérise comme être-avec ; que l'espacement entre les deux adieux était caractérisé comme une suspension des déterminations données, une indétermination. Ce que les développements de *Corpus* nous permettent d'y ajouter, c'est l'archi-tectonique des corps qu'est cet espacement et la transformation du sens qui va avec. En fait cette précision change profondément notre lecture de l'histoire finie.

1 J-L. Nancy, Répondre du sens, in *La pensée dérobée*, pp.175-76.

2 J-L. Nancy, Répondre du sens, in *La pensée dérobée*, p.173.

Ce que l'archi-tectonique des corps ajoute à cette détermination de l'histoire est une détermination de l'exposition (de l'arrivée, de l'advenir) : « voici », « ceci », « *hoc est enim...* ». Plus exactement il s'agit d'une déconstruction de tout ce que la tradition chrétienne et philosophique a déterminé comme articulations du « voici » et du « sens » sous le nom de « corps ». En simplifiant grossièrement, on pourrait dire qu'il s'agit de déconstruire tout ce qui organise aussi bien l'incarnation que la sublimation. Le résultat est une autre conception du voici, ceci, du corps, du sens, de ce qui offert, exposé. Revenons à présent aux passages qui nous ont donné le plus à penser. Par exemple à ceci :

« Offrir, c'est présenter ou proposer - non pas imposer le présent, comme un don. Dans l'offrande, le don n'est pas donné. L'offrande est le futur d'un don, et/ou le don non donné d'un futur. Eu égard à l'offrande, nous avons quelque chose à faire, c'est-à-dire : l'accepter ou non. Nous devons décider sans savoir ce qui est offert, parce que ce n'est pas donné (ce n'est pas un concept ni une théorie). C'est l'historicité de la vérité : elle s'offre à notre décision, et n'est jamais donnée. »¹

Il semble qu'avec les précisions de *Corpus* on puisse mieux rendre compte de la remarque que Nancy fait entre crochets. Ce qui est donné ne serait pas une théorie ni un concept, mais un corps - ceci. En effet, le corps se caractérise par le ceci qui touche, qui pèse.² Le corps qui touche, qui pèse, n'appartient pas au domaine où le savoir fait l'enjeu, ni le non-savoir. Tandis qu'il ne cesse pas de se penser, le corps ne se sait pas : « Il

1 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, p.275.

2 J-L. Nancy, *Corpus*, pp.82 sqq.

n'en sait rien, il ne sait pas qu'il se, ni ce qu'il se. »¹ Le corps est l'expérience d'une pesée. Aussi la pensée n'appartient pas non plus au savoir, mais à une pesée des bords. Ainsi compris, l'acceptation ou le refus, pourraient être celui d'une touche, d'une pression... La détermination de ce qui est ainsi offert est celle d'un poids.

Néanmoins une telle lecture menace de rendre incompréhensible pourquoi ce qui nous est ainsi donné ne le serait pas vraiment, mais serait seulement le futur d'un don, c'est-à-dire : non pas donné, mais offert. Il semblerait que si c'est un corps qui nous est donné, il devrait venir peser ou tout au moins toucher contre les autres corps que nous sommes. Mais alors il faut bien sûr rappeler que si le corps est un « ceci », c'est qu'il n'est pas une masse, mais déjà un corps exposé, un « voici : ceci ». Toucher serait alors toujours déjà toucher à l'exposition, c'est-à-dire à l'indéfinissable.² Ce qu'il faut accepter ou refuser c'est donc l'exposition. L'absence de fondement de ce que ce soit « ceci » qui se présente.³ Telle est en effet l'historicité de la vérité dont il s'agit dans ce passage, la vérité de l'espacement du temps dans lequel nous sommes exposés à nous-mêmes, c'est-à-dire les uns aux autres. Cette historicité de la vérité s'oppose aussi bien à « une pensée préhistorique de la vérité » qui caractérise la pensée historiciste, qu'à la vérité de l'Idée qui est la résurrection/résorption de l'histoire.⁴ Toute exposition (tout être-à) s'expose, c'est-à-dire finit sur le bord d'un corps, comme un corps. Ce qui signifie que la résurrection/résorption de l'histoire se rompt ou finit sur le corps du sens, qui est une interruption du sens

1 J-L. Nancy, *Corpus*, p.98.

2 J-L. Nancy, *Corpus*, p.35.

3 Une « absence de fondement » qui « ne doit pas s'entendre en termes de gouffre et d'abîme : mais en termes de bougé tectonique local », J-L. Nancy, *Corpus*, p.89.

4 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, pp.245-48.

incorporel de l'Histoire. Mais en interrompant l'Histoire du sens, celui-ci n'est plus assuré.

Le corps touche et est touché en même temps. On a vu dans le chapitre précédent que le sens de cette touche lui est en principe retiré, parce qu'elle ouvre déjà un autre espacement. Ce qui veut dire qu'il n'y a plus 'le' sens. Que le sens est à chaque fois interrompu, et que ce qui est donné c'est le toucher des corps. Un toucher qui fait sens, qui est un partage du sens, soit : une pluralité de sens. Mais de ce point de vue le sens n'est en effet encore que le futur d'un don. Or, le don n'est pas donné mais offert, dit Nancy. Ce qui est offert dans le toucher, la touche (qui est retiré au toucher), est quelque chose de déterminé, c'est un espacement, le tracé d'une zone. Mais l'être-offert ou la venue de cet espacement implique une interruption, le retrait de la touche au toucher. Le toucher offert est tout aussi déterminé que le toucher donné. Quelle est la différence entre le sens de ce qui, d'un corps, est donné et ce qui est offert ? Ou est-ce que l'on ne peut pas les distinguer ? Quelle est la détermination de la touche retirée ? Le retrait de la touche c'est le sens, la touche comme être-à. Comme tel l'être-à c'est l'être en acte, l'ex-ister, dit Nancy : « Ex-istence : les corps sont l'exister, l'acte même de l'ex-istence, *l'être*. », ou encore, « « Ontologie du corps » = excription de l'être. Existence adressée au-dehors (*là*, il n'y a pas d'adresse, pas de destination ; et pourtant (mais comment ?) il y a destinataire : moi, toi, nous, les corps enfin). »¹ Mais cela signifierait que l'être et le sens coïncideraient.² Est-ce que cela signifie que

1 J-L. Nancy, *Corpus*, p.20.

2 Pour mesurer le déplacement de ce discours il suffit de le comparer à ceci, que Nancy écrivait dans De l'être-en-commun : « Sur la limite, la philosophie a donc à faire à ceci, que le sens ne coïncide pas avec l'être, ou bien, de façon plus difficile et plus exigeante, que le sens de l'être n'est pas dans une coïncidence de l'être avec lui-même (du moins, aussi longtemps que l'être est présumé le lieu du sens, et d'un sens présentable dans l'identité idéale d'une signification auto-constituante (...)) », ou, « L'être n'est pas de soi sa propre évidence, n'est pas égal à soi, ni à son sens.

la différence entre l'être et le sens est nulle ? Sans doute. C'est aussi ce que confirme De la création : « la différence ontologique est nulle, et c'est bien ce que veut dire la proposition selon laquelle l'être est l'être de l'étant et rien d'autre. »¹ Mais cela ne veut surtout pas dire que le monde des corps serait « donné ». La nullité de la différence ontologique implique aussi que le monde n'est pas une présupposition donnée comme dans le mythe, ni qu'il est une présupposition posée comme dans l'onto-théologie (en tant qu'affirmation du Dieu unique ou comme thèse de l'être). Dans la déconstruction que Nancy propose de cette configuration (la régression à l'infini de la présupposition signifiant sa nullité), il n'y a qu'une *creatio ex nihilo* qui puisse penser cette nullité. « Le *supposé* (ou le *sujet*) devient donc nul ou infini : il est lui-même le *nihil* et l'*ex-*, il est le *ex nihilo*. En lui consiste tout l'être-à-soi de l'être du monde, et sa présence. »²

Il n'y a donc pas de contradiction à penser le monde des pesées, des toucher, comme la détermination du sens offert, au contraire il s'avère dorénavant impossible de le penser comme donné ou posé. Mais cela veut dire aussi que chaque pesée déterminée, chaque toucher, est offert ex

C'est ça, la communauté, et c'est ça qui les expose. », in *La communauté désoeuvrée*, pp.218, 225. Néanmoins la nullité de la différence ontologique y est déjà affirmée (par ex. : *o.c.*, pp.226, 231, et dans beaucoup d'autres textes). Ce qui ne devrait pas surprendre puisqu'elle n'est rien d'autre qu'une reprise de la proposition de Heidegger. La différence est une différence de style, pourrait-on dire avec Nancy, signifiant par là une certaine déclinaison de la vérité vers le sens (de l'être-en-tant-tel vers l'être-en-tant-qu'être) ; mais bien sûr elle tient aussi au corpus d'écritures, ou des manières d'écrire, que présente *Corpus*.

1 J-L. Nancy, De la création, in *La création du monde ou la mondialisation*, p.96.

2 J-L. Nancy, De la création, in *La création du monde ou la mondialisation*, p.97.

nihilo.¹ Il n'y a donc pas de continuité d'un corps à un autre, d'une pesée à une autre, d'une touche à une autre, mais il y a à chaque fois interruption et offrande *ex nihilo*, ex-istence. Ce qui vaut aussi pour l'espace-temps : « Que le monde est là signifie qu'il est nulle part, puisqu'il est l'ouverture de l'espace-temps. »²

§ 5 - Venons-en maintenant au deuxième passage qui nous a longuement retenus.³ Il y était dit qu'être présent dans l'histoire et à l'histoire n'est jamais être présent à soi-même en tant qu'historique ; que l'histoire est essentiellement écriture, et qu'écrire l'histoire est donc tracer l'altérité de l'existence à son propre présent et à sa propre présence ; enfin, qu'il y avait nécessité de penser deux compréhensions de ces limites langagières, une qui témoignait de ce qui a été, et une autre qui annonçait l'espacement ou la présence de « notre histoire ». Entre-temps nous avons vu comment Nancy radicalise, dans *Corpus*, son interprétation du langage, dont il veut suspendre, interrompre ou couper le sens incorporel. La conception du langage comme écriture demeure, sauf qu'elle est pensée comme toucher à partir de la corporalité de son incision ou de sa trace. Pareillement l'énoncer y est articulé à partir du corps, ce qui radicalise l'interruption du sens incorporel. Le résultat est un déplacement du sens de l'offrande, comme interruption et espacement, par rapport au langage.

Il y a un déplacement de la détermination de la suspension (époque) depuis De l'être en commun jusqu'aux formulations de *Corpus* que l'on doit

1 C'est l'absence de fondement qui est en même temps rien qu'un bougé tectonique.

2 J-L. Nancy, De la création, in *La création du monde ou la mondialisation*, p.100.

3 J-L. Nancy, L'histoire finie, in *La communauté désœuvrée*, pp.266-68.

prendre en compte ici.¹ Dans les premiers, l'espacement était une interruption ou une suspension des significations (les déterminations du sens-à-distance), qui ouvrait à une indétermination. Dans *Corpus* par contre l'espacement est devenu une réalité singulière, déterminée : l'aréalité des corps. Cela vaut aussi pour la langue (langage/écriture) : « L'écriture (...) est très exactement le nom de l'espacement disjonctif dans lequel et grâce auquel le sens peut se répondre : se désirer, s'envoyer et se renvoyer, indéfiniment de point singulier en point singulier - ce qui veut dire aussi de sens singulier en sens singulier. »² Bien sûr, cet espacement singulier est aussi la suspension de toute signification, mais la suspension prend plutôt l'allure d'un changement de registre. « En un sens - en un sens tout à fait premier - ce dehors est celui du sens absolu lui-même en tant qu'il est étranger à toute signification, et par conséquent d'abord à la langue elle-même : à la langue, en tout cas, formée, composée et articulée dans l'ordre des significations reçues et même des significations possibles. »³ L'espacement prend un sens corporel qui nous porte en deçà des significations. « La vérité vient de la langue déjà perdue ou encore à venir. Elle vient de la voix qui se désire et qui se cherche en arrière de la

1 Voir par ex. ceci : « Nous en sommes là - c'est ce qui fait notre époque, une époque qui ne peut se penser, en somme, que comme une limite d'époque, si une « époque » est une forme ou un aspect du « monde ». Les significations sont suspendues. Nous ne pouvons plus dire « voici le sens, voici la co-humanité, et voici sa philosophie - ou voici ses philosophies, dans leur compétition féconde... ». Et le geste de la philosophie s'offre en effet à nu, à vide, comme à réinventer, et non pas à réinventer pour découvrir d'autres significations, mais bien pour n'être plus qu'à la limite : un geste vers le sens du sens, un geste vers une extériorité inouïe, inappropriable (on sait cela seulement : le sens ne peut s'approprier le réel, l'existence, il n'est pas l'auto-constitution sensée de l'essence du réel). », J-L. Nancy, De l'être en commun, p.219.

2 J-L. Nancy, Répondre du sens, in *La pensée dérobée*, p.173.

3 J-L. Nancy, Répondre du sens, in *La pensée dérobée*, p.176.

voix – au fond de la gorge, là où l’incision ouvre un premier écartement qui monte aux lèvres mais que les lèvres n’ont pas encore connu. »¹ Et si elle se cherche et se désire, c’est parce qu’elle répond d’autres voix (d’autres déterminations), mais elle ne peut le faire qu’en rétrocedant en deçà de la langue, vers « rien » qui ouvre au dehors, c’est-à-dire qui touche à la chose même : « là où le langage lui-même sait déjà (...) qu’il n’y a rien à dire (...) et qui par ce rien touche à la chose même ». ²

1 J-L. Nancy, Répondre du sens, in *La pensée dérobée*, p.176.

2 J-L. Nancy, Répondre du sens, in *La pensée dérobée*, p.176.

Conclusion

Dans la première partie de ce travail, nous avons mis en avant quelques traits de la conception de l'histoire de Jean-Luc Nancy. Il s'agissait de comprendre comment cette conception rend problématique la conception aristotélicienne du temps. La formule qui en ressort est celle d'une interruption de la continuité du temps. L'espacement du temps, sa suspension, est la détermination de l'histoire de la fin de l'histoire. En cela Nancy essaye de rester fidèle à l'expérience de « notre temps » qui est l'expérience de la fin de l'histoire de l'Idée.

Dans la deuxième partie de ce travail, nous avons essayé de déterminer comment Nancy conçoit cette histoire à partir du partage de la communauté. Nous avons essayé de comprendre comment la détermination du partage articule cette temporalité interrompue qui est aussi une interruption continue. Pour le faire, il a fallu chercher les déterminations de cette articulation. Nous croyons avoir montré que l'on peut en trouver un antécédent direct dans l'articulation du temps proposée dans *la grammatologie* de J. Derrida. A partir de là nous avons essayé de comprendre comment Nancy dégage une autre articulation de cette temporalité interrompue. Il le fait par une reprise de la proposition principale d'*Être et temps* (« l'existence est sa seule essence »), et à travers une radicalisation du *Mitsein*. Ensuite, nous avons montré comment l'excription permet à Nancy de développer sa conception de l'existence à partir de l'articulation du temps dans l'archi-écriture. L'excription permet

de penser une certaine prés-ence, pré-venance ou survenance, qui doit être pensée en amont de la trace. En tant que telle, cette prés-ence n'a guère de détermination, sauf une détermination négative : ce serait un en deçà ou un au-delà de l'écriture. Avec *Corpus* Nancy a comblé cette lacune. Le corps du sens est la détermination de l'existence de la temporalité interrompue de « notre temps ».

BIBLIOGRAPHIE

Publications de Jean-Luc Nancy

(liste incomplète)

1. NANCY, J-L. (1963). Un certain silence. *Esprit*, 31 (316), pp. 555-563.
2. NANCY, J-L. (1966). André Breton. *Esprit*, 34, pp. 848-849.
3. NANCY, J-L. (1966). Marx et la philosophie. *Esprit*, 34, pp. 1074-1087.
4. NANCY, J-L. (1967). Catéchisme et persévérance. *Esprit*, 35, pp. 368-381.
5. NANCY, J-L. (1968). Nietzsche. Mais où sont les yeux pour le voir? *Esprit*, 36, pp. 482-503.
6. NANCY, J-L. (1969). Commentaire. *Bulletin De La Faculté Des Lettres De Strasbourg*, pp. 189-198.
7. NANCY, J-L. (1971). Friedrich Nietzsche. Rhétorique et langage. Textes traduits, présentés et annotés avec Philippe Lacoue-Labarthe. *Poétique*, (5), pp. 99-142.
8. NANCY, J-L. (1972). La these de Nietzsche sur la téléologie. In: *Nietzsche aujourd'hui. I. Intensités*. Paris: Christian Bourgois.

9. NANCY, J-L. (1973). *La remarque spéculative (un bon mot de Hegel)*. Paris: Galilée.
10. NANCY, J-L. (1975a). Logodaedalus (Kant écrivain). *Poétique*, 21, pp. 24-52.
11. NANCY, J-L. (1975b). Le ventriloque. In: *Mimesis. Des articulations*. Paris: Aubier-Flammarion.
12. NANCY, J-L. (1975c). La linguistique défaite. *La Quinzaine Littéraire*, (202).
13. NANCY, J-L. (1976a). *Le discours de la syncope. I. Logodaedalus*. Paris: Flammarion.
14. NANCY, J-L. (1976b). Note. *Première Livraison*, (4).
15. NANCY, J-L. (1977a). Lapsus judicii. *Communications*, (26), pp. 82-97.
16. NANCY, J-L. (1977b). Entre'acte. In: Galay Jean-Louis *Philosophie et invention textuelle. Essai sur la poétique d'un texte kantien*. Préface de J-L. Nancy . Paris: Klincksieck.
17. NANCY, J-L. (1977c). Larvatus pro deo. *Glyph*, (2), pp. 14-36.
18. NANCY, J-L. (1977d). Interview avec François Laruelle. In: LARUELLE, F. *Le déclin de l'écriture* (pp. 245-252). Paris: Aubier-Flammarion.
19. NANCY, J-L. (1978a). Les raisons d'écrire. *Première Livraison. Misère De La Littérature*, pp. 83-96.
20. NANCY, J-L. (1978b). Mundus est fabula. *MLN*, 93(4), pp. 635-653.
21. NANCY, J-L. (1978c). Menstruum universale. *Sub-Stance*, (21), pp. 21-35.

22. NANCY, J-L. (1978d). La langue enseigne. *Cahiers Critique De La Littérature*, (5), pp. 78-84.
23. NANCY, J-L. (1979a). *Ego sum*. Paris: Flammarion.
24. NANCY, J-L. (1979b). La jeune carpe. *Première Livraison. Haine De La Poésie*, pp. 93-123 .
25. NANCY, J-L. (1979c). <<Fin de la métaphysique>> ou fin de l'enseignement? *Les Études Philosophiques*, (3), pp. 303-305.
26. NANCY, J-L. (1979d). Monogrammes (Chronique). *Digraphe*, (20), 129-137.
27. NANCY, J-L. (1979e). Monogrammes II. *Digraphe*, (21), pp. 131-138.
28. NANCY, J-L. (1980a). Fabrication d'un sonnet. *Anima*, (3).
29. NANCY, J-L. (1980b). Monogrammes IV. *Digraphe*, (24), pp. 131-137.
30. NANCY, J-L. (1980c). Monogrammes III. *Digraphe*, (22-23), pp. 221-223.
31. NANCY, J-L. (1980d). Catalogue. *Avant-Guerre*, (1), pp. 21-30.
32. NANCY, J-L. (1981a). La voix libre de l'homme. In: NANCY, J-L. et autres (red.) *Les fins de l'homme. A partir du travail de J. Derrida* (pp. 163-182). Paris: Galilée.
33. NANCY, J-L. (1981b). La vérité impérative. In: Travaux du C.E.R.I.T. *Pouvoir et vérité* (pp. 21-43). Paris: Cerf.
34. NANCY, J-L. (1981c). Monogrammes V. *Digraphe*, (25), pp. 199-208.
35. NANCY, J-L. (1982a). *Le partage des voix*. Paris: Galilée.
36. NANCY, J-L. (1982b). The jurisdiction of the Hegelian monarch. *Social Research*, 49 (2), pp. 481-516.

37. NANCY, J-L. (1982c). Das unendliche Ende der Psychoanalyse. *Bordures*, (1), pp. 5-15.
38. NANCY, J-L. (1983a). *L'impératif catégorique*. Paris: Flammarion.
39. NANCY, J-L. (1983b). La joie d'Hyperion. *Les Études Philosophiques*, (2), pp. 177-194.
40. NANCY, J-L. (1983c). Un recours dangereux. *L'Ane*, 41.
41. NANCY, J-L. (1983d). La représentation (avec Philippe Lacoue-Labarthe). *Théâtre Public*, (52-53), pp. 13-15.
42. NANCY, J-L. (1983e). Il nous faut. *Po&Sie*, (26), pp. 93-94.
43. NANCY, J-L. (1983f). Les Céphéides, ces étoiles qui nous regardent. *Le Nouvel Alsacien*, (20-21), p. 7.
44. NANCY, J-L. (1983g). Das aufgegebenes Sein. Berlin: Alphäus.
45. NANCY, J-L. (1984a). La sovranita persona. *Sapere e Potere*, 1, pp. 26-41.
46. NANCY, J-L. (1984b). Exergues. *Aléa*, (5), pp. 23-26.
47. NANCY, J-L. (1985a). Dies irae. In : J. Derrida., V. Descombes e. a. *La faculté de juger* (pp. 9-54). Paris: Minuit.
48. NANCY, J-L. (1985b). Il dit. *Cahiers Du Grif*, pp. 103-105.
49. NANCY, J-L. (1986). *L'oubli de la philosophie*. Paris: Galilée.
50. NANCY, J-L. (1987a). *Des lieux divins*. Mauvezin: T.E.R., réédition 1997.
51. NANCY, J-L. (1987b). Interventions. *Qui Parle*, 1(2), pp. 8-11.
52. NANCY, J-L. (1988a). *L'expérience de la liberté*. Paris: Galilée.

53. NANCY, J-L. (1988b). Topos: who comes after the subject ? Introduction by J.L. Nancy . *Topoi*, 7 (2).
54. NANCY, J-L. (1988c). Le rire, la présence. *Critique*, XLIV(488-489), pp. 41-60.
55. NANCY, J-L. (1988d). Wild laughter in the throat of death. *MLN*, 102 (4), pp. 719-736.
56. NANCY, J-L. (1988e). Elliptical sense. *Research in Phenomenology*, pp. 175-190.
57. NANCY, J-L. (1988f). L'offrande sublime. In: COURTINE J.F. e.a. *Du sublime* (pp. 37-75). Paris: Belin.
58. NANCY, J-L. (1988g). Fragments de la bêtise. *Le Temps De La Réflexion*, IX, pp. 13-27.
59. NANCY, J-L. (1988h). Le sens en commun. *Autrement*, (102), pp. 200-208.
60. NANCY, J-L. (1988i). *Die undarstellbare Gemeinschaft*. Stuttgart: Patricia Schwartz.
61. NANCY, J-L. (1989a). L'histoire finie. *Revue Des Sciences Humaines*, 89 (213), pp. 75-96.
62. NANCY, J-L. (1989b). Auftritt lettaus. *Akzente. Zeitschrift Fur Literatur*, 36(5), pp. 388-390.
63. NANCY, J-L. (1989c). Beheaded sun. *Qui Parle*, 3(2), pp. 41-53.
64. NANCY, J-L. (1989d). Abrégé philosophique de la révolution française. *Po&Sie*, (48), pp. 211-218.
65. NANCY, J-L. (1990a). *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois.

66. NANCY, J-L. (1990b). *Une pensée finie*. Paris: Galilée.
67. NANCY, J-L. (1990c). Sens elliptique. *Revue Philosophique*, 2, pp. 325-347.
68. NANCY, J-L. (1990d). Our history. *Diacritics*, 20 (3), pp. 97-115.
69. NANCY, J-L. (1990e). Finite history. In: CARROLL D.(ed.) *The States of 'theory'. History, art, and critical discourse* (pp. 149-174). New York: Columbia University Press.
70. NANCY, J-L. (1990f). Sharing voices. In: ORMISTON G. L. and SCHRIFT A.D. *Transforming the hermeneutic context: from Nietzsche to Nancy* (pp. 211-259). New York: State University of New York Press.
71. NANCY, J-L. (1990g). Exscription. *Yale French Studies. On Bataille*, 78, pp. 47-65.
72. NANCY, J-L. (1990h). Our history. *Diacritics*, 20 (3), pp. 97-115.
73. NANCY, J-L. (1990i). Vox clamans in deserto. *Furor*, (19-20), pp. 3-17.
74. NANCY, J-L. (1990j). A suivre. *Lettre Internationale*, (24), p. 7.
75. NANCY, J-L. (1991a). *Le poids d'une pensée*. Québec: Le griffon d'argile.
76. NANCY, J-L. (1991b). Manque de rien. In: '*Lacan avec les philosophes*' (pp. 201-206). Paris: Albin Michel.
77. NANCY, J-L. (1991c). *The inoperative community*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
78. NANCY, J-L. (1991d). The unsacrificeable. *Yale French Studies. Literature and the Ethical Question*, 79, pp. 20-38.

79. NANCY, J-L. (1991e). Entretien sur le mal. *Apertura. Collection De Recherche Psychanalytique*, 5, pp. 27-31.
80. NANCY, J-L. (1991f). La pensée préfabriquée. *Lettre International*, (29), p. 74.
81. NANCY, J-L. (1991g). Der Preis des Friedens. Krieg, Recht, Souveränität- technè. *Lettre International*, (14), pp. 34-45.
82. NANCY, J-L. (1991h). Het bestaan dat niet te offeren is. In: TEN KATE L.(red.) *Voorbij het zelfbehoud. Gemeenschap en offer bij Georges Bataille* (pp. 79-102). Leuven: Garant.
83. NANCY, J-L. (1992a). *Corpus*. Paris: Métailié.
84. NANCY, J-L. (1992b). La comparution/ The compearance from the existence of "communism" to the community of "existence". *Political Theory*, 20 (3), pp. 371-398.
85. NANCY, J-L. (1992c). Les iris. *Yale French Studies*, (81), pp. 46-63.
86. NANCY, J-L. (1992d). Un sujet? In: NANCY, J-L.(e.a.) *Homme et sujet* (pp. 47-114). Paris: L'Harmattan.
87. NANCY, J-L. (1992e). Le temps partagée. *Traverses*, (1), pp. 70-79.
88. NANCY, J-L. (1992f). Monogrammes VI. De la figure politique à l'évènement de l'art. *Futur Antérieur*, (10), pp. 104-113.
89. NANCY, J-L. (1992g). L'indestructible. *Intersignes*, (2), pp. 236-249.
90. NANCY, J-L. (1992h). La grande loi. *Io*, (1), pp. 43-46.
91. NANCY, J-L. (1992j). An der Grenze : Gestalten und Farben. *Lettre International*, (16), pp. 12-14.

92. NANCY, J-L. (1992k). A la frontière, figures et couleurs. In: *Le désir de l'Europe* (pp. 41-50). Paris et Strasbourg: Editions de la Différence et Carrefour des Littératures Européennes.
93. NANCY, J-L. (1992l). La naissance continuer d'Europe. In: *Le désir de l'Europe* (pp. 253-255). Paris et Strasbourg: Editions de la Différence et Carrefour des Littératures Européennes.
94. NANCY, J-L. (1992m). Le piège tendu à la régression. In: *Le désir de l'Europe* (pp. 56-59). Paris et Strasbourg: Editions de la Différence et Carrefour des Littératures Européennes.
95. NANCY, J-L. (1993a). Le sens du monde. Paris: Galilée.
96. NANCY, J-L. (1993b). Zwischen Zerstörung und Auslöschung. *Deutsche Zeitschrift Für Philosophie*, 41, pp. 859-864.
97. NANCY, J-L. (1993c). On the treshold. *Paragraph*, 16 (2), pp. 111-121.
98. NANCY, J-L. (1993d). 'You ask me what it means today...'. *Paragraph*, 16 (2), pp. 108-110.
99. NANCY, J-L. (1993e). The experience of freedom. Trans. Bridget McDonald with a forword by Peter Fenves. Stanford: Stanford University Press.
100. NANCY, J-L. (1993f). *The birth to presence*. Translated by Brian Holmes et al. Stanford: Stanford University Press.
101. NANCY, J-L. (1993g). Lob der Vermischung. *Lettre Internationale*, (21), pp. 4-7.
102. NANCY, J-L. (1993i). Monogrammes XIII. *Futur Antérieur*, (18), pp. 61-66.
103. NANCY, J-L. (1993j). L'art: fragment. *Lignes*, (18), pp. 153-173.

104. NANCY, J-L. (1993k). Monogrammes XI. *Futur Antérieur*, 16(2), pp. 141-144.
105. NANCY, J-L. (1994a). *Les muses*. Paris: Galilée.
106. NANCY, J-L. (1994b). De l'écriture: qu'elle ne relève rien. *Rue Descartes*, 10, pp. 104-109.
107. NANCY, J-L. (1994c). Démésure humaine. *Epokhè*, (5), pp. 257-261.
108. NANCY, J-L. (1994d). Les deux phrases de Robert Antelme. *Lignes*, (21), pp. 154-155.
109. NANCY, J-L. (1994e). Renouer le politique. *Intersignes*, 8 (9), pp. 111-126.
110. NANCY, J-L. (1995a). Violence et violence. *Lignes*, (25), pp. 293-298.
111. NANCY, J-L. (1995b). La douleur existe. Elle est injustifiable. *Revue D'Éthique Et De Théologie Morale*, (195), pp. 91-96.
112. NANCY, J-L. (1995c). Critique de la raison pure. *Lignes*, (24), pp. 84-87.
113. NANCY, J-L. (1995d). Autour de la notion de communauté littéraire. *Tumultes (CSPRS)*, (6), pp. 23-37.
114. NANCY, J-L. (1995e). L'insuffisance des "valeurs" et la nécessité du "sens". *Interfaces*, pp. 54-58.
115. NANCY, J-L. (1995g). De l'âme. In: RAYMOND J.-L. et KERN P., *Le poids du corps*, (pp. 173-204). Le Mans: Ecole des Beaux-arts.
116. NANCY, J-L. (1996a). *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée.
117. NANCY, J-L. (1996b). La naissance des seins. Collection 222. Valence: Erba.

118. NANCY, J-L. (1996c). Lecture dérangée. *La Quinzaine Littéraire*, (698), pp. 23-24.
119. NANCY, J-L. (1996d). *The muses*. Stanford: Stanford University Press.
120. NANCY, J-L. (1996e). The Deleuzian fold of thought. In: PATTON P. (ed.) *Deleuze. A critical reader* (pp. 107-113). Basil Blackwell.
121. NANCY, J-L. (1996f). Etre singulier pluriel. *La Quinzaine Littéraire*, (695), pp. 17-18.
122. NANCY, J-L. (1996g). Being-with. *Centre for Theoretical Studies in the Humanities and the Social Sciences (Unpublished Working Paper for the University of Essex)*, (11).
123. NANCY, J-L. (1996h). Lecture dérangée. *Quinzaine Littéraire*, pp. 23-24.
124. NANCY, J-L. (1996i). Euryopa : Blick in die Weite. In: SCHNEIDER U.J. und SCHÜTZE J.K. *Philosophie und Reisen* (pp. 11-21). Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
125. NANCY, J-L. (1997a). *Hegel. L'inquiétude du négatif*. Paris: Hachette.
126. NANCY, J-L. (1997b). Un souffle. *Rue Descartes*, (15), pp.13-16.
127. NANCY, J-L. (1997c). Cours, Sarah! *Les Cahiers Du Grif*, pp.29-38.
128. NANCY, J-L. (1997d). *The gravity of thought*. Translated by François Raffoul and Gregory Recco. New Jersey: Humanities Press.
129. NANCY, J-L. (1997e). *Résistance de la poésie*. Bordeaux: William Blake & Co.
130. NANCY, J-L. (1997f). Technique du présent: essai sur On Kawara. *Cahiers Philosophie De L'Art*, (6).

131. NANCY, J-L. (1997g). *Kalkül des Dichters. Nach Hölderlins Mass.* Stuttgart: Legueil.
132. NANCY, J-L. (1997h). The insufficiency of 'values' and the necessity of 'sense'. *Cultural Values*, 1(1), pp. 127-131.
133. NANCY, J-L. (1997i). Violence et vérité. *La Mazarine*, (1), pp. 1-4.
134. NANCY, J-L. (1997k). "Tentative de définition...". *Lignes*, (32), pp. 102-104.
135. NANCY, J-L. (1997l). Technique et nature. Entretien avec Hélène Petrovsky. *Logos*, (9), pp. 130-145.
136. NANCY, J-L. (1998a). *The sense of the world*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
137. NANCY, J-L. (1998b). La déconstruction du christianisme. *Les Études Philosophiques*, (4), pp. 503-519.
138. NANCY, J-L. (1998c). The inoperative community. In: MC NEILL W. and FELDMAN K.S. (eds.) *Continental philosophy. An anthology* (pp. 429-440). Oxford: Blackwell.
139. NANCY, J-L. (1998d). Changement de monde. *Lignes*, (35), pp. 42-52.
140. NANCY, J-L. (1998e). Cosmos Basileus. *Basileus* ([Http://Www.Helsinki.Fi/~Rpol_Bas/](http://Www.Helsinki.Fi/~Rpol_Bas/)), 1(1).
141. NANCY, J-L. (1998f). Cosmos basileus. *Lignes*, (35), pp. 94-99.
142. NANCY, J-L. (1998g). The surprise of the event. In: BARNETT S. *Hegel after Derrida* (pp. 91-104). London & New York: Routledge.
143. NANCY, J-L. (1998h). *Sens multiple. La techno. Un laboratoire artistique et politique du présent. Entretien avec Michel Gaillot*. Paris: Dis voir.

144. NANCY, J-L. (1998i). Pli deleuzien de la pensée. In: *Gilles Deleuze. Une vie philosophique* (pp. 115-123). Paris: Institut Synthélabo.
145. NANCY, J-L. (1999p). Le portrait (dans le décor). *Cahiers-Philosophie De L'Art*, (8), 29 p.
146. NANCY, J-L. (1999q). Poème de l'adieu au poème : Bailly. *Po&Sie*, (89), pp. 59-63.
147. NANCY, J-L. (1999a). *La ville au loin*. Paris: 1001 Nuits.
148. NANCY, J-L. (1999b). Weltenwechsel. *Lettre Internationale*, (44), pp. 4-6.
149. NANCY, J-L. (1999c). Borborygmes. In: Sous la direction de Marie-Louise Mallet *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida* (pp. 161-179). Paris: Galilée.
150. NANCY, J-L. (1999d). Vaille que vaille. In: SOUN-GUI K. *Stock Exchange*. Domart-en-Ponthieu: Maison du livre d'artiste contemporain.
151. NANCY, J-L. (1999e). Des sens de la démocratie. (Pas publié), 4p.
152. NANCY, J-L. (1999f). L'éthique originaire de Heidegger. (Repris dans *La pensée dérobée*).
153. NANCY, J-L. (1999g). Responding for existence. *Studies in Practical Philosophy*, 1(1), pp. 1-11.
154. NANCY, J-L. (1999h). Heideggers "originary ethics". *Studies in Practical Philosophy*, 1(1), pp. 12-35.
155. NANCY, J-L. (1999i). Experiencing Soun-gui. *Tympanum*, 3, pp. 1-12.
156. NANCY, J-L. (1999j). The image - the distinct. In: *Heaven*, (pp. 44-49). Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz.

157. NANCY, J-L. (1999k). Réponse aux questions D'Alex Garcia-Düttmann et Réponse 2. Basileus ([Http://Www.Helsinki.Fi/~Rpol_Bas/](http://www.Helsinki.Fi/~Rpol_Bas/)), 2(1).
158. NANCY, J-L. (1999l). Dies illa. D'une fin à l'infini, ou de la création. In: *Collège International de Philosophie* (pp. 77-99). Paris: PUF.
159. NANCY, J-L. (1999m). Thinking better of capital. An interview. *Studies in Practical Philosophy*, 1(2), pp. 214-232.
160. NANCY, J-L. (1999n). Autrement dire. *Po&Sie*, (89), pp. 114-119.
161. NANCY, J-L. (1999o). L'immémorial. TALBOT P.et.al., *Art, mémoire, commémoration*, pp. 43-79. Ecole Normale Supérieure d'Art de Nancy: Voix Richard Meier.
162. NANCY, J-L. (2000a). Le regard du portrait. Paris: Galilée.
163. NANCY, J-L. (2000b). L'intrus. Paris: Galilée.
164. NANCY, J-L. (2000c). La pensée dérobée. *Lignes*, pp. 88-106.
165. NANCY, J-L. (2000d). L'esperienza della libertà. Introduzione di Roberto Esposito. Torino: Einaudi.
166. NANCY, J-L. (2000e). Bild und Gewalt. Von absoluter Offenbarung und dem unendlich Bevorstehenden. *Lettre Internationale*, (49), pp. 86-89.
167. NANCY, J-L. (2000f). Rien que le monde. Entretien avec Jean-Luc Nancy. Propos recueillis par Stany Grelet et Mathieu Potte-Bonneville. *Vacarme*, (11), pp. 4-12.
168. NANCY, J-L. (2000g). The technique of the present. *Tympanum. A Journal of Comparative Literary Studies*, (4), 17p.
169. NANCY, J-L. (2000h). Nancy, le coeur de l'autre. Recueilli par Jean-Baptiste Marongiu. p. Livres I-III.

170. NANCY, J-L. (2000i). Entre deux. *Magazine Littéraire*, (392), pp. 54-57.
171. NANCY, J-L. (2000j). Jean-Luc Nancy/Chantal Pontbriand. Un entretien. *Parachute*, (100), pp. 14-31.
172. NANCY, J-L. (2000k). Au lieu de l'utopie. In: *Les utopies et leurs représentations* (pp. 13-24). Quimper: Le Quartier.
173. NANCY, J-L. (2000l). Des sens de la démocratie. *Transeuropéennes*, (17), pp. 45-48.
174. NANCY, J-L. (2000m). Note de Jean-Luc Nancy. In: La quête du sens (pp. 102-104). Toulouse: GREP Midi-Pyrénées.
175. NANCY, J-L. (2001a). *La pensée dérobée*. Paris: Galilée.
176. NANCY, J-L. (2001b). Réponse sur une question. *Le Philosophoire*, (12), p. 20.
177. NANCY, J-L. (2001c). "Un jour, les dieux se retirent". Bordeaux: William Blake & Co.
178. NANCY, J-L. (2001d). *L'évidence du film. Abbas Kiarostami*. Bruxelles: Yves Gevaert.
179. NANCY, J-L. and LACOUÉ-LABARTHE P. (1980). Genre. *Glyph*, (7), pp. 1-14.
180. NANCY, J-L. and LACOUÉ-LABARTHE P. (1989). The unconscious is destructured like an affect (Part I of "The Jewish people do not dream"). *Stanford Literature Review*, pp.191-209.
181. NANCY, J-L. and LACOUÉ-LABARTHE P. (1990). The nazi myth. *Critical Inquiry*, 16, pp. 291-312.

182. NANCY, J-L. and LACOUÉ-LABARTHE P. (1991). "From where is psychoanalysis possible?" (Part II of "The Jewish people do not dream"). *Stanford Literary Review*, 8 (1-2), pp. 39-55.
183. NANCY, J-L. and LACOUÉ-LABARTHE P. (1997). *Retreating the political*. Edited by Simon Sparks. London: Routledge.
184. NANCY, J-L. (e.a.) (1984). *Hypnoses*. Paris: Galilée.
185. NANCY, J-L. (e.a.) (1981). *Rejouer le politique*. Paris: Galilée.
186. NANCY, J-L. (e.a.) (1983). *Le retrait du politique*. Paris: Galilée.
187. NANCY, J-L. (e.a.) (1995). Six regards en contrechamp. *Cahiers Du Cinéma*, (493), pp. 74-79.
188. NANCY, J-L. (éd.) (1989). Qui vient après le sujet? *Cahiers Confrontation*, (20).
189. NANCY, J-L. et BAILLY J.C. (1991). *La comparution. Politique à venir*. Paris: Bourgois.
190. NANCY, J-L. et CONESA J.C. (1999). *Passages (Etre, c'est être perçu - Les ambassadeurs)*. Saint-Etienne: Editions des Cahiers Intempestifs.
191. NANCY, J-L. et DERRIDA J. (1989). <<Il faut bien manger ou le calcul du sujet>>. Entretien (avec J.-L. Nancy). *Cahiers Confrontation*, (20), pp. 91-114.
192. NANCY, J-L. et FRITSCHER S. (2000). *Mmmmmm*. Paris: Au figuré.
193. NANCY, J-L. et GROMER B. (1977). Philosophie en cinquième. In: AGACINSKI S. *Qui a peur de la philosophie?* (pp. 207-257). Paris: Flammarion.

194. NANCY, J-L. et LACOUÉ-LABARTHE P. (1975). Le dialogue des genres. Textes de Shaftesbury, Hemsterhuis, Schelling, présentés par Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy . *Poétique*, (21), pp. 148-175.
195. NANCY, J-L. et LACOUÉ-LABARTHE P. (1978). L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand. Paris: Seuil.
196. NANCY, J-L. et LACOUÉ-LABARTHE P. (1979). La panique politique. *Cahiers Confrontation*, (2), pp. 33-57.
197. NANCY, J-L. et LACOUÉ-LABARTHE P. (1981). Le peuple juif ne rêve pas. In: Colloque de Montpellier *La psychanalyse est-elle une histoire juive ?* (pp. 57-92). Paris: Seuil.
198. NANCY, J-L. et LACOUÉ-LABARTHE P. (1982a). Noli me frangere. *Revue Des Sciences Humaines*, (185), pp. 83-92.
199. NANCY, J-L. et LACOUÉ-LABARTHE P. (1982b). Entretien. *Exercices De La Patience*, (3-4), pp. 219-232.
200. NANCY, J-L. et LACOUÉ-LABARTHE P. (1990). Le titre de la lettre. Une lecture de Lacan. Deuxième édition. Paris: Galilée.
201. NANCY, J-L. et LACOUÉ-LABARTHE P. (1991). Le mythe nazi. La tour D'Aigues: L'Aube.
202. NANCY, J-L. et LACOUÉ-LABARTHE P. (1992). Scène. *Nouvelle Revue De Psychanalyse*, 17(46), pp. 73-98.
203. NANCY, J-L. et MARTIN F. (1994a). NIUM. Valence: Collection 222.
204. NANCY, J-L. et MARTIN F. (1994b). Peinture dans la grotte (sur les parois de G.B.). *La Part De L'Oeil*, (10), pp. 161-168.
205. NANCY, J-L. et MARTIN F. (1999). Le soleil se couche, moi aussi. Strasbourg: Ceaac.

Autres publications consultées :

1. AGAMBEN, G. (1990). *La communauté qui vient*. Paris: Editions du Seuil.
1. ARISTOTE. (1999). *Physique*. Traduction A. Stevens. Paris: Vrin.
2. BENVENISTE, E. (1966). *Problèmes de linguistique générale*, Tome 1. Paris: Gallimard.
3. DASTUR, F. (1990). *Heidegger et la question du temps*. Paris: PUF.
4. DERRIDA, J. (1962) Traduction et introduction à *L'origine de la géométrie* de E. Husserl. Paris: PUF.
5. DERRIDA, J. (1967). *De la grammatologie*. Paris: Editions de Minuit.
6. DERRIDA, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Editions du Seuil.
7. DERRIDA, J. (1976). *La voix et le phénomène*. 3^e Edition. Paris: PUF.
8. DERRIDA, J. (1972). *Marges de la philosophie*. Paris: Editions de Minuit.
9. DERRIDA, J. (1987). *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilée.
10. DERRIDA, J. (1987). *Psychè. Invention de l'autre*. Paris: Galilée.
11. DERRIDA, J. (1990). *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée.
12. DERRIDA, J. (1994). *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*. Paris: Galilée.
13. DERRIDA, J. (1996). *Apories*. Paris: Galilée.

14. DERRIDA, J. (1999). *Donner la mort*. Paris: Galilée.
15. DERRIDA, J. (2000). *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée.
16. DERRIDA, J. (2001). *L'Université sans condition*. Paris: Galilée.
17. DERRIDA, J. (2001). Une certaine possibilité impossible de dire l'événement, in J. Derrida e.a., *Dire l'événement, est-ce possible ? Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida*. Paris : L'Harmattan.
18. DEVISCH, I. (2003). *Wij. J-L. Nancy en het vraagstuk van de gemeenschap*. Leuven : Uitgeverij Peeters.
19. GARCIA-DÜTTMANN, A. (1999). In correspondence with Jean-Luc Nancy, in *Basileus*, 2, 1 (www.helsinki.fi/~rpol_bas/).
20. HAMACHER, W. (1985). Über einige Unterschiede zwischen der Geschichte literarischer und der Geschichte phänomenaler Ereignisse, in *Akten der 7e Internationalen Germanisten Kongress*, Bd.XI, pp.5-15. Göttingen.
21. HEIDEGGER, M. (1953). *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard.
22. HEIDEGGER, M. (1958). *Essais et conférences*. Paris: Gallimard.
23. HEIDEGGER, M. (1962). *Le principe de raison*. Paris : Gallimard.
24. HEIDEGGER, M. (1962). *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard
25. HEIDEGGER, M. (1967). *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
26. HEIDEGGER, M. (1968). *Questions I et II*. Paris : Gallimard.
27. HEIDEGGER, M. (1975). *Grundprobleme der Phaenomenologie*. Gesamtausgabe, Band 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

28. HEIDEGGER, M. (1976). *Questions III et IV*. Paris: Gallimard.
29. HEIDEGGER, M. (1985). *Être et temps*. Traduction E. Martineau. Paris: J. Leclaux et E. Ledru, Authentica.
30. HEIDEGGER, M. (1987). *De l'essence de la liberté humaine*. Hartmut Tietjen (dir). Paris: Gallimard.
31. HUSSERL, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie Tome I*. Traduction P. Ricoeur. Paris : Gallimard.
32. KANT, I. (1997). *Critique de la raison pure*. Traduction A. Renaut. Paris: Aubier.
33. MARGEL, S. (1999). *Le concept de temps. Etude sur la détermination temporelle de l'être chez Aristote*. Bruxelles: Editions Ousia.
34. KAMUF, P. (édit.) (1993). *On the work of Jean-Luc Nancy*. in *PARAGRAPH*, 16, n°2., July 1993. Edingburgh: Edingburgh University Press.
35. SHEPPARD, D. (édit.) (1997). *On Jean-Luc Nancy*. London: Routledge.

Index

A

accident, 110, 182, 230
accidentel, 109
angoisse, 119
arbitraire, 17, 64, 176, 178, 184,
219
Aristote, 22, 23, 37, 75, 76, 87,
109, 135, 142, 149, 156, 161,
221
avoir-lieu, 36, 39, 67, 73, 77, 95,
135, 246, 265, 292

B

Bataille, 55, 256, 257, 258
Benjamin, 51, 55, 57, 63
Benveniste, 19, 200
besoin, 29, 61, 100, 106, 107, 115,
176, 207, 281
Boehm, 37

C

catégories, 110, 240
cause, 88, 97, 112, 116, 117, 144,
198, 202, 209
commun, 5, 6, 7, 26, 39, 41, 43,
44, 45, 47, 55, 61, 69, 71, 83,

84, 93, 101, 103, 104, 108, 126,
133, 135, 138, 146, 147, 148,
150, 153, 154, 157, 164, 165,
167, 186, 245, 265, 266, 267,
268, 269, 270, 271, 272, 273,
274, 275, 276, 277, 279, 283,
288, 289, 292, 297, 304, 308,
310, 314, 319, 323, 326
conscience, 10, 11, 145, 179, 193,
194, 198, 213, 221, 239, 263
critique, 10, 17, 37, 76, 94, 126,
176, 187, 206, 226, 290, 292

D

décision, 34, 130, 140, 159, 160,
244, 268, 270, 321
déconstructeur, 174
déconstruction, 1, 8, 9, 10, 11, 12,
13, 14, 15, 17, 18, 20, 26, 27,
30, 31, 33, 34, 38, 94, 125, 126,
130, 134, 140, 146, 151, 153,
155, 158, 160, 165, 167, 174,
177, 189, 190, 196, 204, 206,
208, 211, 222, 224, 234, 237,
238, 292, 320, 324

déconstructive, 8, 9, 10, 13, 16,
22, 25, 33, 65, 88, 107, 120,
134, 137, 139, 146, 147, 156,
172, 202
Deleuze, 6, 270
Descartes, 88, 170
déterminabilité, 28, 74, 125, 126,
133, 135, 137, 142, 143, 145,
149, 155, 156, 157, 160, 162,
165, 166, 167, 168, 171, 172,
178, 179, 182, 203, 216, 217,
221, 222, 225, 226, 228, 232,
239, 243, 244, 246, 256, 269,
270, 273, 277, 287, 300, 307,
308, 309
déterminisme, 48
détresse, 7, 24, 59, 92, 105, 106,
127, 128, 130, 136, 137, 142,
144, 145, 151, 152, 154, 156,
157, 160, 167, 174, 304, 306
Devisch, 290
Dieu, 99, 151, 178, 203, 232, 307,
313, 315, 324
divin, 120
don, 47, 61, 93, 242, 243, 245,
261, 268, 291, 321, 322, 323
donné, 15, 22, 47, 50, 53, 58, 90,
96, 103, 107, 135, 141, 148,
153, 154, 158, 213, 243, 261,
268, 279, 290, 291, 293, 312,
320, 321, 322, 323, 325

E

épochè, 43, 45, 57, 74, 85, 243,
269, 290, 300, 326
époque, 13, 32, 47, 52, 53, 57, 59,
65, 67, 70, 74, 201, 202, 222,
238, 239, 290, 326
espacé, 84, 109, 241, 251, 281,
289
espacement, 1, 8, 24, 27, 28, 35,
36, 38, 40, 42, 43, 45, 49, 50,
51, 56, 57, 58, 60, 61, 63, 73,
77, 79, 85, 92, 95, 100, 103,
117, 118, 120, 121, 130, 131,
133, 134, 137, 139, 140, 141,
143, 144, 157, 177, 182, 188,
189, 227, 228, 231, 233, 235,
242, 250, 251, 261, 264, 266,
268, 274, 275, 279, 283, 284,
285, 286, 288, 294, 298, 300,
301, 303, 304, 306, 311, 312,
315, 319, 322, 323, 326
espace-temps, 28, 47, 74, 75, 76,
77, 79, 86, 88, 98, 130, 142,
159, 182, 219, 223, 225, 226,
239, 243, 250, 253, 258, 261,
265, 278, 325
essence, 20, 21, 23, 24, 26, 43,
45, 46, 70, 74, 78, 82, 84, 87,
89, 91, 100, 104, 106, 110, 148,
151, 154, 163, 188, 190, 203,
218, 229, 247, 264, 266, 270,
271, 273, 296, 297, 326

essentiel, 52, 55, 61, 109, 180,
264, 265
étonnement, 74, 118, 119
être-à, 5, 6, 29, 44, 103, 106, 110,
111, 112, 115, 158, 259, 268,
280, 283, 292, 297, 303, 304,
306, 320, 322, 323
être-à-soi-à-autrui, 283, 292
être-offert, 245, 252, 258, 299,
323
événement, 10, 15, 16, 17, 18, 20,
36, 37, 39, 40, 41, 42, 45, 47,
54, 56, 59, 62, 64, 65, 74, 76,
77, 79, 80, 81, 85, 86, 92, 95,
97, 98, 117, 132, 135, 137, 153,
157, 158, 159, 179, 180, 181,
182, 214, 240, 255, 265, 266,
267, 272, 278, 286, 291, 295,
296

F

fausseté, 9, 270
faux, 5, 210, 260, 276, 288
femme, 73
fin, 17, 28, 34, 43, 46, 52, 54, 57,
58, 63, 68, 80, 81, 82, 84, 85,
86, 87, 89, 90, 91, 92, 94, 96,
99, 114, 130, 142, 175, 180,
238, 239, 242, 245, 248, 252,
264, 269, 283, 289, 295, 296,
307, 317
finalité, 67

finitude, 29, 74, 78, 79, 94, 101,
104, 105, 119, 132, 133, 136,
157, 232, 303
Fischer, 259
foi, 11
Foi, 11
fond, 24, 27, 56, 58, 62
Fond, 24, 27, 58, 62, 100, 103,
108, 130, 154, 189, 206, 318,
327
forme, 10, 11, 14, 24, 75, 88, 91,
93, 98, 116, 149, 154, 155, 162,
174, 177, 182, 184, 185, 192,
198, 202, 219, 220, 247, 275,
284, 326
Freud, 221

H

Hamacher, 255, 259, 286, 291,
301
Hegel, 36, 37, 39, 88, 132, 161
historicisme, 72
historicité, 21, 36, 46, 82, 96, 132,
244, 289, 294, 298, 321, 322
homme, 38, 99, 115, 187, 247
horizon, 59, 65, 76, 78, 79, 89, 90,
91, 92, 98, 130, 133, 144, 156,
160, 162, 165, 166, 167, 168,
171, 174, 178, 181, 198, 222,
224, 225, 226, 235

Husserl, 5, 130, 187, 190, 191,
192, 194, 197, 205, 207, 219,
223

I

idéalisme, 228

identité, 16, 18, 22, 23, 24, 31, 52,
55, 87, 104, 119, 127, 136, 144,
150, 185, 194, 195, 220, 240,
244, 248, 267, 269, 272, 284,
306, 324

indéterminabilité, 138, 153, 155,
157, 160, 167, 168

infini, 3, 62, 67, 79, 103, 108, 114,
158, 223, 257, 258, 324

inter-esse, 128, 153, 156, 158

J

joie, 312

K

Kant, 88, 95, 96, 97, 107, 110, 190

L

Levinas, 24, 137, 219

liberté, 38, 46, 49, 63, 93, 112,
113, 242, 259, 270

lieu, 10, 11, 33, 36, 38, 39, 41, 43,
46, 55, 59, 64, 65, 67, 73, 77,
80, 83, 84, 86, 93, 96, 99, 102,
104, 110, 116, 117, 120, 131,
133, 135, 144, 151, 152, 164,
201, 208, 213, 215, 223, 226,

234, 240, 241, 254, 257, 260,
265, 266, 270, 273, 275, 283,
285, 291, 297, 301, 309, 311,
318, 324

logique, 17, 20, 24, 36, 57, 94, 99,
101, 137, 148, 152, 168, 185,
189, 192, 223, 235, 237, 238,
244, 258, 260, 264, 266, 274,
277, 297, 309

M

mal, 29, 49, 112, 113, 114, 128,
143, 168, 194, 269

Margel, 21, 22, 135, 142, 149,
150, 156, 161, 162

Marx, 5, 55

mise en abyme, 178, 179

N

nécessité, 5, 7, 27, 28, 38, 42, 50,
52, 55, 56, 60, 61, 62, 83, 88,
92, 93, 95, 99, 106, 140, 146,
157, 158, 176, 184, 189, 190,
194, 202, 205, 206, 207, 208,
211, 214, 216, 224, 226, 234,
236, 244, 300, 320, 326

négation, 24, 101, 236

Nietzsche, 5, 55, 232

O

offrande, 34, 93, 94, 95, 108, 126,
237, 238, 239, 241, 242, 243,
244, 245, 246, 247, 252, 253,

254, 255, 256, 258, 259, 260,
268, 269, 274, 286, 302, 303,
321, 325, 326
offre, 28, 35, 41, 50, 53, 56, 78,
83, 90, 93, 98, 103, 111, 153,
237, 240, 243, 244, 246, 248,
252, 271, 303, 311, 321, 326
offrir, 95, 153, 239, 259
ontologie, 25, 115, 147, 149, 167,
171, 212, 218, 237, 281
onto-théologie, 199, 222, 324

P

Parménide, 21
partage, 8, 17, 36, 47, 48, 61, 63,
125, 126, 133, 136, 139, 144,
146, 147, 148, 152, 154, 155,
157, 160, 164, 166, 245, 246,
264, 267, 268, 272, 273, 274,
276, 289, 290, 302, 303, 304,
323
partes, 27, 56, 58
Payot, 1
peine, 150, 312
phénoménologie, 130, 187, 188,
190, 191, 206, 207, 212, 221,
222, 223, 263
Platon, 48, 88, 92
politique, 54, 67, 135, 139, 146,
148, 153, 154, 155, 237
prés-ence, 264
prés-ent, 126, 253, 268

pré-venance, 288, 304
principe, 16, 24, 27, 56, 58, 65,
88, 96, 100, 117, 119, 127, 142,
154, 155, 158, 176, 191, 206,
207, 209, 210, 223, 241, 262,
282, 310, 323
principe de raison, 155, 158
psychanalyse, 237, 250, 311

Q

qualité, 6, 96, 103, 109, 110, 116
quantité, 83, 110

R

réalisme, 89
relation, 38, 110, 115, 120, 121,
144, 163, 184, 272
représentation, 20, 21, 35, 38, 50,
52, 54, 58, 81, 89, 93, 94, 95,
159, 176
ruse, 48

S

savoir, 6, 10, 14, 18, 21, 23, 24,
25, 30, 32, 33, 34, 36, 63, 70,
88, 95, 100, 106, 107, 111, 114,
115, 127, 128, 130, 132, 138,
144, 145, 148, 152, 154, 164,
171, 184, 201, 219, 224, 242,
244, 245, 250, 253, 256, 260,
268, 273, 279, 294, 301, 308,
311, 321
scepticisme, 24, 25

science, 21, 150, 173, 176, 177,
183, 184, 193, 237
scientifique, 120, 176, 217
sexe, 179, 312
simultanéité, 263, 292, 301, 304
stratégique, 210
substance, 24, 43, 73, 84, 96, 97,
102, 104, 106, 109, 120, 147,
148, 152, 170, 177, 191, 215,
230, 267, 272, 298
substantiel, 170
surprise, 41, 64, 77, 79, 85, 117,
156, 157, 239, 241, 259, 265,
296, 319
survenir, 60, 96, 202
survient, 59, 60, 64, 96, 117, 188,
194, 229, 279
suspension, 27, 28, 39, 40, 47, 50,
51, 56, 57, 58, 61, 63, 64, 69,
87, 90, 92, 94, 99, 130, 131,
133, 134, 138, 140, 142, 144,
150, 156, 157, 160, 162, 269,
283, 314, 320, 326

T

technique, 48, 53, 67, 99
téléologie, 69
temporalité, 21, 24, 78, 97, 99,
126, 133, 159, 162, 171, 195,
214, 216, 221, 236, 247, 250

trace, 15, 23, 40, 52, 103, 119,
126, 139, 172, 175, 177, 182,
184, 188, 190, 196, 204, 205,
206, 207, 208, 209, 210, 211,
212, 213, 214, 216, 219, 220,
221, 222, 224, 225, 226, 227,
228, 230, 231, 232, 242, 244,
249, 252, 255, 256, 257, 258,
259, 260, 264, 274, 286, 287,
293, 302, 303, 326

V

Van Den Abbeele, 303
venir, 13, 20, 31, 79, 92, 103, 126,
132, 135, 139, 140, 146, 148,
153, 154, 155, 172, 175, 182,
184, 222, 236, 242, 253, 255,
260, 264, 268, 274, 279, 285,
293, 299, 303, 318, 319, 322,
327
vérité, 1, 5, 6, 7, 8, 9, 16, 25, 31, 36, 37,
39, 46, 51, 52, 53, 54, 57, 62, 65, 67,
77, 89, 92, 94, 107, 120, 127, 128,
129, 132, 142, 143, 145, 152, 163,
179, 208, 212, 242, 243, 256, 262,
269, 274, 288, 301, 304, 306, 313,
318, 321, 322, 324, 327

Table des matières

HISTOIRE ET DÉCONSTRUCTION.....	1
Introduction.....	5
Prologue.....	9
PREMIÈRE PARTIE – HISTOIRE ET DÉCONSTRUCTION.....	26
PLAN.....	27
1 - Savoir ?.....	30
2 - L'oubli de la philosophie.....	50
3 - L'histoire finie.....	68
4 - Entre présent et présent.....	80
5 - Finitude absolue.....	101
DEUXIÈME PARTIE – COMMUNISSIMUM.....	123
PLAN.....	125
1 - L'histoire résorbée.....	127
2 - Partage.....	146
3 - Déterminabilité en déconstruction.....	165
4 - Temps.....	184
5 - Déterminations déconstructives.....	198
6 - Différance.....	216
7 - Histoire et déconstruction.....	234
8 - Praeesse.....	255
9 - Entre.....	281
10 - Corps.....	306
CONCLUSION.....	329

BIBLIOGRAPHIE.....	331
Publications de Jean-Luc Nancy.....	331
Autres publications consultées :.....	351
INDEX.....	354
TABLE DES MATIÈRES.....	360