

Première invention

QU'APPELLES-TU « PENSER » ?

Danielle Cohen-Levinas : Permits-moi de commencer nos entretiens par une citation de toi extraite de ton livre, *La Pensée dérobée*¹, que je trouve très caractéristique de tes chemins de pensée :

Je ne peux pas parler, c'est-à-dire que je ne peux pas penser, sans que ce « sens dans l'autre » résonne déjà « en moi » – sans que sa nuit soit déjà contre mon œil. « Passer de l'un à l'autre » n'est pas une opération de plus pour la pensée : c'est elle-même, comme elle se dérobe dans la vérité du sens.

Tel serait l'enjeu de ce que tu appelles penser, enjeu de la « nudité fendue² » que tu trouves dans l'œuvre de Bataille? Cette fente dont tu parles, ce dérobement loin de tout savoir impérieux, cette agitation quasi érotique dans la nuit du sens précisément, cette vérité de l'autre et dans l'autre, ces diverses ouvertures de sens, le sens dans l'autre que tu abordes sous divers traits et traces disséminés, ne sont-elles pas une manière de placer d'emblée le mouvement même de la pensée au centre des questions d'éthique, ou encore, plus précisément, que la pensée, c'est l'éthique?

Jean-Luc Nancy : Je ne dirais pas « l'éthique ». Je ne le pourrais pas. Il me semble que, d'une part ce mot s'est trop répandu, est devenu le garant de l'authenticité aussi bien philosophique que politique et même artistique, jusqu'à

1. Paris, Galilée, 2001, p. 41.

2. *Ibidem*.

une saturation insupportable – et que, d'autre part ce mot appartient à Levinas chez qui il nomme autre chose encore que tout ce que les autres sens ou plutôt emplois du mot peuvent indiquer. Il ne faut pas oublier que « éthique » a chez Levinas, de manière surprenante peut-être, une position analogue à celle que le mot a pour Spinoza. C'est-à-dire qu'il vient au lieu de l'ontologie. Je ne vais pas entrer dans l'analyse comparée de ce que cela signifie chez l'un et l'autre. Je dirai seulement ceci : cette substitution de l'« éthique » à l'ontologie signifie substitution d'une pensée de l'acte à une pensée de l'être. Pour Spinoza et pour Levinas, ce qui est à penser est un acte, un agir, un faire (ce peut aussi être un « pâtir ») qui revient au sujet – au sujet pensant – et non pas un objet à considérer et connaître, comme l'« être » semble tout d'abord en constituer un. Bien sûr, cela engage beaucoup : penser est agir, et plus même qu'agir au sens d'exercer une action, c'est se comporter, c'est se tenir, vivre, exister, je dirais même bouger, ou s'agiter – oui, on pourrait substituer un moment « s'agiter » à « agir » car « agir » est toujours contaminé par la production, l'efficace. « S'agiter », je le sais bien, est plus que contaminé : c'est remuer vainement en tous sens. Mais jouons le jeu un instant : s'agiter, oui, être agité et répondre à cette agitation, à cette excitation, cet ébranlement, cette secousse. Voilà ce que je comprends d'abord par « penser ». Et bien entendu, cela ne peut venir que du dehors. Ce n'est pas la considération du dehors à partir du dedans, c'est l'ébranlement du dedans – qui sans cet ébranlement ne serait pas même « dedans » mais serait pure et simple position en soi (un « soi » pas même rapporté à lui-même).

Donc, oui, cela vient de l'autre, est ouvert par l'autre, les autres. Il n'y a pas un autre ou les autres, mais une infinité et en même temps tous les autres sont la totalité du monde ou de l'être, *y compris moi-même*. Penser c'est tout d'abord être remué par la distance, l'altérité, l'étrangeté, et réagir, répondre, résonner. Cela vient, oui, dans une nuit érotique où tous les

autres – encore une fois, tous les étants – m’approchent, m’excitent, m’agitent. Mais il ne faut pas se tromper ici : ce n’est pas l’eros, encore moins le sexe ni la « nuit sexuelle » (je pense au titre de Quignard) qui sont ici premiers, si du moins il faut s’efforcer de distinguer des priorités. Ce qui est premier est « la nuit » tout court : l’altérité sans nom, sans contour, sans visage dirais-je même en pensant à Levinas. De la nuit vient l’eros parce que dans la nuit c’est le dénuement : Eros, Platon nous l’a dit une fois pour toutes, est la ressource du dénuement.

Ce qui ne veut pas dire le rapport à un « manque ». Au contraire : c’est le dénuement dans la plénitude, dans la surabondance de la nuit où rien n’est distinct, où tout glisse dans tout. Après tout, le « dénuement » n’est qu’un doublet du « dénudement » et il a d’abord eu ce sens. Or la nudité n’est pas en soi manque. Elle est manque de vêtement lorsque le vêtement est nécessaire. Mais lorsqu’il convient de laisser le vêtement, le corps nu est surabondance, excédence. Dans la nuit, donc, eros répond à la surabondance du monde. C’est cela, penser.

Tu rappelles la « nudité fendue » de Bataille : oui, on peut aussi aller jusque là, de Platon à Bataille. « Fendue », c’est-à-dire moins « blessée » ou en « brèche » comme le veut Bataille avec un pathos qui relève encore une fois d’un certain « manque » (castration, manque d’intégrité) que « ouverte ». Et comment ne seraient-elles pas ouvertes, la nuit et la nudité, ensemble? Si elles ne l’étaient pas, il n’y aurait ni l’une, ni l’autre. Or le fait est qu’il y a monde. Il y a quelque chose, des choses, et ces choses ouvrent les unes sur les autres – comment pourrait-il en être autrement? Cette ouverture comme telle, ce rapport du monde à lui-même excite la résonance du « penser » : il est l’acte de rapporter le monde à lui-même expressément, et donc de *dire* et de *saisir* l’être-monde du monde en tant que tel.

Aussi est-ce le monde qui pense et qui se pense. La pensée n’est d’aucun sujet. Elle est le rapport – remuant, agité,

éprouvant, éprouvé – du monde à lui-même. C'est pourquoi elle va nécessairement jusqu'à l'extrémité de la possibilité de dire et de saisir. Le monde à lui-même comme un autre : et pas un autre monde, justement, mais cette étrangeté en lui d'être là, d'être « monde ».

Alors – je reviens à l'ethos – penser est « éthique » parce que c'est la tenue fidèle, respectueuse de ce rapport. La tenue endurente, vaillante, de sa difficulté, aussi bien que l'allure heureuse de son ouverture.

DCL : La pensée comme secousse, comme agitation en tout sens, comme ébranlement, dénuement qui vient de l'autre, du dehors ; comme détrônement de l'affirmation de l'unicité du moi, de la souveraineté de soi par soi. C'est vrai que je suis partie de la « nudité fendue » de Bataille plutôt que de l'assignation à soi par autrui de Levinas qui n'est pas non plus sans rapport à l'érotisme – on le voit d'ailleurs très bien dans *Les carnets de captivité et autres écrits*¹ inédits. Tu as raison de rappeler que le mot « éthique » – dont tu soulignes très justement qu'il est devenu « le garant de l'authenticité aussi bien philosophique que politique et même artistique, jusqu'à une saturation insupportable » – est un mot de Levinas (pas seulement!), qui nomme ce qui vient *au lieu* de l'ontologie. Tu dis bien *au lieu* et non pas à la place de. Je me permets d'attirer ton attention sur ce point, car je crois me souvenir que pour toi, il n'existe pas vraiment de *en un lieu*, ou du moins, l'expression est inadéquate, puisque le *en un lieu* est déjà le lieu lui-même, c'est à dire, le sens. Alors si je comprends bien, quand nous sommes dans un lieu, nous sommes dans le sens.

Je suis tout de même frappée par le fait que chez toi, ce qui semble venir en premier, c'est la question de l'être de notre être ensemble au monde. C'est depuis cette question

1. Textes réunis et présentés par Catherine Chalier et Rodolphe Calin, Paris, Grasset/Imec, 2009.

que tu penses le politique, la métaphysique et même l'esthétique, et peut-être même aussi la déconstruction du christianisme, puisque le mot « décloison » est une autre façon de dire l'Ouvert. De sorte que c'est toute la pensée qui est éthique, puisqu'elle devient quasiment indiscernable de son dénuement et exposition au monde, puisqu'elle « s'excrit », pour reprendre un autre mot de Bataille. Tu vas trouver, et tu auras bien raison, que je vais un peu vite en besogne, mais dans ce mouvement où le sens se laisse emporter par ce à quoi il s'ouvre, dans ce « un pas de plus » dont tu parles dans *Le Sens du monde*¹, il y a plus qu'un tracé de l'écriture de la pensée, il y a la « *praxis* du sens du monde » (c'est ton expression) à laquelle tu demeures fidèle, que tu rattaches volontiers à la fin du monde du sens lui-même, qu'il faut peut-être entendre comme un écho à la « fin de la philosophie ». Je mettrais volontiers ton souci du monde et de la fin du monde du sens en relation avec cette phrase de Nietzsche que tu aimes beaucoup : « INTRODUIRE UN SENS – cette tâche reste encore absolument à accomplir, admis qu'il n'y réside aucun sens² ». Dans ton effort, ta « tenue endure » à penser ce « aucun sens », il y va, je ne sais pas si tu seras d'accord, d'une véritable amitié céleste entre toi et Nietzsche. Mais ce « aucun sens », est-il dans un rapport de synonymie avec le « vide » et le « rien », ce qui reviendrait à penser autrement le nihilisme?

Je me demande si cette tâche à accomplir n'est pas ce que tu entends partiellement par la pensée de l'Ouvert, et je me demande si les divers déplacements que cette pensée opère, le remue-ménage qu'elle provoque et endure, – dans la mesure ou ce qui nous vient du dehors, « dans une nuit érotique » où éros répond à l'excédence du monde, n'est

1. Paris, Galilée, 1993, réédition 2001.

2. In *Fragments posthumes automne automne 1887*, traduction Pierre Klossowski, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1976, p. 34.

pas, surtout pas, une propriété de l'être – tu pourrais le penser comme un don, une offrande, une dette, un dit et dédit permanent. Ce qui est encore une manière de dire le mot « éthique », une résistance de tous les instants pour ne pas céder à la tentation de convertir le dehors en dedans, l'autre en même. Peut-on dire que l'éthique, telle que je l'entends chez toi, serait alors ce creusement du « aucun sens » vécu selon sa manifestation même, sa *praxis*, sa résonance intempestive et métastable? D'où peut-être un lien, un lieu inséparable entre éthique et érotique.

JLN : Une résistance, oui, certainement. Une résistance à la conversion du dehors en dedans et de l'autre en même, oui encore. À la condition pourtant de bien souligner que c'est aussi bien le « même » qui est en jeu, ou le « dedans ». Je veux dire ceci : l'autre n'est pas seulement l'autre du même; il est aussi, et tout autant – et même de manière indiscernable – l'autre dans le même. L'altérité est la condition sous laquelle seulement le même peut se rapporter à lui-même, et par conséquent elle est la condition de sa « mêmété ». C'est ce qui occupe la pensée du même depuis qu'elle s'est instaurée. C'est-à-dire depuis Hegel, ce qui veut dire aussi depuis le tournant qui des Lumières a mené vers l'âge de la « fin de la philosophie » – pour reprendre cette expression que tu mentionnes et sur laquelle je reviendrai. Avec Hegel s'est produite une clôture qui était en même temps une ouverture. La clôture était l'interprétation de l'être comme processus et comme sujet : rapport à soi, retour à soi, tel est le ressort de ce qu'il nomme « l'Esprit ». L'ouverture était l'infinité de ce rapport. Nous avons été depuis dans la tenaille : « soi » ou bien « hors de soi ». Mais déjà cette manière de poser les repères se règle sur « soi », ou sur le « même ». Du coup, ce qui est « hors » est situé par rapport à un « dedans ». En un certain sens, Levinas est encore tributaire de ce partage : il y a un « soi » qui se trouve d'emblée face à l'autre, responsable de lui – mais on est quand même parti de ce « soi ».

L'intuition de Levinas est au fond plus radicale : elle est de ne pas partir du soi, ni du même, ni en somme de l'autre. Mais du rapport. Derrida pour sa part a ouvert son trajet de pensée à partir de l'altérité ouverte « dans » la présence à soi que requérait le sujet husserlien de la signification.

Il me semble que tous ces efforts convergents, et qui d'ailleurs procèdent tous de l'effort encore non abouti de Heidegger pour désolidariser la pensée d'un « sujet » initial, nous conduisent maintenant à un déplacement encore plus marqué. Il faudrait apprendre à sortir du couple « même-autre » et du couple « dedans-dehors ». Il faudrait se dégager complètement du primat de la position d'un sujet, quel qu'il soit : sujet au sens de l'en-soi-pour-soi hégélien ou bien sujet assujetti à un appel ou une injonction. Mais plutôt d'abord le monde : là où nous sommes ensemble, peut-être sujets, peut-être simplement moments, aspects, facettes de cette circulation interne qui fait le monde. « Interne » car il n'y a rien d'autre que le monde : et donc cette circulation n'est pas opposée à un dehors. Mais pas pour autant dans un rapport à soi.

Au fond, j'aimerais trouver le registre d'une pensée qui ne s'encombrerait d'aucun sujet, d'aucun rapport à soi, d'aucune finalité ni même convenance interne. Une pensée qui saurait tout d'abord que c'est là, nous sommes (nous, tous les étants) là – un « là » qui n'est nulle part puisqu'il définit tout le lieu possible. C'est-à-dire en effet, comme tu l'as dit, l'avoir-lieu : c'est là, ça arrive, ça existe. Le lieu peut être défini comme ce qui dispose un espace en temps, ou bien l'inverse : c'est-à-dire, cela par quoi une tension vers l'inadvenu (non le futur, mais l'à-venir en tant qu'inadvenu) ouvre un présent à la proximité et au lointain. Plus simplement : à un moment. Je ne m'affaire pas à une production, mais je convertis cet affairément en disposition à ce qui se présente. Je ne suis pas dans le projet, mais dans la disponibilité. Je ne suis pas dans la construction de signification (de concept) mais dans la résonance des mots. C'est

ce que connaît le travail d'écriture, tout au moins de temps en temps, de place en place. C'est ce que connaît la vie de rapports et qui dans la relation fait entrer le désir – de temps en temps, de place en place.

Avoir lieu : ce sont toujours des rapports qui ont lieu, qui font lieu. Avec les autres ou avec « moi-même ». Je voudrais pouvoir mettre clairement en avant, sans pour autant construire un système, le caractère primordial – originaire et final – du rapport. Non pas de l'« être » donc, si l'être doit tomber sous l'assignation de l'étant, de la position, de l'« il y a » entendu comme épaisseur substantielle et non comme événement. À cet égard je reconnais toute l'importance de Levinas et ce qu'il partage avec Heidegger – pour qui « l'être n'est pas » – et avec toute la modernité de Sartre lui-même (qui s'est comme épuisé dans la recherche du rapport, du groupe, etc.), puis de Derrida, qui ouvre la déhiscence intime de la différance dans la présence à soi de Husserl ; et même de Deleuze, qui délire ou qui délite l'être (et le sujet) en lignes de fuite, en devenirs, en transformations. (Par rapport à eux, j'ajoute simplement cette incise : combien Foucault me semble étranger à une attente, à un désir de notre temps ! Foucault s'occupe à chercher comment refaire du « sujet » : c'est sa manière de répondre à la déconstruction des ontologies. Mais il n'est de « sujet » que pluriel, relationnel – encore que je n'aime pas me servir de ce mot.)

C'est pour moi l'occasion de répondre à ce que tu as évoqué de la « fin de la philosophie ». Personne ne veut entendre cette formule de Heidegger. Je la reprends pourtant, car pour moi elle ne ferme rien, elle ouvre au contraire. La philosophie désigne ici la construction de visions, d'images ou d'idées du monde. « *Weltbilder* » dit Heidegger dans le titre d'un texte ; « *Weltanschauung* » peut-on ajouter pour faire allusion à ce qui fut un objet politique pour les nazis (« conception du monde ») et pour, du même coup, mettre Heidegger en contradiction avec lui-même. C'est ainsi que la philosophie, en effet, s'est comprise dans l'âge classique et que, souvent,

elle continue à l'être. Il est vrai que la totalité de l'histoire de la philosophie ne se réduit pas à cela – à cette image, vision ou idée de la « philosophie » elle-même. C'est vrai, mais je comprends qu'on ait pu éprouver le besoin de rompre avec ce signifiant impérieux et dominateur. La substitution de « éthique » à « ontologie » – à « métaphysique » ou même peut-être à « philosophie » – répond aussi à ce besoin. Se raidir pour défendre la « philosophie », c'est toujours, quelles que soient les intentions (je pense à Alain Badiou), risquer de dénier le changement, le glissement ou la mutation qui est en train de s'effectuer sous nos yeux mais que nous ne pouvons pas percevoir. Disons une chose très simple : « philosophie » appartient à une histoire, à une culture qui ne sont pas pérennes. C'est tout. Peut-être le temps est-il venu de changer d'histoire.

DCL : Mais alors, quelle serait cette nouvelle disposition philosophique qui se tiendrait dans la persévérance des choses, dans le désir de notre temps, dans la vie de rapport donc? N'est-elle pas celle d'une érotique autant que d'une éthique?

JLN : Que la disposition philosophique – si on garde le mot – soit celle d'une érotique autant que d'une éthique, je ne demande pas mieux. C'est tout de même ce qui s'est passé d'emblée avec Platon, mais qui chez Platon lui-même semble déjà rester dans un certain écart : je veux dire que hors du *Phèdre* et du *Banquet* on ne trouve pas grand-chose chez lui qui reprenne le motif d'Eros, de cet Eros qui est philosophe, comme il le dit. Ni les élaborations savantes du *Théétète*, du *Sophiste* et du *Parménide*, ni l'édifice imposant de la *République* et des *Lois* ne le mobilisent, et d'une certaine façon toute la tradition reste dans cette espèce de relégation de l'éros et de l'amour. Jean-Luc Marion a relevé cet « oubli » de l'éros qu'il formule comme en parallèle avec l'« oubli de l'être » de Heidegger. En fait, tous les motifs du

désir, du plaisir, de la jouissance et même ceux du charme, de la volupté, de l'ardeur ou de la frénésie – qui sont tous à l'œuvre dans les deux dialogues où Platon parle d'Eros – se retrouvent dans les pensées chrétiennes de l'amour, au Moyen-Âge, selon diverses déclinaisons, tantôt soumis à l'opposition entre la concupiscence et l'oblation, tantôt presque à l'inverse dans une assomption mystique de la sensualité (il faudrait bien sûr parler des textes juifs et soufis à ce sujet). C'est un point sur lequel je ne veux pas m'arrêter maintenant. Je veux seulement souligner combien, avant et après le christianisme, l'éros platonicien reste en effet sans postérité dans la philosophie jusqu'à, disons, Kierkegaard et Nietzsche. Mais il est remarquable qu'avant de s'imposer à nous – je veux dire, à nous les contemporains (Marion que j'ai cité, Badiou le platonicien, et juste devant nous Levinas, et d'autres harmoniques chez Deleuze et Derrida), ce motif a continué à rester pratiquement silencieux, en tout cas jamais majeur, chez Husserl et Heidegger comme chez Bergson et Wittgenstein. Pendant ce temps, Freud était précisément en train de remettre Eros en scène (pas absolument seul, si on pense par exemple à Scheler). Mais le geste de Freud a d'abord été considéré comme un geste de réduction, de descente vers les régions honteuses. J'ai toujours été frappé par le fait que Hannah Arendt, dans sa thèse sur l'amour chez Augustin, circonscrit l'amour à une sphère privée qui reste ensuite à l'écart de toutes les scènes publiques, collectives et communes auxquelles elle a consacré son œuvre. Elle était en cela fidèle à la fois à son histoire avec Heidegger, qui était restée intime, séparée, et à ce qui dans la pensée de Heidegger tenait l'amour et le désir à l'écart de toute l'analytique existentielle. La correspondance entre les deux est révélatrice : dans l'échange privé, Heidegger accorde à l'amour des traits dont on se demande pourquoi ils ne pourraient pas traverser aussi l'analyse du *Mitdasein*.

Je pense qu'il ne faut pas se contenter de mettre en cause une sorte de censure philosophique faite de sérieux,

d'exigence morale, de bienséance. Il y a autre chose. Je crois que la puissance d'Eros a été convertie dans la philosophie en désir du savoir. Le véritable objet d'amour, c'est le savoir vrai – de même d'ailleurs que réciproquement l'amour (« de Dieu ») peut être chez Spinoza la forme suprême du savoir. La véritable pulsion érotique de la Raison, le *Trieb* de Kant, est tournée vers « l'inconditionné », qui est indistinctement un objet de savoir et un sujet d'action (la liberté, inconnaissable). La tension de toutes les intentionnalités husserliennes, même si elle s'oriente vers la « vie », est dans la tonalité majeure d'un savoir, d'une pénétration de la raison d'être. Et Heidegger lui-même transforme l'être en événement – *Ereignis* – dans un mouvement qui, s'il n'est pas de savoir, reste d'appropriation. Certes, il faut prendre ensemble *Ereignis*, *Enteignis*, *Zueignis*, et cela demande commentaire, mais la tonalité reste appropriante.

DCL : Ce serait selon toi la question du « propre » et de l'« appropriant » qui est en jeu ?

JLN : En effet, c'est la question du « propre » qui sans doute est au cœur de l'affaire, cette question que Derrida a tant agitée. Ou bien reste prégnant un mouvement d'appropriation – qui suppose un sujet final de l'appropriation, quelle que soit la structure de ce sujet ; ou bien, à l'inverse, l'appropriation est repoussée comme jouissance qui manque à s'ouvrir à l'infini – et c'est ce qui courbe l'érotique de Levinas. C'est aussi, mais par de tout autres voies, ce qui nous vaut le discours lacanien de la jouissance impossible, c'est-à-dire du nécessaire renoncement à ce qui serait le fantasme d'une plénitude d'appropriation (de subjectivation, de possession, d'identification).

Pourtant le désir indique l'infini. Voilà, je crois, d'où nous pouvons maintenant partir. Il fait plus que l'indiquer, il l'ouvre. La jouissance ou la joie – je prends les deux mots, très vite, comme synonymes – est l'acte d'une exubérance illimitée.

C'est en elle que nous nous expérimentons éternels, comme dit Spinoza. Ou c'est en elle que l'Esprit voit « écumer sur lui sa propre infinité » comme dit Hegel citant Schiller. Ce qui a désérotisé la pulsion philosophique, c'est la pensée du savoir, de la raison et de l'appropriation de quelque chose comme un *objet* de savoir ou comme *une raison* (« suffisante », dit Leibniz). Car Eros ne veut pas d'objet : il veut ce qui n'est ni objet, ni sujet, il veut ce qui est « joie » : exultation, jubilation, enthousiasme (je passe sur l'étymologie du terme), excitation, transport. Je m'arrête à ce mot, « transport ». Disons que s'il doit s'agir avant tout du rapport, des rapports, alors il s'agit aussi du transport, des transports. (Pour prévenir la plaisanterie qu'on m'adresse souvent, je dis tout de suite ici : les transports en commun. Oui, j'ai souvent pris la situation dans un bus, un train, un tram comme l'image la plus simple, modeste, de l'être-en-commun. Un état de latence des rapports, des désirs absents, ou réprimés, ou sournois. Mais laissons cela.)

Simplement ceci : le transport passe avant l'état, la station, le point fixe. Il passe avant le « même » et l'« autre ». Ce n'est qu'au gré et au fil ou au cours des transports que se posent de place en place des repères – y compris ce repère apparemment permanent qu'on nomme « soi ». C'est pourquoi le « propre » ne s'approprie en fait que dans le transport, par lui et plus profondément comme lui. Le désir est transport – et même l'appropriation du savoir est jouissance, c'est-à-dire transport redoublé, si on la comprend bien. C'est pourquoi l'érotique n'est pas à retrouver, à récupérer et à ajouter au domaine philosophique : elle l'innerve tout entier comme Platon l'a su. Et elle définit l'éthique – je rejoins enfin ta question ! Elle définit l'*ethos* de la tension, de l'élan, du désir d'être dans le transport. Et elle définit en même temps que « philosophie » n'est pas affaire de savoir – pas au sens de savoir-objet – pas plus que de « sagesse » mais de désir.

DCL : Il y a tant de choses dans ton propos qui retiennent mon attention, tant de motifs et d'idiomes que tu entrelaces

et dont on aurait envie de tirer chaque fil pour voir jusqu'où il nous conduirait, sans doute vers des repères inappropriables, ou du moins, vers des savoirs qui se dérobent, ou des lieux, des régions de la pensée qui se déplacent en permanence, nous entraînant, nous *transportant* pour reprendre ton expression vers un extrême dehors. Mais ce mouvement de sortie, d'éveil, de transport, de jouissance et d'exubérance illimitée semble, non pas soumis à condition, requérir lui-même une courbure spéciale que tu rassembles dans la phrase : « Peut-être le temps est-il venu de changer d'histoire ». Comme si le temps, et peut-être le lieu de la philosophie étaient passés ailleurs : ailleurs que dans l'histoire à laquelle appartiennent malgré tout nos affects, concepts et concepts. J'aime beaucoup l'idée que le mot « philosophie » n'appartient pas pour toi à une histoire et à une culture pérennes. C'est très fort comme proposition. C'est même vertigineux. Alors je voudrais repartir si tu veux bien de ta quête. Le mot n'est sans doute pas exact. Appelons-le désir, percée (qui est un mot schellingien), passage à une autre histoire, nécessité, appel illimité, infini de la pensée. Je voudrais partir de ce dont tu fais état très précisément et que tu exprimes de la façon suivante : « Au fond, j'aimerais trouver le registre d'une pensée qui ne s'encombrerait d'aucun sujet, d'aucun rapport à soi, d'aucune finalité ni convenance interne ». Ni description, ni prescription, juste le mouvement d'une pensée « qui saurait tout d'abord que c'est là ».

Je voudrais dire combien ce mouvement risque de susciter un émerveillement, un saisissement, une sorte de choc socratique, ou d'effroi nietzschéen, à la manière d'un effet torpille. J'espère que tu ne vas pas sourciller en lisant cela. Tu invites la pensée elle-même à se déprendre du couple même-autre, dedans-dehors. Tu l'invites à placer avant toute autre priorité, avant le sujet hégélien, avant la signification, avant le concept même, le monde, « d'abord le monde ». Ce primat du monde est si important, qu'il finit par constituer à lui tout seul cette tension vers l'*inadvenu* que tu recherches

et qui serait, à l'image de ce temps qui est venu de changer d'histoire, comme un autre rapport à l'avenir, au futur, à ce qui vient, comme un écho à peine masqué à l'*Ereignis* heideggerien que par ailleurs tu évoques. Et ce qui vient, c'est ce qui est là, dis-tu, « ça arrive, ça existe ». Évidemment, j'aurais de suite envie de te demander : « oui, mais comment ça arrive »? Je veux dire par là, est-ce que ça arrive avec son cortège de phénoménalités ou sans lui, par exemple? Ça arrive et ça existe dans le temps (quel temps?) ou dans le lieu (quel lieu)? Temps et lieu ne reconstituent-ils pas une histoire, l'autre de l'histoire que nous abandonnons à ces dedans-dehors?

J'aimerais aussi que tu reviennes sur le motif de la résonance. Très beau motif, musical aussi, qui dit jusqu'où tu t'éloignes des élaborations architectoniques des concepts, des constructions spéculatives. Laisser résonner les mots et non plus leur accoler des significations : il y va encore d'une courbure, d'un tournant de la pensée que je trouve assez radical. Et ce que je trouve encore plus étonnant (je suis toujours dans l'effet torpille), c'est que tu ailles chercher une résonance dans la résonance comme une résonance hyperbolique : résonance de la pensée dans celle de l'écriture, tuilage des deux si tu préfères, et non plus formalisation d'un système de pensée dans l'écriture. On serait un peu dans une archi-résonance, dans des rapports qui ont lieu, qui « font lieu ». Il y va encore d'une déconstruction qui n'est sans doute pas celle de Derrida. Toi, tu déconstruis l'idée même de sujet, en le rendant pluriel. Tu déconstruis l'idée de philosophie et, plus que l'idée, le mot. Je me demande même si tu n'entends pas la philosophie comme un mouvement de résonance infinie. Ça résonne avec les autres, avec le monde, avec soi-même. Ça sonne et ça sonne tellement que ça finit par générer du sens, des sens, y compris érotiques. C'est comme une percée de la nature par les résonances de l'humain. Je trouve que ta philosophie, si ce mot a encore un sens pour toi, est extrêmement généreuse. Levinas, dans un autre registre, parle de *dés-inter-essement*.

Cette résonance pour moi produit un réveil à une pensée du politique, à l'*inadvenu*, le à-venir d'une humanité plus juste. Pardonne moi d'user encore de ce vieux mot « philosophie », je le trouve encore plus que jamais approprié et je dois avouer que j'aime ce mot, je le trouve insubstituable, même si, de déconstruction en déconstruction, il devrait ne plus rien en rester – ce qui n'est pas encore sur le point d'arriver!

Ce que tu décris ne nous met-il pas en présence de l'irréversible du temps, car la résonance dont tu parles va bien au-delà de la proximité et du lointain, au-delà de la concordance ou de l'adéquation entre les différents temps devant lesquels nous sommes comptables? Et dans cet ordre d'idées, la résonance n'est-elle pas la figure inversée, ou du moins une figure de décrochage avec ce que la philosophie désigne habituellement comme étant une construction de visions, d'images, de « *Weltbilder* » comme tu le rappelles en citant Heidegger? La référence heideggérienne est, je le constate, toujours à l'horizon. Heidegger est toujours un interlocuteur spectral pour toi, un peu comme Hegel. N'est-ce pas une manière de réintroduire du dedans là où l'*ouvert* est le plus généreux?

Ou alors, c'est le dedans qui revient, spectralement, sans même qu'on y prenne garde. Tu dis souvent qu'il faut se dégager de ce qui s'oppose à un dehors, au monde. Et en effet, le dedans connaît parfaitement le chemin du dehors. Il opère avec lui comme une *Aufhebung* dont il s'avère difficile de se débarrasser. Je voudrais aussi ajouter que la référence Heidegger-Hegel, je l'entends aussi en tant que rapport : la *résonance* mort-*Aufhebung*. Mais là, je ne sais pas si je ne force pas trop l'interprétation.

Je réserve la dernière partie de ta réponse consacrée à Eros pour la prochaine *invention*. Avec elle, nous touchons à un massif essentiel, qui dans l'économie de ton propos occupe un lieu névralgique, archi résonant pour le coup, définissant ce que tu appelles « l'*ethos* de la tension ». J'y reviendrai.

JLN : Commençons par la question d'« une autre histoire ». Je précise d'abord que je n'invente pas le fait de parler de la philosophie comme liée à une période de l'histoire ou à une histoire. C'est Heidegger qui a parlé le premier d'une « fin de la philosophie » comme je te l'ai déjà dit. Mais ta nouvelle question oblige à creuser plus loin. J'avais parlé seulement de changements de significations, comme entre « vision du monde » ou « représentation » et « pensée » entendue comme interrogation ou comme épreuve de ce qui ne se prête pas à représentation mais demande à être cherché, affronté peut-être, ou rencontré dans une présence. Une présence non représentée et non déposée dans une essence, ni comme un donné, mais au-delà ou en-deçà l'« existence » précisément, en tant que sans essence et le don en tant que non donné. Une présence donc qui ne réponde pas à un « présent » au sens d'une stabilité soustraite à l'échappée du temps, une permanence, voire une pérennité. Et pas non plus, pour évoquer Derrida, une présence qui puisse se concevoir comme présence à soi : une adhésion, voire une adhérence de l'identique à lui-même. Une présence qui soit avant tout présence à l'autre – et cette fois c'est Levinas qu'on rappelle.

Si on reprend en la rassemblant cette triple référence – Heidegger, Derrida, Levinas ou bien « présence de l'étant/*Ereignis*, présence à soi/différance, présence à l'autre/responsabilité de l'autre » – on voit s'esquisser un mouvement qui serait le tournant d'une époque, ou si tu préfères, le passage d'une époque à une autre ou bien encore d'une « époque » comme suspens, configuration relativement stable à autre chose, à un autre départ, peut-être. Et peut-être, de plus, c'est un passage qui se produirait comme un événement et vers un avènement : quelque chose arrive et ouvre une irruption et une arrivée. On recoupe ici une autre série de noms et de motifs : Deleuze, Lyotard, Badiou. Histoire délaissée (on ne l'envisage pas), histoire métamorphique (elle transforme profondément ses figures ou ses effets), histoire rompue (des événements la cassent).