

LA PENSÉE DEROBÉE

Jean-Luc Nancy

Editions Léo Scheer | « Lignes »

2000/1 n° 1 | pages 88 à 106

ISSN 0988-5226

ISBN 291417201X

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-lignes1-2000-1-page-88.htm>

!Pour citer cet article :

Jean-Luc Nancy, « La pensée derobée », *Lignes* 2000/1 (n° 1), p. 88-106.

DOI 10.3917/lignes1.001.0088

Distribution électronique Cairn.info pour Editions Léo Scheer.

© Editions Léo Scheer. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

JEAN-LUC NANCY

LA PENSÉE DEROBÉE

Plus que jamais, peut-être – si jamais il est permis de se servir d'une telle formule –, il nous est devenu sensible que le retour incessant des mêmes impasses et des mêmes angoisses (prononçons seulement quelques mots : « valeurs », « droit », « guerre », « injustice ») est précisément ce qui met à nu, dans une nudité elle aussi répétée mais de telle sorte qu'elle est chaque fois plus nue, chaque fois aggravée, comment nous sommes exposés à l'impossible, et comment cela même nous mesure : c'est-à-dire, nous donne notre mesure d'hommes, proprement inachevable, et que ne peut contenir aucun horizon apaisant.

Puisqu'il doit s'agir ici de Sartre et de Bataille, je sais que l'un et l'autre, déjà, ont su cela. Et je sais qu'ils l'ont su l'un et l'autre par l'effet de leur commune appartenance à un temps, non de crise simplement, mais de crispation et de convulsion, de révulsion. Un temps de nausée et d'exaspération dont nous avons la mémoire (et ils en font partie), mais une mémoire pénible car elle n'est pas celle seulement d'un passé, mais elle tend à devenir comme une mémoire sourde de tout un pan, au moins, de l'histoire occidentale et de la façon dont elle vient chanceler et se rompre jusqu'à nous, dès lors mémoire d'un présent dont nous poursuit l'insistance insupportable. Nous disons que nous sommes en crise ou en détresse, mais c'est alors, en leur temps et pour eux d'abord, que l'abcès a crevé : une terrible insuffisance de

toutes les assurances de savoir, de croyance et de pensée, et la nécessité d'affronter un inachèvement durable, une impossibilité de conclure et même une responsabilité de ne pas conclure.

Ils l'ont su l'un et l'autre, mais ils ne l'ont pas su l'un comme l'autre.

Ce qu'ils ont su ainsi est en définitive encore au-delà de ce qu'évoquent des mots comme « proprement inachevable ». Il faut entendre ces mots à la lettre. Ce qui est proprement inachevable ne porte pas son achèvement à distance, comme une idée régulatrice, comme un idéal fuyant dans le ciel des Idées et valeurs, et ne la porte pas non plus comme un deuil intarissable. Ce qui est proprement inachevable a l'inachèvement comme dimension de sa propriété, ou plutôt comme sa propriété même, absolument et sans condition ni limitation d'aspect. Il n'est donc, pour finir, pas même question d'inachèvement ; ce n'est pas une propriété négative, ou privative, mais c'est la propre plénitude du propre, qui n'est encore ainsi que très maladroitement désignée. (Mais cette maladresse est la condition de la désignation, et cela, il faut le préciser sans attendre, non par l'effet d'un défaut du langage, mais parce que, tout au contraire, le langage dit trop, toujours, il dit plus qu'il ne dit et il dit qu'il le dit, et il se pourchasse en conséquence jusqu'à l'extrémité infinie de son dire.)

À la fin, tout se joue en ce point : mettre ou ne pas mettre le langage – donc, la pensée – dans l'observance de cette extrémité.

C'est sur ce point de l'extrémité, sans doute, que Sartre et Bataille se séparent, plus que sur aucun autre. Et c'est en ce point que Sartre commit (d'une manière au reste compréhensible, et d'une manière que Bataille lui-même rendit aussi possible) une méprise qui trancha définitivement, non pas entre deux hommes, ni même entre deux « conceptions » (car on pourrait, si on voulait, établir des comparaisons, et même comparer la façon dont chacun veut échapper à la « conception »), mais entre deux expériences, ou deux rapports à l'ex-

périence, qui sont inconciliables et qui peut-être se partagent toujours, en nous tous et profondément, l'appréhension du monde d'aujourd'hui, c'est-à-dire l'appréhension d'une dissociation vertigineuse de l'expérience même, dans l'expérience.

S'il est exact que pour nous, aujourd'hui, quelque chose s'est déplacé de manière sensible dans les langages et dans les allures de la philosophie, c'est-à-dire s'il est exact que quelque chose s'est déplacé, au moins chez quelques uns et par quelques aspects, d'une servilité besogneuse et formelle du travail de savoir et de pensée, asservie sans lâcheté, mais enfin asservie à des horizons de science et de sens, c'est plus qu'à d'autres à Bataille que nous le devons, et à ce qu'il n'opposa pas, mais que plutôt il déroba à Sartre. Ce qui veut dire aussi : à la philosophie. Sans doute Sartre ne fut-il pas limité à être le « philosophe », et Bataille, pour sa part, savait n'être pas quitte à peu de frais envers la philosophie. Mais leur contraste se joue néanmoins dans la division de deux manières de se rapporter à l'exercice de la pensée, ce qui veut dire aussi, dans la division de deux relations différentes à Heidegger, de deux proximités et de deux éloignements par rapport à celui qui proposa de nommer expérience de notre temps « *la fin de la philosophie et la tâche de la pensée* ». En filigrane du propos que j'esquisse ici, on peut discerner une division, une déhiscence ou un déchirement de la figure de Heidegger.

Sans doute, Sartre ne cessa guère d'avoir en vue une extrémité de pensée qu'aucun travail ni projet de signification ne pouvait s'approprier, puisqu'elle ne pouvait être donnée, mais seulement elle-même un don, répondant à celui d'un être dont « *l'existence est une générosité perdue à force de n'être pour personne* » (*Cahiers pour une morale*, p. 499). Toutefois, et d'une manière presque paradoxale, il ne reconnut pas – et cela, chez Bataille en particulier – et ne reprit pas à son compte un motif exigeant, lancinant, qui avait déjà cheminé et qui s'était aggravé à travers les pensées différentes de Kierkegaard et de Marx, de

Nietzsche et de Heidegger, jusqu'à s'exaspérer chez Bataille : le motif, non pas d'un usage de la philosophie, aussi exigeant fût-il, mais d'une adresse à celle-ci, et d'une adresse telle qu'elle lui brandit – mais à partir de son propre fond – une intimation de l'extrémité sans laquelle elle ne pense pas, ou ne pense rien, et qui pourtant met en jeu la pensée même dont la philosophie pense disposer.

Il s'agit donc de ce qui engage la pensée à ne pas être pensée de la crise, ou de la détresse, sans être elle-même pensée en crise ou en détresse, ou plus sobrement : sans être pensée mise en jeu comme telle, condition nécessaire pour que la pensée se garde aussi bien de la suffisance que du renoncement – et par conséquent, condition également pour que la pensée soit à la hauteur de ce que nous partageons, ainsi que Sartre et que Bataille, comme la tradition moderne d'une libération de l'humanité, pour le dire dans les termes les plus traditionnels en effet, au risque de leur naïveté.

Il s'agit de ce qui ne renonce ni à la critique, ni même à la recherche de propositions « positives » (comme on dit), mais qui ne peut pas non plus se satisfaire de ses propositions sans indiquer l'excès qui doit les déborder et les consumer, au-delà de leur sens pour qu'elles aient le sens de l'effort exigeant et de l'audace de la pensée elle-même. Pour autant, cette pensée ne s'enfonce pas dans le pathos du scepticisme, ni dans celui de l'héroïsme, mais elle envisage sans détour, autant qu'il est possible, ce fait primitif et dernier d'une pensée que rien n'assure, hors sa liberté (ni « Dieu », ni « homme total », voilà tout, si l'on peut dire...) : il n'y a pas de pensée, c'est-à-dire pas d'articulation de sens, qui n'ait l'inachevable en elle, excédant le sens, comme une intimation, comme une obligation serrée, implacable, logique autant qu'éthique, d'avoir à se dérober comme pensée dans l'acte même qui est le sien, et si j'ose dire « pour » être pensée (« pour faire sens » et « pour se libérer » – et je dis bien « si j'ose dire », car comment introduire ici sans réserve l'indication d'une finalité ?).

Bataille n'a voulu considérer la pensée qu'à la mesure de cette intimation. Sartre, au contraire, continuait à croire que l'extrémité (qu'il reconnaissait, à coup sûr) pouvait, non pas céder, mais en se déroband et en se reportant toujours plus loin susciter un discours virtuellement infini et capable d'arraisonner, non pas le terme, mais en tout cas le mouvement de ce déplacement. Il se plaçait d'un même geste dans l'élément de l'histoire et dans celui du langage, l'un et l'autre représentés comme deux faces d'un même travail de poursuite infinie, ou indéfinie, un travail de maîtrise du sens et de libération d'une humanité définie par cette libération même – mais selon une ambiguïté où le continu du mouvement efface en quelque sorte l'éclat d'interruption à quoi se marque pourtant l'extrémité d'un infini en acte. C'est par cette réserve qu'il faut le confronter à Bataille. Mais restons encore un instant en face de ce qui tenait l'un près de l'autre : car ce qui importe n'est pas de décerner une victoire, procédé douteux dans l'ordre de la pensée, mais de mieux comprendre un enjeu qui est essentiellement le nôtre.

Bataille ne voulait rien d'autre, lui non plus, qu'une humanité définie par sa libération – et pour rien d'autre. L'un et l'autre ne pensaient qu'à la possibilité d'articuler l'expérience d'un monde évidé d'origine et de fin (quel que fût le nom divin ou humain de cette fin), et donc d'un monde dont l'expérience est celle de cet évidement – mais, en tant qu'expérience, n'en est pas moins *praxis* d'un sens et d'une vérité – et même, si on préfère le préciser ainsi : *praxis* de sujets de sens et de vérité.

L'un et l'autre voulaient, dans un même sillage ouvert par la même époque, et par la même difficulté inhérente au marxisme pensé comme libération finale, ce qui était devenu nécessaire – la nécessité même – depuis qu'il était manifeste que la vérité n'habitait ni ciel, ni lendemain : à savoir, affirmer la vérité ici et maintenant, être capable d'une vérité de l'ici-et-maintenant, de nous, par conséquent, dans notre monde. Et pour le dire ici, exprès, avec les mots de Sartre, il s'agit de penser ceci que « *la vérité est acte, mon acte libre. La vérité n'est pas vraie si elle n'est pas vécue et faite* » (*Vérité et existence*, pp. 66-67).

Je pourrais ajouter aussitôt : si je le dis avec les mots de Sartre, déjà j'ai divisé, voire déchiré, la proximité que je voulais indiquer de leurs visées ou de leurs soucis. Et il est exact que je dois l'ajouter sans tarder, car c'est peut-être en dernière analyse toujours une affaire de mots (de lexique, de style et de ton) qui mesure les différences les plus tranchées entre des pensées occupées des mêmes objets dans un même temps.

Cependant, je ne me précipite pas dans cette indication nécessaire. Encore une fois, il faut rester un moment sous l'axiome d'une proximité, et du partage, même approximatif, d'une même préoccupation – proximité sans laquelle, du reste, la confrontation n'aurait pas été aussi vive, ou n'aurait pas eu lieu du tout.

Je les garde donc encore dans cette proximité, dont je ne voudrais montrer la limite, voire la dissolution, que pour en quelque sorte pénétrer plus avant l'intimité dérobée, qui est aussi, je le redis, la nôtre. Disons donc, en changeant de mots, qu'ils furent tous les deux (avec d'autres) dans l'angoisse, c'est-à-dire dans l'expérience d'une cessation de sens qui n'est pas un manque, ni une perte, mais où la vérité surgit comme cette cessation même.

Il ne faut alors considérer que le point suivant : quelle vérité surgit là ? Sartre dit : c'est un acte, un vécu et un faire. Le « vécu » est une catégorie trouble, qui en appelle aussi bien à une douteuse épaisseur sentimentale. Mais ne nous arrêtons pas à cela. Ou plutôt, arrêtons-nous simplement à ceci : Bataille, peut-être, n'eût pas désavoué ce mot de « vécu » à propos de la vérité (je ne cherche pas dans les textes, je ne veux pas faire ici de philologie). Mais ce qu'il eût entendu par là eût été, rigoureusement, le « vécu » d'une cessation de ce qui s'appelle le « vécu » – on serait tenté de dire le « mouru », si ce n'était introduire une tonalité qui risque d'être fausse, et si, par ailleurs, le « mouru » n'était précisément le concept d'une contradiction insurmontable.

Redisons cela sur un autre plan. Il s'agit du « non-savoir », et donc de rien de moins que de toute l'expérience moderne de la pensée.

Depuis Kant en effet, un non-savoir est au cœur de l'affaire de la pensée. Et chez Kant déjà, comme chez Hegel et Heidegger et donc aussi chez Sartre et Bataille, le lieu du non-savoir se nomme « liberté ». Sartre envisage le non-savoir, littéralement (cela aussi, on peut le montrer sur les textes). Mais il dit ceci, que Bataille cite en lui répondant : « *M. Bataille ne veut pas voir que le non-savoir est immanent à la pensée. Une pensée qui pense qu'elle ne sait pas, c'est encore une pensée.* » Bataille ne récuse pas ce qui est ainsi précisé par Sartre. Mais la question est de savoir (ou bien, de non-savoir...) ce que c'est qu'une pensée qui est encore une pensée lorsque son contenu est non-savoir.

Peut-être n'y a-t-il pas d'enjeu plus important que de penser cet « encore pensée » – ou bien, au féminin, cette encore-pensée –, s'il est vrai que nous sommes, plus crûment encore que Sartre et Bataille ne pouvaient le savoir, à une extrémité où tout accroissement de nos savoirs dessine d'un trait plus net et plus acéré le contour du non-savoir.

Ainsi, lorsqu'on dit que la pensée du non-savoir est *encore* une pensée, on peut faire entendre avant tout, voire uniquement, une identité maintenue de la pensée, de son sujet (et c'est ce que Sartre accentue). Mais à l'évidence, c'est au prix de considérer le non-savoir lui-même comme un objet, identique en cela au savoir : son identité négative, son manque ou son impossibilité. Or c'est ce point qui doit faire question : si le non-savoir est le négatif d'un savoir, il marque une limite, une impuissance, au-delà de laquelle la position d'un savoir reste un droit possible (savoir futur ou savoir divin, par exemple). Si un dernier savoir est possible, c'est que pour finir la totalité de l'être se rassemble quelque part comme la connaissance appropriée de quelque sujet (fût-il l'être lui-même). Ainsi, quelque part, une vérité subsiste, au moins virtuellement, et une dernière raison des choses est rendue.

Ce n'est pas cela que veut dire Bataille lorsqu'il parle de non-savoir. « Non-savoir » désigne au contraire pour lui le savoir de ceci, qu'il n'y a pas de savoir au-delà de notre savoir : que « savoir » ne désigne que la connaissance d'objet (au fond, on est toujours ainsi dans un lointain sillage de Kant), et que la totalité de l'être ne relève pas d'un savoir.

Savoir cela, c'est-à-dire *non-savoir*, entendu cette fois comme un verbe, non comme un substantif, ce n'est pas remettre à plus tard ou à plus haut le savoir dernier, mais c'est entrer dans l'obscurité et dans l'opacité de ce qui ne relève plus en aucune façon du savoir. La pensée qui s'exerce là est donc « encore une pensée » en un sens inouï. Cette pensée introduit une dénivellation et une rupture dans la pensée même : elle est pensée se déroband à elle-même (« dérober » est un mot qui revient chez Bataille).

La pensée dérobée n'est pas plus pensée anéantie (inconscience, sommeil, mort) qu'elle n'est pensée maintenue identique. Elle est pensée qui se dérobe aux attendus et aux exigences du savoir (sur les modes de l'intuition ou du concept, de la représentation ou du calcul) tout en restant pensée, c'est-à-dire un acte qui tout d'abord est présent à lui-même (« *tout ce qui se fait en moi dont je m'aperçois* », dit Descartes – et donc aussi bien sensation ou sentiment qu'intellection ou volition). La pensée du non-savoir est donc la pensée qui n'a rien à penser comme un contenu appropriable, et qui n'est que présence à soi sans contenu. (En un sens, on pourrait montrer que c'est bien le *cogito* de Descartes qui s'est ici développé jusqu'aux limites, et à travers Kant et Hegel. Bataille le savait, et de plusieurs manières il l'a précisé. Mais j'ai dit que je ne m'arrêterai pas ici à étudier des textes. C'est le mouvement d'une pensée qui doit nous importer.)

L'absence d'un contenu de savoir n'est pas le vide. Ou bien, elle est un vide consistant : non pas un gouffre ou un abîme où la pensée sombre, mais la *nuit* – ainsi que Bataille aime à le dire –, la nuit dans laquelle on avance et on s'enfonce en *voyant* l'obscurité, qui est la privation de vue.

Si on représente la pensée en général comme une vue, elle est ici la vue de rien, mais non pas un néant de vue. Elle est la vue de rien, en tout cas d'aucun objet ou contenu. Sa vue n'est rien d'autre que sa pénétration dans la nuit. Mais ce qu'elle voit comme la nuit dans laquelle elle

pénètre, c'est aussi bien elle-même : ne voyant rien, et voyant qu'elle ne voit rien, elle voit la faculté ou la puissance de voir réduite à soi-même. Non pas, cependant, retournée sur elle-même : car la nuit est devant elle, et devant elle elle lui présente la vision qui ne fait que voir, ne voyant rien. Ni présence à soi en soi, ni objectivation de soi – mais la vue dérobée, c'est-à-dire soustraite mais non supprimée, subtilisée, non soufflée ni crevée, dissimulée et présentée comme telle. Il n'y a rien à voir, et donc pas non plus la vue elle-même, pas une contorsion du sujet en objet – mais la puissance de voir est là tendue à l'extrême, aiguisée par le déroberement de la vue.

« Dérobé », c'est pris par surprise, à l'improviste. La pensée n'aura pas vu venir ce qui la dérobe – ce qui se dérobe à elle mais en la dérobant aussi à elle-même. Le savoir ne fait pas prévoir le non-savoir. Mais si le savoir se tient avec rigueur à ce qui le meut : à la raison dernière, à la vérité et au sens de l'être, alors il entre de lui-même dans le non-savoir.

Ce que pense la pensée dérobée – ce qu'elle pense, ce qu'elle voit et ce qu'elle touche à *la dérobée*, ou bien ce que le non-savoir non-sait –, ce n'est pas quelque chose qui serait dans la nuit, et qu'on devinerait à son contour, à son haleine ou à son bruissement : mais c'est la nuit elle-même, c'est la condition et l'élément de l'invisibilité. La nuit se donne ainsi comme la vérité de la chose qui n'est plus l'objet d'un savoir, mais qui est la chose rendue à sa raison dernière ou à son sens souverain.

Ce sens est le déroberement du sens. C'est-à-dire qu'il fait sens en se dérobant. En se dérobant, et seulement en se dérobant, il porte la chose à l'incandescence nocturne de sa présence absolue, de son surgissement et de sa raison ou de son fond : *la chose même*, la chose qui n'est plus prise dans le renvoi à « autre chose » (par différence et contiguïté, par enchaînement de causes et d'effets, de principes et de fins, etc.). Et c'est ainsi que fait sens le langage : il reporte toutes les significations de l'une à l'autre, jusqu'à l'in-signifiant point de fuite du sens de tous ces sens renvoyés entre eux, qui est aussi le point du réel même. Nous faisons du sens, nous en donnons et même nous pensons en saisir quelques bribes données hors de nous, dans quelques séquences des choses, mais

quel est le sens de cette puissance de sens, qui n'est ni simplement « en » nous ni « hors de » nous – et qui, peut-être, n'est en nous que comme hors de nous ?

Le sens du sens est de se dérober. Ainsi, dans la nuit, dans l'angoisse aussi, et dans la solitude et l'horreur qui l'accompagnent, mais aussi bien dans l'étrange communication du rire, ce n'est pas du tout le vacarme chaotique d'une absurdité qui triomphe. C'est le sens même, ou *la vérité du sens*, le sens libéré dans sa puissance nue – et qui se sent, précisément, car ce n'est pas un jeu de mots, on le sait, c'est au contraire le jeu même du sens, ce qui l'ouvre et qui le fait jouer : son corps. Il se sent : c'est-à-dire non pas qu'il s'approprie une signification de soi, mais qu'il se sent se dérober. Il *touche* à son extrémité, comme l'œil à la nuit où il plonge. Etre à soi se révèle être hors de soi.

On dira que ce sens est fou. Bataille dit : « la liberté est folle » (*Œ.C.*, t. XII, p. 459). Mais cette folie n'est pas déraison, et elle n'est pas non plus une « sur-raison ». Elle est la raison qui ne renonce pas, qui ne se rend pas parce qu'elle ne renonce pas à rendre raison. Elle sait alors – elle non-sait, et elle sent, ne sentant rien – que ce qui rend raison est le déroberement de la raison.

Mais qu'arrive-t-il avec ce déroberement ? « Dérober », ce serait aussi ôter la robe. Là encore, ce ne serait qu'à demi un jeu. Car « robe » et « dérober » ont la même origine (en témoignent *to rob* ou *rauben* : la robe serait d'abord un vêtement dont un pillard s'est emparé). On connaît cette phrase : « *Je pense comme une fille enlève sa robe.* » – et tant de textes sur la mise à nu. La pensée qui se dérobe est alors aussi bien la pensée qui s'expose nue, et fille nue – la vérité.

Nu (e), c'est d'abord sans vêtement, sans rien de mis au-devant qui présente et qui signifie un état ou une fonction. C'est aussi laissant tout voir, mais en même temps, montrant qu'il n'y a plus rien à voir. Rien au-delà de la nudité, que plus de nudité encore. Ainsi, la nudité, je ne peux pas la voir – à moins de l'écarter à distance d'objet, de la mettre en fonction d'objet (médical, anthropométrique...). Je ne vois la nudité qu'en entrant en elle, ou la laissant entrer en moi.

Cela veut dire aussitôt que la nudité ne peut être qu'ouverte, ou plutôt, qu'elle est l'ouverture. Et cela veut dire, du même mouvement, que la nudité touche à l'autre. Il n'y a pas de nudité solitaire. Si je suis nu et seul, je suis déjà un autre que moi-même, un autre avec moi-même. Une nudité touche par essence à une autre nudité : elle veut toucher, non plus voir, entrer dans la nuit de la nudité. Elle la touche et elle l'ouvre en s'ouvrant à elle. Mais essentiellement obscure et sans fond, elle n'ouvre que sa fermeture : elle donne accès à la nuit. Mais elle donne accès.

La nudité dévoile ceci : que « *la vérité n'a lieu qu'en passant de l'un à l'autre* » (Bataille précise : « *elle commence avec les conversations, les rires partagés, l'amitié, l'érotisme* »). La nuit ou la nudité, en donnant rien à voir, donnent ceci : que le sens ne se donne qu'en passant de l'un à l'autre. En ce passage, il se dérobe à l'un comme à l'autre. Il ne subsiste, par conséquent, en aucune appropriation. De même – et c'est, en fait, la même chose –, le langage n'est ce qu'il est qu'entre nous, et il n'y a pas de langage privé. Mais entre nous, ce n'est rien, et surtout ce n'est rien à quoi on puisse conférer une signification sans aussitôt menacer d'étouffer (corps mystique, race commune, etc. – ou bien, surveillance mutuelle de regards trop clairvoyants, l'« enfer des autres » dans les termes et dans les vues de Sartre : entre lui et Bataille circule, comme affrontée à elle-même en figures contrastées, la formidable inquiétude moderne sur l'« entre-nous » qui se dérobe).

Ou plutôt : il faut donner un sens à l'entre-nous, mais ce ne peut être que le sens du passage de l'un à l'autre. Le sens du passage est alors ce sens où la signification se confond avec le sens directionnel, et le sens directionnel lui-même va dans tous les sens à la fois. L'entre-nous est très exactement le lieu du sens du sens : d'être le passage dans tous les sens. Transmission *et* transgression, pas de l'un à l'autre *et* pas de l'autre *au-delà* de l'un. Aussi bien est-ce la raison pour laquelle l'entre-nous est toujours, lorsqu'il a lieu, l'entre des nudités. Cela ne

veut pas dire que seule la nudité nous permet d'être entre nous, cela signifie plutôt que lorsque nous sommes entre nous – lorsque cet événement se produit –, alors nous sommes nus, inévitablement.

Dénudés, nous voici aussitôt dérobés, car il ne reste rien de ce qui nous rendait visibles, connaissables, identifiables. Nous voici plutôt identifiés au mouvement qui nous dérobe. Et cela s'appelle aussi bien l'amour que la mort, et le rire ou les larmes, et le langage, et la pensée. Si je pense « vraiment », comme on dit, je ne peux en effet que tendre dans la nuit, à l'autre que je ne vois pas, la nudité d'une pensée qui se sait se dérober : s'inachever, ne pouvoir aboutir, ne pouvoir rien communiquer, mais communiquant ceci, qu'elle ne répond plus de rien, étant cependant le mouvement même de répondre (de rendre compte, de rendre raison). Si je lis Bataille ou Hegel, Descartes ou Rimbaud, je lis chaque fois singulièrement ceci, qu'il ne me répond de rien, qu'il ne me donne un sens ou une raison que pour un instant instable et intenable (si je ne le fixe pas en une réponse imaginaire, en une leçon de doctrine, en une croyance) – mais qu'essentiellement il me passe le relais, ou comme on dit en athlétisme le « témoin » du sens – et qu'il y a sens à ce seul passage.

Le passage est aussi bien le dérobement, puisque son sens ne se maintient qu'en passant incessamment à l'autre – en moi hors de moi à l'autre. Mais c'est la vérité du sens. La saisir, c'est saisir la chance. La chance est une nudité, « *elle attend qu'on enlève sa robe* » (*Œ.C.*, t. VI, p. 318). Cela veut dire saisie, surprise, cela veut dire aussi attente inquiète, fiévreuse, mais qui doit savoir qu'elle ne peut attendre et vouloir, qu'elle doit aussi être surprise pour surprendre la chance. Cette agitation, cette inquiétude, est celle de la pensée dans la nuit qui la dérobe.

Mais ce dont il s'agit n'est rien d'autre que ceci : la chance signifie que le passage n'obéit pas à une nécessité qui lui serait extérieure. Il n'est pas l'effet d'une loi de surplomb, ni de la volonté d'un principe ou d'une fin, ni de la totalisation, même tendancielle, d'une histoire. Et c'est l'absence d'une telle nécessité qui se détourne du savoir. Le non-savoir est non-savoir de la liberté du sens – c'est-à-dire de la nécessité de la chance.

La pensée dérobée pense ceci : nous sommes là pour rien, le monde est là pour rien, nous sommes au monde pour rien – et c’est ce que veut dire « être au monde ». Penser ce rien, c’est penser la pensée nue : la pensée qui ne fait qu’appeler son passage à l’autre, sans intention, au-delà de toute intention, pour rien, rien que pour être entre nous, rien que pour être au monde – et ce « pour » là est un « pour » sans intention, sans projet et sans fin. Sartre et Bataille éprouvèrent l’un comme l’autre la nécessité de défaire les nœuds hégémoniques des finalités, sans pour autant retirer la pensée à une urgence de communication, ou de communauté, donc sans lui retirer une générosité difficile et périlleuse. (C’est ce que chacun, de manières bien divergentes, ne trouvait pas chez Heidegger, ni chez Freud, et espérait d’un marxisme revisité.) La finalité relève d’un supposé savoir, la générosité expose au non-savoir.

Ce que pense la pensée dérobée, elle ne le pense donc que comme ce qui la dérober à elle-même. C’est ainsi qu’elle est « encore pensée ». Elle est saisie de soi, comme toute pensée (aperception de soi), mais elle ne se saisit pas ici dans l’acte d’une intention d’objet ni de projet : elle se saisit dans le dessaisissement de l’objet et du projet, de l’intention et donc aussi de la conscience. Elle se saisit dessaisie, elle saisit ce qui reste pensant lorsque rien n’est à penser. Elle s’aperçoit nue, exposée, démunie non seulement de ses objets et de ses opérations, mais même de sa certitude de soi, certaine de son évanouissement, *cogito* dont la *cogitatio* est cet évanouissement, une implosion silencieuse aussi bien qu’un trou d’angoisse, aussi bien qu’une secousse de rire. *Cogito excogité*, pensée hors de soi.

Le dédoublement d’une pensée hors de la pensée est un mouvement constant et constitutif de l’expérience moderne de la pensée. Il commence avec Kant, dont toute l’opération consiste précisément à détacher la pensée du savoir ou de la connaissance. Pensée au-delà du savoir, intuition intellectuelle au-delà de l’intuition sensible, raison au-delà de l’entendement, foi au-delà de la raison, transformation du monde au-delà de son interprétation, art au-delà de la science, pensée au-delà de la philoso-

phie, « pensée commençante » au-delà de la pensée même... (Heidegger dans les *Beiträge*), folie, silence, non-savoir... tels sont quelques-uns des maillons d'une étrange et puissante chaîne : l'histoire moderne (et peut-être plus ancienne, depuis la *noesis noeseôs*...) d'un surmontement nécessaire de la pensée de connaissance et de reconnaissance, d'un outrepassement et d'une subversion de la philosophie et de la postulation théorique – et d'un outrepassement ou d'une subversion qui surgissent de l'intérieur de la philosophie elle-même.

Mais à ce compte, Sartre qui affirme que le non-savoir est encore une pensée affirme la continuité dans le dépassement et dans la subversion. Il affirme un droit irrécusable et nécessaire de rendre compte, encore. Bataille devant Sartre représente, pour sa part, non pas un renoncement, ni une vaticination, mais la même affirmation décidant d'aller jusqu'au bout : jusqu'à rendre compte de l'extrémité qui ne rend plus compte. Encore une pensée : mais qui affronte l'excès de cet « encore ».

La pointe d'un tel excès – le point du saut, du jet, de la secousse, de la surprise, le point du passage de la pensée à la pensée encore, le franchissement du « encore = de même » à un « encore = en outre », à l'autre-encore ou à l'outre-encore, c'est le point du dérobement, cette extrémité où l'on pense à la dérobée, pensée déjà passée dans l'autre, déjà absorbée dans cet autre sens qui est le sens que lui donne l'autre, mais qui est aussi pour finir – ou pour tout recommencer – l'autre de tout sens concevable, en excès sur le sens, l'« *envers* » de toute pensée.

Dans l'intimité de cet excès, la pensée se retourne sur elle-même, c'est-à-dire, aussi bien, s'expose à son dehors absolu : torsion et déchirure qui définit la pensée même, le double encore de la pensée. Celle-ci se perd, et pense encore sa perte, mais elle perd encore cette pensée, en sorte qu'elle ne subsiste pas comme une pensée de la perte (philosophie du non-sens, doute grinçant, nostalgie, ironie cruelle), ni comme une perte de la pensée (délire, vaticination, orgie, évanouissement) : elle ne subsiste pas du tout, ni en positif, ni en négatif, et pourtant elle insiste dans la nuit comme une « *illumination* ». Celle-ci, toutefois, est l'illumination de la nuit par elle-même.

Avec le motif d'une illumination nocturne, on est sans aucun doute au plus près d'une mystique : il faut le dire, puisque ce fut le mot du différend entre Sartre et Bataille, ou bien le mot de la méprise de Sartre sur Bataille. (Ici non plus, je ne veux pas revenir sur les textes. Il importe plutôt de penser que la véhémence de Sartre, à l'époque, indique aussi une proximité troublée, qui vaut d'être considérée. Au reste, l'homme Sartre, sinon le théoricien, était sans doute plus inquiet, moins assuré – même si moins tragique – que l'homme et le penseur Bataille.)

L'« *illumination* » de la nuit ne produit pas une vision, et rien n'arrive, en un sens, avec elle. Mais l'illumination que les mystiques signalent se joue dans l'ordre d'une sur-vision, d'une sur-sensibilité exquise – insoutenable mais extatique, c'est-à-dire transportée, enlevée, surélevée. Bataille finit toujours par comprendre la mystique comme une manière de parvenir à un résultat, et d'y parvenir par la grâce (et/ou le calcul) d'une méthode, d'une démarche voulue ou désirée. Mais la pensée ne peut être dérobée que pour autant qu'elle ne le souhaite pas, quelle ne l'attend pas, qu'elle n'en calcule pas la venue, même pour s'y offrir dans l'abandon.

Cette venue vient comme ne venant pas. Elle est « *ce qui n'arrive pas* », identique en cela à l'être, tout simplement et en totalité. Elle est pareille à l'être, pareille à l'événement de l'être – qui est d'être, et qui est tout ce qu'il y a à penser –, mais elle y ressemble seulement d'une ressemblance dérobée. Elle est, du reste, le déroberement de toute ressemblance, et donc de toute identification. Elle ne peut en aucune façon offrir son propre déroberement comme l'événement de l'être : celui-ci, en effet, est le dehors ou l'envers où elle se dérober. Pas de vision, par conséquent, mais la disparition de la vision, et qui ne se voit pas : qui *regarde*, l'œil ouvert à même la nuit impénétrable. Il n'y a là qu'épuisement imperceptible de la pensée, glissement hors d'elle-même, selon le décalage, le dérapage infime et décisif entre une vision, encore, et encore un regard, aveugle. Pour penser ce qui est en jeu, il faut élaborer une différence intime, infime mais absolue, entre la vision et le regard.

Sans doute, il faut être attentif à ce glissement, afin de lui laisser sa chance. Il ne se donne (si on peut dire qu'il se donne) qu'à la pensée qui tout d'abord a résolu de se livrer à lui, mais qui, ainsi, n'a renoncé en rien à l'exigence de penser, et de penser avec rigueur. Toutefois, le système de cette rigueur ne se construit pas comme celui des moyens et des fins, des instruments et des productions, ni des principes et des conséquences. Il ne peut en être ainsi, car le moyen et la fin, la méthode et le savoir, sont ici confondus : le non-savoir où la pensée glisse hors de soi – en soi hors de soi – est identique à la coïncidence exacte de la pensée et de son envers, autrement dit, de la pensée et de la chose pensée. Autrement dit encore, le non-savoir est identique à la vérité.

Comme on l'a déjà dit, cette vérité est dans l'autre. Elle a lieu comme la communication à l'autre d'une ouverture de sens qui ne me revient pas, et dont je ne regarde donc que la béance nocturne. J'entre dans la mort ou j'entre dans l'autre, c'est tout un : j'entre où je ne peux entrer comme le sujet de mon intention et de ses objets (ni intentionnalité théorique, ni volonté pratique), et c'est ainsi que j'entre en regardant sans voir. Le « sujet », s'il y a, est sujet de ce regard, non d'une vision (représentation, concept, signification, figuration).

Si la *fin* est ainsi au-delà de l'objet et de son sujet, au-delà de la circonscription du sens signifié, ce n'est pas dans un au-delà sur-signifiant, auquel pour finir je serais initié (toute mystique est initiatique). Il s'agit ici, non pas de la signification, mais de ce qui, à même la signification, glisse le long d'elle mais à côté d'elle, se décalant d'elle par une différence infime : sa communication. (Pour Sartre comme pour Bataille, la vérité est sa communication à l'autre). La communication ne transporte pas des significations : elle met en contact des ouvertures de sens. Sans ce contact, les significations ne signifieraient même pas. Mais dans ce contact, et quoi qu'il en soit des significations échangées (transformées, perdues, mécomprises, bien traduites...), c'est la possibilité même du sens qui s'allume – et son feu est nocturne. Le sens dans l'autre est à la fois pour moi la vérité et la nuit du sens. La naissance et la mort, l'amour et la haine, ne signalent rien d'autre.

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 est l'enjeu de la nudité fendue qui hante l'œuvre de Bataille – non pas dans un voyeurisme excité, mais dans la nuit d'un érotisme clair. Sous la robe enlevée ou relevée, et donc non plus « dessous », mais exposée, la nudité est encore ce qui dérobe et qui se dérobe : entraînant dans l'écart que l'intimité de l'autre est non seulement pour moi, mais aussi pour elle ou lui. entraînant, par conséquent, non pas dans une noce mystique où se reconstituerait un savoir de l'un en l'autre et de l'un par l'autre, mais dans le dérobement renouvelé du non-savoir qui ne nous unit pas, mais que nous partageons : une agitation infinie de sens. Hegel disait le vrai identique au délire dionysiaque, aussi bien qu'à la tranquillité translucide – identique, donc, à l'identité des deux : la nuit, encore. La pensée dérobée est identique à la communication, et l'identité des deux est la nuit du non-savoir.

Si la pensée *dérobée* n'est ainsi, ni mystique, ni philosophique, si elle ne s'accomplit ni comme une extase, ni comme un savoir, si elle est essentiellement dérobée – étant ainsi, et pas autrement, la pensée qu'elle est –, et si cette pensée doit être la nôtre, si elle est déjà la nôtre, en vérité, et depuis une époque que signale au mieux le couple de noms « Sartre et Bataille », comment donc designer cette pensée, *encore* ?

Comment designer ce qui ne peut nous être ni religion, ni science, ni philosophie, et dont nous avons d'autant plus besoin que c'en est fini pour nous avec religion, science et philosophie, que nous passons au-delà de cette configuration, et que nous le savons – sans savoir pour autant ce que nous devenons, sinon une humanité dont le sens est à nu et à vif ?

Sartre et Bataille eurent tous deux le sens de ce sens mis à nu et à vif. Et plus encore, leur confrontation en donne le sens : cette confrontation

inachevée, inachevable sans doute, entre celui qui tentait de discerner encore une histoire (encore une pensée) et celui qui regardait déjà dans la nuit (déjà l'envers de la pensée), l'un et l'autre sachant obscurément – sachant d'un savoir dérobé – qu'ils pensaient *la même chose*. Mais « la même chose », ici, ne désigne pas un objet identique : cela désigne la « mêmété » problématique de notre identité, à nous, hommes de l'humanité mise à nu et à vif, hommes de l'humanité dérobée...

Pour finir, il s'agirait de penser comment nous pouvons saisir – sans la capturer – la chance d'être au monde, et d'y échanger quelques signes, cette chance presque impalpable et le plus souvent tout d'abord douloureuse à toucher. Les signes que nous échangeons sont sans fin, ils ne renvoient pas à une signification commune – ni science, ni religion, ni philosophie. Ils renvoient à leur propre renvoi mutuel, et dans lequel ils se dérobent tous. Ce dérobement, pourtant, est notre être-en-commun. De même, Sartre et Bataille, ne se comprenant pas, se comprenant peut-être très bien, trop bien pour ne pas se heurter, représentent assez bien ensemble une sorte d'évanouissement partagé des assurances de la signification. D'une certaine façon, nous avons tous été « Sartre et Bataille », et nous le sommes encore, l'un avec l'autre et l'un contre l'autre, aussi longtemps que la pensée dérobée n'est pas devenue, tout simplement, notre pensée en acte. (Cela, peut-être, est pour nos petits-enfants, et pour un autre siècle, celui qui ne sera résolument, clairement, ni dans la science, ni dans la religion, ni dans la philosophie.)

Sartre parlait d'une « *compréhension perpétuellement en acte* [qui] *n'est rien d'autre que l'existence elle-même* », et il désignait cette compréhension, par différence avec l'« intellection », comme la « *dimension de non-savoir rationnel au sein du savoir* » (*Critique de la raison dialectique*, p. 107). On pourra toujours se demander si, dans ce texte de 1960, Sartre ne risque pas un hommage tardif et furtif à Bataille (qui mourra deux ans plus tard), et plus qu'un hommage, un signe de communauté. Quoi qu'il en soit, l'important serait moins son intention, ni par ailleurs sa volonté de corriger « non-savoir » par « rationnel » (correction, ou modulation, que Bataille n'eût pas simplement désavouée). Mais l'im-

portant est que Sartre approche ainsi, de loin et comme de biais, la nécessité de penser la pensée dérobée : le sens de cette absence nue de sens qu'après tout nous savons aussi partager, comme notre nudité même, humblement ou avec éclat, quotidiennement ou par exception.

Désormais, il nous revient d'approcher à nouveau cela, qui n'est ni science, ni religion, ni philosophie – ce qui ne donne pas un sens à échanger, mais qui est le sens de l'échange : de notre existence en commun. « En un sens », cela s'appelle *praxis*, c'est-à-dire l'action qui transforme son agent, plutôt qu'un objet ou une matière. La *praxis* n'est pas la maîtrise des moyens en vue d'une fin, mais la transformation sans fin du sujet du sens en lui-même : un sens qui n'est autre chose que sa communication – et, du même coup, son dérobement. Le dérobement de la pensée est sa *praxis* : la pensée qui se défait de ses objets, pour devenir elle-même : nous, les uns avec les autres et le monde.