

« C'est peut-être
la grande affaire
de la civilisation
occidentale devenue

maintenant globale que d'avoir eu cette
volonté de transformer le monde pour en
faire un monde humain alors qu'il se pourrait

**JEAN-LUC
NANCY**

que nous ayons fini par
en sortir. Ou que, à terme,
nous nous trouvions dans
un ensemble d'éléments,

de données, de matières, de dispositifs,
de réseaux à l'intérieur desquels nous nous

sentons pris et
auxquels nous

sommes devenus
étrangers, parce

que ce monde, que nous avons maîtrisé,
nous échappe. Il nous échappe justement
comme monde. Aux images du monde, il est
nécessaire de substituer une habitation,
une vie du monde, dans le monde. »

**LA POSSIBILITÉ
D'UN MONDE**

Les Dialogues
des petits Platons

Les Dialogues des petits Platons

Cette collection propose au lecteur la rencontre d'une figure majeure de la philosophie contemporaine au fil d'un questionnement qui éclaire l'unité de son itinéraire intellectuel et de sa pensée. Elle est dirigée par Corine Pelluchon, Maître de conférences à l'université de Poitiers.

Titres parus :

Nicolas Grimaldi, *À la lisière du réel*
Dialogue avec Anne-Claire Désesquelles

Jean-Luc Nancy, *La Possibilité d'un monde*
Dialogue avec Pierre-Philippe Jandin

Jean-François Marquet, *Le Vitrail et l'Énigme*
Dialogue avec Philippe Soual

À paraître :

Vincent Descombes, *Vous reprendrez bien un peu de métaphysique ?*
Dialogue avec Philippe de Lara

Francis Jacques, *Entre nous soit dit*
Dialogue avec Françoise Armengaud et Philippe Capelle

Guy Lardreau, *Dialogues avec Georges Duby*

Pierre Magnard, *La Couleur du matin profond*
Dialogue avec Éric Fiat

Peter Singer, *Qu'est-ce qu'une vie éthique ?*
Dialogue avec Jean-Baptiste Jeangène Vilmer

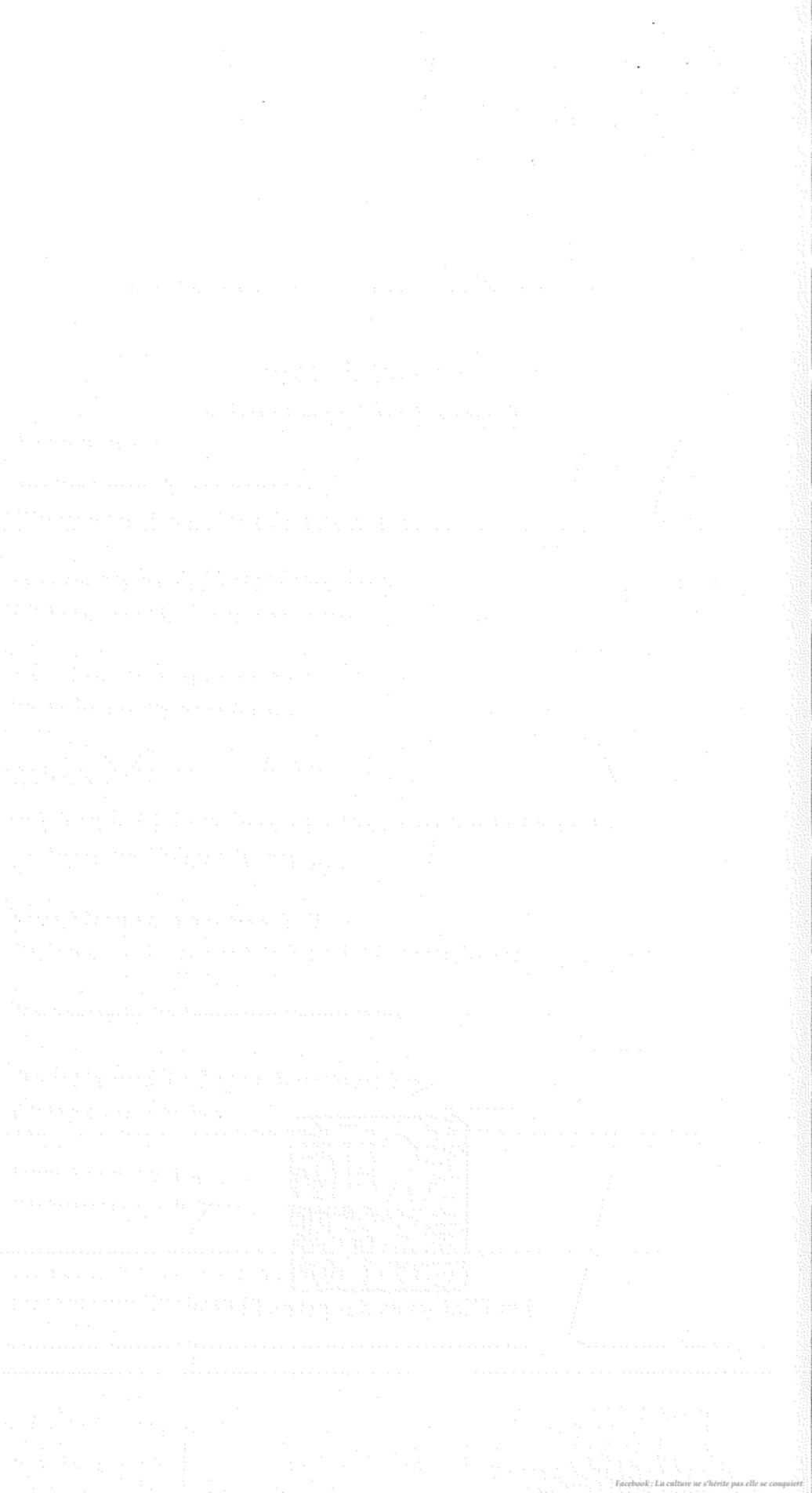
Charles Taylor, *De l'interprétation*
Dialogue avec Daniel Weinstock

Jean-Luc Nancy

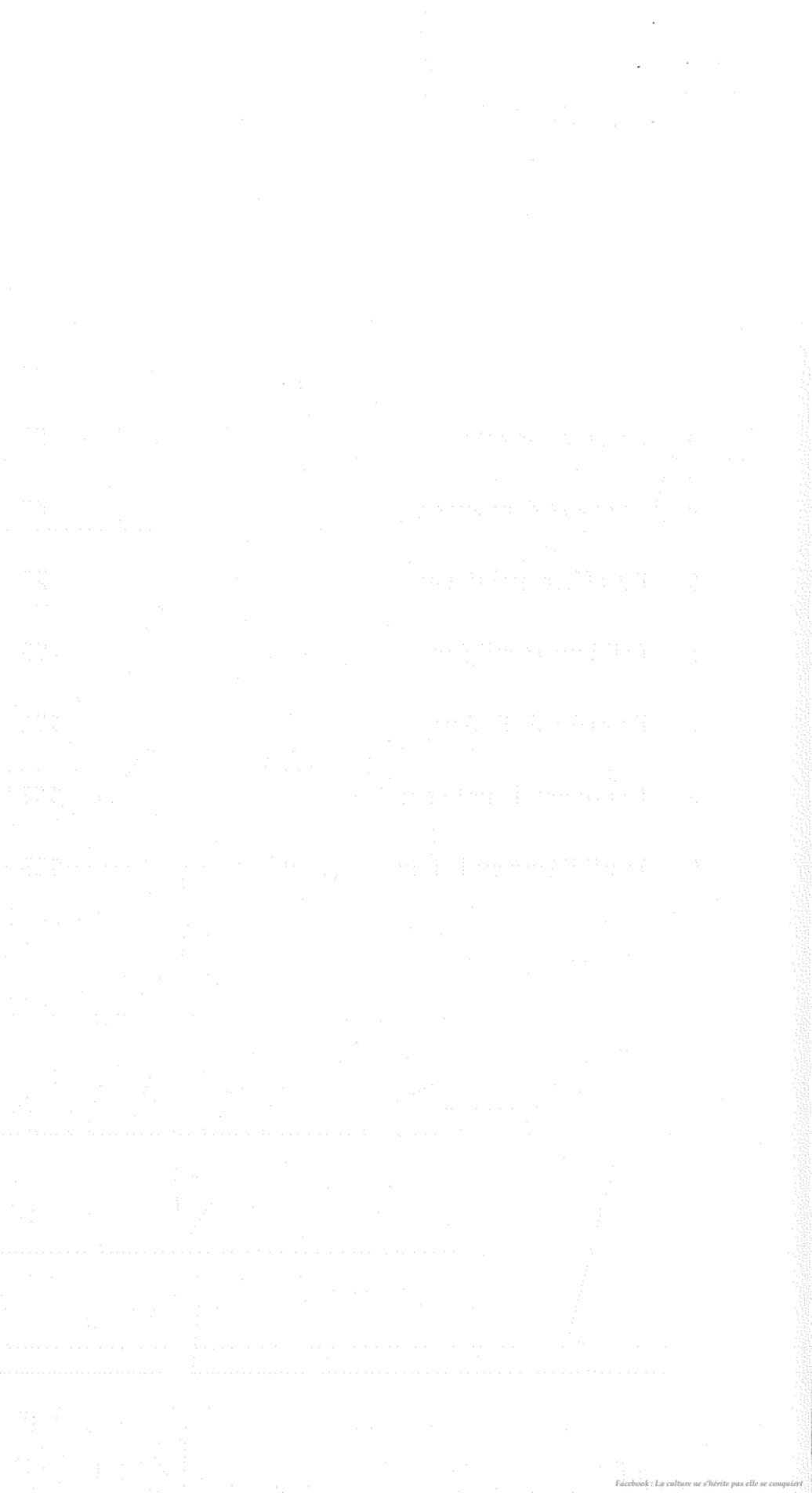
LA POSSIBILITÉ D'UN MONDE

Dialogue avec
Pierre-Philippe Jandin

Les Dialogues des petits Platons



1	Les années d'apprentissage	9
2	Le monde	33
3	La communauté	53
4	Peuple et démocratie	67
5	Les affects politiques	75
6	Politique et religion	93
7	En quête de l'« Art »	101
8	Le présent, la présence	115
9	Le nihilisme ou la joie	123



Pour respecter le souhait de Jean-Luc Nancy, nous avons tenu à préserver une certaine spontanéité de l'entretien oral, ne cherchant donc pas à réécrire complètement l'enregistrement, conservant des tours familiers.

P.-P. Jandin



1 LES ANNÉES D'APPRENTISSAGE

PIERRE-PHILIPPE JANDIN Connaissant votre goût pour le pastiche et la parodie, je serais tenté d'introduire notre propos comme Heidegger proposant une biographie d'Aristote : « Jean-Luc Nancy est né, il a travaillé, il est toujours au travail », tant il est vrai que vous faites preuve d'une attention inaltérable au monde, à notre monde qui a quasiment disparu, et à celui qui vient. Toutefois, pour comprendre votre démarche, et sans tenir pour synonymes aujourd'hui « penseur » et « philosophe », la question académique se présente : comment êtes-vous devenu philosophe ? D'autant que vous avez prononcé, en 2002, au Centre Pompidou, une conférence intitulée : « Je ne suis jamais devenu philosophe ». Qu'en est-il alors de ce non-devenir ?

JEAN-LUC NANCY Le titre de cette intervention était un peu provocateur et un peu présomptueux. Mais quand Beaubourg a lancé cette question ¹ quelque chose m'a tout de suite frappé : je ne suis pas devenu philosophe, parce que je l'ai toujours été. Tout ce que j'ai connu, ou ce dont j'ai eu l'expérience, a eu lieu sur un fond que je n'appelais pas philosophique, mais qui était de cet ordre-là, c'est-à-dire sur un fond d'intérêt pour les choses de la pensée, pour les conceptions.

P.-P. J. Il me semble aussi que vous parlez d'une expérience d'étrangeté ressentie dans votre rapport au monde ; comme lorsque vous étiez enfant et que vous rouliez de nuit en voiture,

1 L'ensemble des conférences prononcées sur ce thème a été publié dans le volume *La Vocation philosophique*, Bayard, 2004. Ces conférences ont été données au Centre Pompidou, dans le cadre des « Revues parlées » à l'occasion du cycle « La philosophie au Centre », janv. 2002 - janv. 2004.

vous vous demandiez où passaient les arbres éclairés par le faisceau des phares une fois qu'on ne les voyait plus.

J.-L.N. Beaucoup d'enfants se posent des questions de ce genre. Je me rappelle très bien, lors de mes premières années à Baden-Baden, quand nous rentrions à la maison, nous montions une rue et longions une grille de fer forgé très longue, qui devait courir devant plusieurs jardins. Cette grille avait des motifs un peu compliqués et je me perdais en supputations sur la nécessité ou la non-nécessité de toutes ces fioritures. Je me demandais s'il était nécessaire de les faire ou pas, ce qu'on pourrait faire du métal que l'on récupérerait si l'on enlevait toutes ces choses – le spectacle de ces arabesques exerçait une sorte de fascination. Il y a quelque chose, je crois, que l'on retrouve chez chacun de nous, qui procède d'avoir été un peu coupé du monde, sans qu'il s'agisse aucunement d'une coupure douloureuse ni malheureuse, et en même temps sans aucun retrait. J'ai ainsi eu très tôt un grand plaisir à me balader tout seul dans la campagne, et aussi avec une chienne que j'avais recueillie au lycée, qui était devenue ma compagne. Pourtant j'avais aussi des amis et beaucoup de contacts, mais j'ai toujours eu le goût de la déambulation solitaire dans la nature, ou de l'absorption dans un travail manuel, par exemple avec les fermiers d'une ferme voisine où j'aimais couper le tabac, vendanger, ramasser le maïs... J'ai toujours apprécié les travaux manuels pour la qualité de retrait de tout le reste du monde. Lorsqu'on est absorbé par une tâche matérielle, on se met à ne plus penser qu'à « Comment vais-je faire ? Par où vais-je passer ? De quelle manière vais-je frapper le bois avec ma hache, mettre les raisins dans le panier ? » ; tout cela, je l'ai fortement ressenti. De l'autre côté, j'ai toujours été très absorbé par la lecture. Pour moi, ces deux sensations s'associent ; dans la lecture aussi, il y a une sorte de solitude, de retrait et d'entrée dans un autre monde qui a été, par exemple dans mes années de lycée, le monde de Balzac ou de Zola.

La philosophie était là au moins sous la forme de ce

fonctionnement de la pensée pour elle-même. Une pensée qui n'était pas appliquée à un objet déterminé. Je l'appliquais certes à des objets dans le cadre de l'action militante, par exemple le collègue unique, la démocratisation de l'enseignement, ou alors aux objets bibliques. Mais à travers tout cela, il n'y avait peut-être pas d'objet. J'avais certes un goût encyclopédique frénétique : je lisais beaucoup les dictionnaires, comme le *Grand Larousse* en deux volumes, par exemple la planche avec les châteaux-forts. Mais ce n'était pas par plaisir d'apprendre, je ne devenais jamais savant. Mon plaisir était de voir les mots « mâchicoulis », « échauguette »... Il y avait un goût de la langue, mais ce goût était indissociable de ce que j'appellerais une pensée sans objet, tournant à vide.

P.-P. J. Vous nous parlez des premières modalités de vos rapports au monde. Je souhaiterais maintenant vous demander comment était le monde lorsque vous y êtes venu et quelle voie, choisie peu ou prou, vous vous y êtes frayée ?

J.-L. N. Le monde, quand j'y suis venu, était le monde de la deuxième guerre mondiale. C'est comme si j'avais été conçu au commencement de la guerre, à la fin de 1939, – je suis né en juillet 1940. Il reste que la date à laquelle on est né n'a en général pas beaucoup d'importance puisque celui qui naît n'a aucune conscience du monde dans lequel il arrive. Je suis né en pleine guerre, dans la zone occupée, à Bordeaux. Mes parents avaient dû se replier au moment de la débâcle. Puis j'y ai grandi jusqu'en 1945, jusqu'à la Libération. Le monde de ma petite enfance est donc un monde un peu particulier, le monde de la France occupée, mais je n'en avais aucune conscience ; à peine ai-je un vague souvenir d'avoir entendu parler de la *Kommandantur* ou du fait qu'un ami de mes parents était résistant, ce que je n'ai su bien sûr qu'après la guerre. Mes parents n'étaient pas résistants ; j'errais dans cette atmosphère ordinaire et étrangère aux événements du monde, qui était celle de beaucoup d'enfants nés au début du conflit. À la fin de

la guerre, j'ai un souvenir assez net du défilé de la Libération dans Bordeaux, mais c'était là une distraction comme d'autres. J'ai un souvenir des premières élections, des bulletins distribués... et aussi, tout de suite, du premier contact avec l'Amérique, puisque j'ai vu au cinéma, à Bordeaux, avec mon grand-père, *Dumbo, l'éléphant volant*, le dessin animé de Walt Disney... Ce qui m'a toujours frappé, c'est que les Américains étaient très organisés, les choses arrivaient très vite, les films aussi, pas seulement le chocolat et le chewing-gum !

Ensuite mon père a été affecté dans les troupes françaises d'occupation en Allemagne, puisqu'il était ingénieur militaire et qu'il avait appris l'allemand à l'école ; son propre père, homme très modeste qui ne parlait aucune langue et avait fait la première guerre, avait voulu que son fils apprît l'allemand pour qu'il n'y ait plus de guerre. Ma famille est donc partie pour l'Allemagne ; j'avais alors une sœur née en 1942. Un frère et deux autres sœurs sont nés plus tard. J'ai passé les cinq ou six années suivantes à Baden-Baden ; c'est donc là le véritable lieu de mon enfance. J'ai passé toutes ces années-là dans un pays occupé, j'ai le souvenir un peu étrange de vitrines de magasins vides, mais je suis frappé par le fait que je ne me rappelle pas grand-chose d'autre. On ne m'a jamais à ce moment-là parlé de la guerre, ou du moins n'en ai-je aucun souvenir. J'ai pourtant le souvenir très précis d'avoir un jour fouillé dans un énorme tas de revues et de livres amassés dans la cour d'un château qui se trouve à Baden-Baden et d'y avoir pris un numéro spécial relatant un voyage de Hitler à travers l'Allemagne, et rencontrant des enfants, des femmes, des vieillards ; j'avais ramassé aussi un livre de lecture d'école primaire nazie, imprimé en écriture gothique (*Fraktur*), avec beaucoup d'images de petits garçons et de petites filles en tenue de *Hitler-Jugend*, portant des brassards à croix gammée, faisant des rondes autour d'arbres de mai, etc. Je me suis toujours demandé pourquoi j'avais pris ces livres, sans doute pas par hasard, mais j'ignore tout à fait de quoi je pouvais être conscient. Je n'en sais rien.

Je suis rentré en France en 1951, au milieu de mon année de sixième que j'avais commencée en Allemagne dans un lycée français de Baden-Baden, qui portait le nom de Charles de Gaulle. Quand je suis revenu en France, dans le Sud-Ouest, à Bergerac, j'avais toujours si peu conscience de la guerre que je portais encore des culottes de cuir bavaroises, parce que c'est un vêtement extrêmement pratique qui ne se déchire pas et se salit peu. Mais la Dordogne était un endroit où il y avait eu des maquis, des résistants dont certains avaient été exécutés par des Allemands, ce qui explique que certains de mes camarades prenaient mal mes culottes de peau, et le fait que je parle allemand – sans doute m'en étais-je vanté – a été l'occasion de bagarres. C'est assez étrange que des gens sans conscience politique, car c'est ainsi qu'étaient mes parents, puissent faire passer un enfant complètement à côté de la réalité énorme de ce qui était en train d'avoir lieu. Au fond, j'ai grandi dans cette espèce d'inconscience, jusqu'à ce que peu à peu des choses arrivent, un événement en particulier qui a été la révélation de l'existence des Juifs, car pour moi les Juifs étaient complètement assimilés aux Hébreux dont on me parlait au catéchisme – Abraham, Moïse, Isaïe... Un jour, donc, un camarade de classe qui venait d'Afrique du Nord – peut-être étais-je en troisième – m'a dit en sortant d'un magasin où je faisais fabriquer des tampons pour une association : « Tu as vu le type ? » ; et moi : « Quoi, qu'est-ce qu'il y avait à voir ? » Il me dit : « C'est un Juif ! » Et puis, en 1956, alors que j'avais seize ans, il y a eu l'affaire de la Hongrie. À ce moment-là je me rappelle avoir vu des affiches dénonçant les Russes à Budapest, et un cercle de camarades dans la rue... Un de mes meilleurs amis à l'époque était Henri Nallet, qui a été par la suite ministre de l'agriculture et de la justice – et qui est toujours un ami. Son père était un des lieutenants de Pierre Poujade. Je dois dire que tout cela était pour moi assez brumeux, même si le comportement politique du père d'Henri me laissait l'impression étrange d'une attitude ou d'une cause que je ne sentais pas vraiment défendable ; je soupçonnais quelque chose, surtout dans cette

opposition au contrôle de l'État, à l'impôt, dans ce refus des contrôles fiscaux. Tout cela pour dire que le monde baignait pour moi dans une atmosphère extrêmement molle, sans aucun contour politique, ni moral, ni éthique.

Les choses auraient pu en rester là, si je n'avais par été recruté par la Jeunesse Étudiante Chrétienne (la JEC¹) quand j'ai rencontré l'aumônier de mon lycée, l'abbé Barré, un jeune prêtre très dynamique, qui n'était pas un intellectuel mais qui avait reçu une formation marquée par le catholicisme de gauche. C'était au collège municipal Henri IV de Bergerac. J'ai donc commencé à participer à ce mouvement, participation qui consistait au départ en des réunions de travail sur des textes bibliques, ce qui, comme beaucoup plus tard je m'en suis rendu compte, a été certainement pour moi l'amorce de quelque chose, du rapport au texte comme à une ressource inépuisable de sens. La révélation la plus forte qui m'ait été faite par ce canal, était que, dans un texte, il y avait une réserve de sens pratiquement infinie. Un tel rapport au texte était déjà une marque particulière dans le cadre du catholicisme – cela voulait dire une influence du protestantisme et de l'herméneutique. Au fond, c'est à cela que j'ai été formé : on doit interpréter un texte et cette interprétation est infinie. Bien sûr, on ne nous apprenait pas les quatre sens de l'Écriture, mais c'était un état d'esprit. Cela s'est doublé, dans ces années, d'une action militante de la JEC, dans l'école et pour l'école. On travaillait de toutes les manières possibles, en s'informant, en participant à des campagnes pour la démocratisation de l'enseignement. La grande affaire, était, entre autres, la question des étapes dans la réforme du collège, autour du plan Langevin-Wallon. Cette branche-là de mon activité s'est poursuivie très longtemps après, dans le syndicalisme étudiant qui m'a lui-même mené au syndicalisme tout court, à la transformation interne de la CFTC² par le mouvement qui s'appelait

1 La Jeunesse Étudiante Chrétienne est une association fondée en 1929, dans la mouvance du catholicisme social.

2 La Confédération Française des Travailleurs Chrétiens (CFTC) a été fondée les 1^{er} et 2 novembre 1919.

«Reconstruction». Il s'agissait de reconstruire le syndicalisme sur d'autres bases que la référence religieuse : c'est ainsi que la CFTC est devenue, pour le plus gros des troupes, la CFDT³.

Deux voies pour moi s'étaient donc dégagées d'emblée : la voie d'action sociale et politique, qui s'autonomisait de plus en plus, et l'autre voie, celle du rapport à la Bible et au message évangélique, qui a continué à produire ses effets quant à l'interprétation des textes mais dont l'adhésion religieuse s'est lentement tarie. Tout cela a joué un grand rôle. Ce sont là les premiers ferments de ma formation intellectuelle.

P.-P. J. Finalement ce sont des ferments venant d'un engagement politique et religieux que vous n'auriez peut-être pas pu, en ce jeune âge, théoriser comme tels...

J.-L. N. Ce qui s'est passé, c'est plutôt qu'à cette époque – je ne saurais la dater précisément, entre la terminale et l'hypokhâgne – je me suis rendu compte, à cause d'un article que j'avais lu, qu'une action sociale mais tout aussi bien intellectuelle (penser et agir pour la démocratie, par exemple) pouvait se passer de référence religieuse. Au même moment, j'ai éprouvé que le rapport proprement religieux que je pouvais avoir, ce qu'on ne peut appeler autrement, je crois, qu'un rapport de prière, venait à se troubler. Le parallélisme du religieux et du politique s'est donc trouvé gravement secoué par le fait que, d'une part, ce que je faisais politiquement n'avait pas besoin de la référence religieuse, et que d'autre part la possibilité même d'être dans ce que je pouvais penser être un rapport à Dieu, de m'adresser à lui, d'avoir à me reconnaître pécheur, d'avoir à me confesser, d'avoir à communier au corps du Christ, tout cela s'était vidé de toute substance. Je dois dire qu'en même temps une autre basse continue s'était maintenue avec insistance, celle de l'envie d'écrire. J'ai écrit énormément de poèmes, ce qui est sans doute une pratique d'enfance

3 La Confédération Française Démocratique du Travail a été fondée en 1964.

réglée dans notre culture. Je pense de plus en plus que, quand on écrit des poèmes, cela marque une différence par rapport au fait d'écrire des récits ou des journaux intimes. Ce qui m'intéressait vraiment, c'était de rédiger des poèmes dans les formes canoniques, en particulier le sonnet.

P.-P.J. Même adulte, vous avez fort bien manié ces formes. Je me rappelle cette parodie de «La Jeune Parque», devenue «La Jeune Carpe»...

J.-L.N. Oui, car quand j'ai écrit «La Jeune Carpe», c'était pour rouvrir les vannes à cette pratique que j'avais eue très longtemps, entre l'âge de douze et de vingt-deux ans. Je suis passé du sonnet au vers libre, j'ai même voulu en publier et je me suis fait remettre à ma place par Camille Bourniquel, qui était conseiller littéraire de la revue *Esprit*.

P.-P.J. C'est à la revue *Esprit* que vous avez soumis vos premiers poèmes ?

J.-L.N. J'ai été amené à être en rapport avec *Esprit* autour de mes vingt ans car la Jeunesse Étudiante Chrétienne venait d'être condamnée par les évêques de France, le mouvement ayant pris des positions jugées trop à gauche dès le début de la guerre d'Algérie – je partageais d'ailleurs cette vision en collaborant au journal de la JEC, ce qui m'avait valu des rapports tendus dans ma famille, car ce n'était pas ainsi que mon père voyait les choses.

P.-P.J. 1954, c'est en effet le début de la guerre d'Algérie; c'est aussi l'année de la condamnation de l'expérience des prêtres-ouvriers.

J.-L.N. Oui, et c'est en 1956 que la JEC a été condamnée. Ce fut un tremblement de terre pour tous les militants. La question a été posée de savoir ce que l'on faisait: rester ou partir.

Henri Nallet, qui avait été mon compagnon à la JEC pendant tout le lycée, et qui était alors devenu responsable dans l'équipe nationale, a décidé de rester pour tenter de maintenir l'esprit du mouvement, malgré la condamnation. Mais moi, j'ai dit non. Je suis donc parti. Cela a joué un rôle important : c'était une cassure très forte avec une institution au sein de laquelle je n'avais pas ressenti de dissensions, même si elles pouvaient être déjà présentes.

Voilà pourquoi, ayant très envie de publier mes poèmes, je les ai apportés à *Esprit*. On m'a dit gentiment qu'il faudrait retravailler. J'étais amer... En même temps j'ai fait du théâtre, j'ai monté une petite troupe. Il y eut donc tout un activisme littéraire qui a précédé mon entrée dans le travail philosophique.

P.-P.J. Dans *Le Retrait du politique*¹, vous rappelez cette double provenance : *Esprit* et la CFDT...

J.-L.N. Tout à fait. J'ai ensuite été introduit auprès des gens d'*Esprit* par Robert Fraisse, qui est mort il y a peu de temps. Il était polytechnicien et a passé sa vie au Commissariat au Plan, dans un esprit de progressisme socialisant d'inspiration chrétienne. En 1963 nous avons été invités tous les deux à une sorte de colloque interne d'*Esprit* sur la question du silence de notre génération.

P.-P.J. D'où votre article, «Un certain silence», publié cette même année dans cette revue. D'autres suivront, notamment, en 1967, «Catéchisme de persévérance». On doit sans doute ici remarquer que ces textes sont contemporains du concile Vatican II.

J.-L.N. Sûrement.

P.-P.J. À ce moment-là, comme Gérard Granel, par exemple,

1 Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, *Le Retrait du politique*, Galilée, 1983.

vous êtes encore dans un discours de foi, mais dans un discours de foi opposé à une certaine conception du magistère.

J.-L.N. Au moins à une certaine conception, sinon à tout l'édifice du magistère. Il y avait la question de l'institution ecclésiastique comme telle. Je me suis souvent dit qu'au fond on ne l'avait jamais vraiment posée car, que ce soit Granel ou moi, je sais qu'il y a une pensée de l'Église comme autre chose qu'une institution ; l'Église peut aussi être présentée comme peuple, comme troupeau, pensée qui n'est peut-être pas aussi creuse ou communautariste, aussi bête que l'impression que cela peut donner. Je crois que de manière assez générale les gens ont négligé cette question car tout était recouvert par l'image de l'Église romaine, de la hiérarchie, du magistère, de l'édifice dogmatique. Il faut bien voir que tout cela se passait dans un contexte de grand remuement intellectuel et spirituel.

Concernant Vatican II, je crois que j'avais le sentiment que cela arrivait trop tard. Jean XXIII était un personnage qui attirait la sympathie, mais ce à quoi Vatican II touchait, on le savait déjà, on y avait déjà touché avant, dès que l'Église avait dû prendre la mesure des nouveaux enjeux de la modernité. Vatican II intervenait dix ans après le début des pensées qui s'y mettaient en œuvre, et on ne faisait plus aucune confiance à l'Église pour régler les difficultés. On soupçonnait la tentative d'*aggiornamento* de courir désespérément après quelque chose qui ne pouvait plus être rattrapé de l'intérieur de l'Église. La situation réelle de l'époque devait être encore plus compliquée que celle analysée dans mon article « Catéchisme de persévérance ».

Je me souviens d'ailleurs bien pourquoi j'avais choisi ce titre. C'était une appellation devenue caduque mais qui avait été utilisée pour désigner le catéchisme comme institution d'enseignement dispensé à ceux qui avaient reçu la Confirmation, donc qui n'avaient plus aucun catéchisme à suivre en tant que préparation. Le catéchisme de persévérance voulait dire que les confirmés continuaient à se former dans

l'approfondissement des articles de foi alors qu'il n'y avait plus de nécessité institutionnelle. Par ce titre, je voulais dire qu'au-delà de toute nécessité institutionnelle, au-delà peut-être même de l'appartenance à l'Église, il y avait quelque chose dans quoi il fallait persévérer.

Il y a eu une agitation à l'intérieur du catholicisme, ce qui, en France, représente beaucoup et qui était au fond la découverte complète, étalée, par les catholiques, de tout le travail protestant de démythologisation; il ne s'agissait plus seulement de la tradition herméneutique, mais c'était un enjeu d'interprétation allant beaucoup plus loin et venant croiser des chemins philosophiques. Car l'interprétation, c'est l'affaire de Gadamer, et Gadamer était un des premiers et grands disciples de Heidegger à avoir mis l'accent sur l'exigence herméneutique. Un grand nombre de fils se sont croisés à ce moment-là. Un certain nombre de jésuites, et quelques dominicains, ont accompli un énorme travail d'ouverture intellectuelle de l'Église à la philosophie – Jean-Yves Calvez avec ses travaux sur Marx, Xavier Tilliette sur Schelling, François Marty sur Kant et Georges Morel qui donnait un cours sur Hegel à un cercle d'étudiants catholiques, dans lequel j'avais été amené par un camarade de khâgne de Louis-le-Grand... Il y avait toutes ces transformations et aussi des défections par rapport à l'Église catholique; on observait en même temps le commencement de remise en question interne au marxisme qui a débouché sur le phénomène Althusser, lui-même précédé puis accompagné par d'autres signes de questionnement, par exemple sur le concept d'«aliénation» – j'avais été frappé par le fait que la revue des étudiants communistes, *Le Nouveau Clarté*, avait consacré un numéro à cette question de l'aliénation, au début des années 60. Il y avait tout ce déportement à l'intérieur duquel sont arrivés Althusser, Foucault, qui était déjà entré sur la scène mais de façon moins visible, Deleuze avec son *Nietzsche*¹ que j'avais

1 Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962.

lu avant *Différence et Répétition*¹, Derrida bien sûr, et entre les deux Lévi-Strauss, ainsi que Lacan (même si Lacan n'avait encore rien publié à ce moment-là). Mais je crois que si, en 1963 à *Esprit*, on interrogeait ma génération sur son silence, c'était parce que des gens comme ceux d'*Esprit*, qui pensaient avoir un héritage solide, bien constitué, qu'il suffisait de gérer, héritage chrétien, humaniste, social, etc., commençaient à être un peu inquiets, car ils voyaient que leurs cadets ne suivaient pas tout à fait et ils sentaient que cet héritage ne se renouvelait pas – d'ailleurs Jean-Marie Domenach a écrit à ce moment-là un livre sur le tragique² et je pense que c'est parce qu'il en avait conscience... Il y avait un mouvement d'inquiétude et, en même temps, tout ce que signalent les autres noms, ce qu'on a appelé «la pensée 68», avait commencé à faire son trou, à faire tache. Quant à moi, le jour où j'ai découvert en 1964 pour la première fois le texte de Derrida³ qui était déjà publié depuis 1962, j'ai senti que quelque chose éclatait. Il y avait une actualité de la pensée, et justement l'absence de langage qu'interrogeait *Esprit* en 1963 n'était plus une absence. Il y avait un nouveau langage en train, au moins, de se chercher. C'est ainsi que je suis arrivé à 68, absolument pas par la voie des secousses intra-universitaires qui ont été le foyer déclencheur, la question des étudiants en sociologie et en psychologie, la question des cités universitaires, etc. Tous ces phénomènes sont devenus brûlants du fait d'une grande transformation intellectuelle qui touchait au marxisme, à la question de la représentation de la société, de l'histoire – du sens de l'histoire, du sens des luttes.

Il ne faut pas oublier que ce profond bouleversement d'idées s'est produit au moment où la guerre d'Algérie prenait fin, achèvement marqué d'une très grande ambivalence : d'un

1 Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, PUF, 1968.

2 Jean-Marie Domenach (1922-1997), directeur d'*Esprit* de 1956 à 1976, a publié *Le Retour du tragique* en 1967 aux Éditions du Seuil.

3 Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie*, trad. et introd. de Jacques Derrida, PUF, 1962.

côté, nous pensions que la bonne cause, celle de la décolonisation, avait triomphé mais, d'un autre côté, j'ai un souvenir très précis de la conscience que les cadres de la nouvelle Algérie étaient des staliniens, un appareil de parti, très dur, très violent qui d'ailleurs – même si je ne sais pas très bien ce que j'en ai su – avait déjà procédé à de sérieuses liquidations, épurations internes, choses dont on n'a pas parlé de manière publique pendant longtemps⁴. Pour ma part, la prise de conscience eut lieu à l'occasion d'un stage de formation de professeurs pour la future Algérie ; le projet avait été préparé dans la clandestinité et pouvait désormais être mis en œuvre en plein jour. Mais ce stage, auquel je participais, était encadré par des représentants du FLN et j'étais sidéré car je n'avais jamais connu l'autoritarisme ni la censure idéologique. N'ayant pas fréquenté le Parti Communiste, je n'avais pas l'expérience de ce genre de situation et j'étais saisi du sentiment que toute cette lutte anti-coloniale venait d'échouer dans cette impasse.

P.-P.J. C'est peut-être le sentiment qui a émergé aussi après Bandoeng et la déception des espoirs suscités par cette conférence (18-24 avril 1955). Cela a même permis à certains d'en conclure que la colonisation était préférable, puisqu'on n'avait pas su en sortir démocratiquement...

J.-L.N. Moi, cela ne m'a pas fait penser que la colonisation était une bonne chose, mais que la décolonisation partait complètement en quenouille. Bandoeng, c'était un signifiant fort, porteur d'une quantité de choses pour nous, jeunes militants chrétiens. Ainsi de cette époque, j'ai retrouvé, il y a quelques années, un paquet de notes sur le Coran que je lisais dans les années 50. J'avais complètement oublié que, jeune chrétien, je lisais le Coran, car on m'avait dit : pour bien se former, il faut lire la Bible mais aussi le Coran.

4 Cf. *Hors-la-loi*, un film de Rachid Bouchareb, 2010.

P.-P. J. D'ailleurs il vous arrive de le citer dans vos derniers ouvrages.

J.-L. N. Oui, je l'ai relu. Mais je ne savais plus du tout que j'avais déjà effectué cette lecture. Je savais que j'avais lu Berque, Massignon – par exemple son livre *La Passion d'Al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj*¹ –, un peu Corbin aussi... Mais semblablement, j'ai été frappé par les inédits de Levinas dont je m'occupe pour la publication du troisième volume de ses œuvres²; dans les textes rédigés en russe, plutôt vers les années 20, à côté de poèmes dont bon nombre sont même chrétiens, il y a des contes, et parmi ceux-ci, un ou deux sont des contes islamiques, c'est-à-dire qu'ils sont rédigés sur le modèle du conte oriental avec nomination du Prophète, d'Allah, d'anecdotes moralisantes... C'est quand même sidérant qu'un Juif de Lituanie ait eu quelque lien avec ce modèle littéraire – un peu comme les *Mille et Une Nuits* pouvaient être un modèle pour Proust. J'éprouve un sentiment assez étrange en pensant qu'il y avait cette présence de la référence islamique, évidemment très littéraire et livresque en l'absence de personnes musulmanes réelles...

P.-P. J. Je remarque une chose passionnante : vous avez commencé à présenter votre parcours dans le monde en prenant une piste religieuse et une piste « politique », au sens large ; or, selon votre titulature officielle, vous êtes professeur de philosophie et nous avons vu arriver la philosophie par le biais de ce jésuite hégélien.

J.-L. N. Je dirais que lorsque je suis arrivé à Hegel, c'est le premier philosophe qui m'a été présenté de manière vivante. Mais la philosophie elle-même... J'étais déjà engagé dans des

1 Louis Massignon, *La Passion d'Al-Hosayn-ibn-Mansour, al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, P. Geuthner, 1922. Cet ouvrage est la thèse de Louis Massignon.

2 Les deux premiers volumes des œuvres complètes de Levinas ont été publiés par Bernard Grasset/IMEC en 2009.

études de philosophie à ce moment-là.

P.-P.J. Ce qui peut étonner quand on a l'habitude de fréquenter vos écrits, c'est de découvrir que vous êtes d'abord hégélien et d'apprendre, en lisant votre entretien avec Dominique Janicaud³, que vous êtes venu à Heidegger – que vous prendrez souvent par la suite comme référence – un peu tardivement, un peu de biais, voire irrévérencieusement, par un pastiche !

J.-L.N. J'ai été mis en contact avec Heidegger par un ami, François Warin⁴, qui avait été dans la khâgne de Beaufret, et qui était resté en relation avec François Vezin, entre autres. Il m'a fait découvrir Heidegger et, même si lui-même n'avait jamais été un «beaufretien», il venait de cette atmosphère-là. En dehors de Hegel, je connaissais autre chose ; j'avais eu un professeur thomiste pour commencer, en khâgne à Toulouse. Quant à la *Lettre sur l'humanisme*⁵ de Heidegger, elle m'avait fait un effet comique – l'homme comme «berger de l'Être»... D'ailleurs, même aujourd'hui, je pense que le «berger de l'Être», ce n'est pas ce qu'il faut pour penser. Il y a là quelque chose qui risque toujours de frôler une sorte de piété, une manière d'être dans la dévotion. Cela m'avait donné envie de parodier Heidegger et de me moquer des heideggériens, et j'ai réussi à tromper François Warin qui a vraiment cru que Heidegger avait écrit un texte sur Auguste Comte – c'est ce que j'avais choisi d'écrire. Donc Heidegger est arrivé par cette voie-là et je crois que je dois à l'insistance de François Warin d'avoir persévéré dans mon approche de cet auteur. Peu de temps

3 Dominique Janicaud, *Heidegger en France, Entretiens*, Albin Michel, 2001.

4 François Warin, *Nietzsche et Bataille : la parodie à l'infini*, PUF, 1994. On pourra lire aussi : *Le Christianisme en héritage : roman, gothique, archéologie et devenir d'un contraste*, Le Portique/La Phocide, 2011. Ce livre contient un texte de Jean-Luc Nancy : «Désérence».

5 Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Aubier-Montaigne, 1957.

après j'ai découvert *Sein und Zeit*¹; je n'en ai d'ailleurs pas fini avec *Sein und Zeit* et je pense que personne n'en a fini. Cela ne veut pas dire qu'il faut toujours y revenir mais que c'est un moment – un tournant – qui forcément est inépuisable, c'est une bascule, comme la *Critique de la raison pure*. Quand j'ai dû étudier Kant – car je ne l'avais jamais vraiment pénétré –, c'est-à-dire quand je l'ai eu au programme de l'agrégation, j'ai commencé à me rendre compte de l'énormité de l'opération kantienne qui m'est apparue encore plus forte que celle de Hegel. Kant prend en charge une mutation considérable, qui était déjà advenue et était celle des sciences modernes, accessoirement celle de la politique moderne. Le point de départ est celui des sciences et la question de la sensibilité. Et inventer la sensibilité pure *a priori*, c'est quelque chose.

P.-P. J. Sensibilité *a priori*, cela semble une contradiction assez monstrueuse, un oxymore à tout le moins.

J.-L. N. Je pense que chez Kant la tension créée par cet oxymore est aussi génératrice des plus grandes difficultés, celle de la définition du schème ou bien celle à laquelle s'est confronté Juan Manuel Garrido², la question de la formation des formes *a priori*.

Mais ces difficultés valent la peine, car c'est avec elles qu'à partir de Kant commence une nouvelle voie ou une nouvelle vie de la philosophie. Les systèmes de représentation du monde se trouvent remis en question, bien avant que Heidegger ne dise terminée l'époque des « conceptions du monde »; même si l'on relance de nouvelles possibilités de représentations du monde avec Fichte, Schelling, Hegel, il y a quelque chose qui désormais empêche qu'une représentation du monde soit constituée et analysée comme avec Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Hobbes, Locke, etc. Ce qui change avec Kant,

1 Heidegger, *Être et Temps*, 1927.

2 Juan Manuel Garrido, *La Formation des formes*, Galilée, 2008.

au fond ce qu'il dit lui-même, c'est que la raison pure est pratique, que la raison pure dans son usage théorique ne peut plus avoir d'objet, de sorte que les représentations sont destituées ou en tout cas ne peuvent plus avoir le même statut qu'avant. En revanche la raison pure est par elle-même pratique, ce pour quoi elle n'a pas besoin d'une critique, mais d'une critique de son usage. Que la raison pure soit par elle-même pratique, telle est la leçon kantienne dans sa formulation sèche. Je trouve cette leçon vive, dynamique car cela veut dire que dans notre désir de l'inconditionné, dans notre désir de sens, nous sommes pratiques, nous agissons dans le monde et du coup, la sensibilité *a priori*, on pourrait dire que c'est la *praxis*. De toute façon, je suis dans une action. Cette action se rapporte à des fins qui ne peuvent être saisies sous une idée déterminable comme la liberté; en ce sens, je dirais que Kant rend possibles Kierkegaard, Marx, Nietzsche. La philosophie se veut dès lors acte et transformation du monde – ce qui ne revient pas à dire que l'idée d'une philosophie qui se réaliserait ne soit pas une illusion, mais c'est un autre registre.

Pour revenir à Hegel, je crois qu'il m'a été présenté par Georges Morel comme un auteur dont la pensée et le langage par lequel cette pensée s'exprimait étaient en pleine action pratique, sensible. Au fond je n'ai pas vu Hegel comme un philosophe traçant une grande fresque sur un mur pour ensuite la regarder, mais plutôt comme une pensée qui s'engage elle-même, au prix d'un travail et d'un effort de langage extrêmement difficiles, compliqués, à la limite de l'intelligible. J'ai trouvé là quelque chose qu'en tout cas je ne discernais pas ainsi chez Kant: ce désir extraordinaire de tout saisir, de tout nommer, de tout prédiquer pour pouvoir mieux supprimer toute prédication dans le spéculatif. Cela m'a absolument emballé. L'idée de la suppression de l'opposition du sujet et du prédicat, dans ce que Hegel appelle la proposition spéculative, m'a enchanté totalement.

P.-P.J. N'est-ce pas aussi le fait de se mesurer à ce geste inaugural de séparation, que ce soit chez Kant ou dans votre propre travail, entre le sensible et l'intelligible? Car si l'on reprend l'exemple de Kant, on observe quand même ce silence étonnant entre la *Lettre à Markus Herz* (1772) et la parution de la *Critique de la raison pure* (1781), lettre dans laquelle il pointait qu'au fond il y avait une chose qui n'a jamais été pensée par la métaphysique: le rapport entre le sensible et l'intelligible.

J.-L.N. J'ai eu le sentiment que Hegel était celui qui avait été le premier à être allé aussi loin que possible pour sensibiliser l'intelligible, par le mouvement dialectique qui l'anime justement.

P.-P.J. Le mot «sensible» est riche et me fait penser au premier programme de l'idéalisme allemand: il faut rendre la raison sensible et la sensibilité raisonnable. Mais je vous ai entendu dire que nous, aujourd'hui, nous ne pouvons plus nous maintenir dans la distinction, dont pourtant on ne parvient pas à se détacher, entre l'émotion et la pensée.

J.-L.N. En même temps, on ne doit pas les confondre. Du côté de l'émotion et du sensible, il y a quelque chose qui est nécessairement de l'ordre de l'obscurité; or nous sommes, en tant que philosophes, des gens qui veulent la clarté. On veut de la clarté au sein de l'obscurité, ou même l'obscurité comme clarté. Il y a cette phrase de Bataille qui dit: «Je regarde la nuit dans laquelle j'entre»; mais aucun philosophe n'assume vraiment cela parce que le philosophe est censé introduire la lumière dans le monde. Et, même chez Bataille, c'est encore un geste de philosophe, parce qu'il veut regarder; il n'accepte pas de se laisser aller au manque de visibilité. L'acte philosophique ne peut tenir que s'il s'oriente, fût-ce désespérément, sur une visibilité hypothétique. En même temps je pense que ce motif de la visibilité, de la mise au jour, de la représentation, de la forme, a été accompagné de manière continue, par la succession du

platonisme, du cartésianisme – même si aucun de ces « -ismes » n'est vraiment fidèle au nom propre dont il forme la désinence – d'un abaissement du sensible. J'ai aussi été un enfant de mon temps ; Bataille lui-même a été formé avec l'introduction de Hegel en France par Kojève ; entre les deux il ne faut pas oublier la formation de la sensibilité des Français dans les années 20, par Bergson notamment qui, par ses travaux, a attiré l'attention sur des registres qui ne sont pas seulement de l'ordre de la rationalité. C'est pourquoi j'ai été particulièrement sensible à Derrida ; j'aurais pu l'être plus à Deleuze, mais les textes de Deleuze auxquels j'aurais été sensible auraient été plutôt ceux venus après *Mille Plateaux*¹. Quand j'ai lu *La Voix et le Phénomène*², c'est justement le caractère extraordinairement sensible de cette affaire de « clin d'œil » qui m'a touché, quand Husserl dit que la voix silencieuse se rapporte à elle-même dans un clin d'œil et que Derrida s'exclame : « Oui, mais le clin d'œil, il a une durée, il a sa durée propre ! » Cela entraîne que la métaphore du clin d'œil perd d'un seul coup son caractère métaphorique, cela devient un geste. En lisant cela j'ai eu la sensation de ce que je lisais dans ce livre – le clin d'œil – et je me disais : « Mais bon Dieu, c'est vrai ! », il n'y a pas de présence à soi pure et simple, il n'y a pas de pureté de l'être à soi, en soi, il n'y a pas de propriété. Donc je crois que c'est une sensibilité qui m'a touché. Tous les grands philosophes sont des gens qui ont une sensibilité ; Bergson est sensible au flux, à la durée, Derrida plus à l'instant, à sa tension et à son écart. On pourrait dire que la temporalité, approchée de diverses manières, est une question au cœur de la modernité.

P.-P.J. Cette sensibilité n'est-elle pas précisément très différente de ce qu'on attendait d'une certaine philosophie, de l'élaboration d'un savoir qui donne de la tenue ?

1 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux - Capitalisme et schizophrénie 2*, Éditions de Minuit, 1980.

2 Jacques Derrida, *La Voix et le Phénomène*, PUF, 1967.

J.-L. N. C'est vrai. Et j'allais dire que maintenant le rapport de la sensibilité à la signification, à la représentation, les capacités du discours à signifier le sensible, loin de se résorber – même si on a derrière nous une succession d'opérations de transformations philosophiques allant dans ce sens – laissent subsister, pour moi, un manque à gagner du côté de la sensibilité. Je me sens toujours dans mon propre travail, dans ma propre écriture de texte, comme trop violemment rejeté du côté du concept, c'est-à-dire du côté d'un discours qui est sans prise sur le réel. On dira que je me mets à parler le langage de l'ennemi ou de tous les gens qui nous accusent de ne pas mordre dans le réel...

P.-P. J. Mais dans ce cas, lorsqu'on reproche au philosophe de ne pas « mordre dans le réel », quel est le statut de ce « réel » ?

J.-L. N. Oui, bien sûr. Mordre dans quoi, et qu'est-ce que c'est que mordre, et avec quelles dents on mord... mais quand même. Plus le temps passe, et plus j'envie l'écrivain, le peintre, le musicien ou le danseur, parce que j'ai le sentiment que ces gens-là arrivent à faire des choses qui en effet, ne mordent pas dans le réel, mais qui sont du réel ! Et moi, j'ai le sentiment que mes textes philosophiques ne le sont pas assez, il faudrait qu'ils le soient plus, mais pour l'être plus, il faudrait qu'ils ne soient plus philosophiques, qu'ils soient autre chose.

P.-P. J. Quand on lit certains auteurs de cette mouvance qui est la vôtre (Derrida, Blanchot, Bataille, Levinas entre autres), on a parfois l'impression que l'on a affaire à un langage qui concentre lui-même tout l'intérêt du texte, précisément parce qu'on ne peut le comprendre dans la transparence. Il y a une sorte de position centrale de l'obscur ou du résistant. Est-ce là ce qui est en question dans ce que vous appelez l'« excrption », ce désir de l'écriture de toucher ce qui se dérobe à toute inscription ?

J.-L.N. C'est dans cette mesure en effet que je parle de mes propres textes avec le sentiment que «ce n'est pas assez». J'aimerais mieux pouvoir lancer un récit, un poème. Je ne suis jamais aussi content que lorsque me revient de lecteurs un témoignage de sensibilité à l'écriture du texte plutôt que de compréhension analytique, argumentative, démonstrative, intellectuelle de ce que j'ai écrit – bien que cet aspect-là soit appréciable. Je suis beaucoup plus touché si des gens me disent: «Je n'ai pas tout bien compris, mais ça m'a fait quelque chose.»

P.-P.J. C'est ce que je serais tenté d'appeler une pensée sensible. Bien sûr, ce mot est très chargé; je veux dire une pensée qui touche, et non pas une pensée qui montre.

J.-L.N. Si vous voulez, oui. Au fond la pensée a sa plus grande force là-dedans. Toujours. Même chez les rationalistes, que ce soit Descartes ou Leibniz, il y a une sensibilité qui s'exprime, par exemple dans le rôle de la «passivité».

P.-P.J. Il est vrai que, en français, les mots «passif», «passivité», qu'on le veuille ou non, dans une première écoute, sont précisément trop «passifs». Alors que nous sommes sans doute plus proches de la notion de réceptivité. Mais avec la «réceptivité», on retombe peut-être dans la «monstruosité» à laquelle s'est confronté Kant, c'est-à-dire l'entendement comme une réceptivité spontanée (à la fois la spontanéité comme acte et la réceptivité comme «passivité»).

J.-L.N. Bien sûr. D'une certaine façon, réceptivité spontanée ou spontanéité réceptive, on ne peut pas dire mieux. Après, certes, on est obligé de développer, mais ce n'est quand même pas mal de penser que de soi-même, *sua sponte*, quelque chose ou un être – je ne sais comment il faudrait le dire – reçoit. Le vivant, n'est-ce pas d'abord cela? Le vivant, de lui-même, est capable de recevoir. Pas seulement au sens où la pierre reçoit la

goutte d'eau, mais au sens où les brins d'herbe sont capables de recevoir la lumière du soleil et d'une opération de photosynthèse, etc. Recevoir, n'est pas subir ; pour le dire dans le lexique d'Aristote la « passivité » aussi est une « puissance » (*dynamis*).

P.-P. J. Cette façon d'articuler l'activité et la passivité n'est pas sans conséquences sur la conception de penser le rapport entre le sujet et l'objet. Dans *L'Adoration*¹, vous prenez vos distances par rapport à la phénoménologie, c'est-à-dire une distinction entre le sujet et le phénomène avec toute l'attitude du « vis-à-vis ». Donc le monde n'est plus un « vis-à-vis » mais ce à quoi on s'adresse, l'adoration comme adresse étant l'adoration de rien et non pas la visée d'un objet. C'est un des passages les plus importants de l'ouvrage. Comment peut-on aujourd'hui se rapporter au monde, si le monde n'est plus un objet descriptible, calculable, prévisible ? Comment nous vient-il ?

J.-L. N. On pourrait dire que le monde n'est plus un objet du tout. Et est-ce que cette sensibilisation croissante de la philosophie – qui n'est peut-être qu'une resensibilisation après que tout un rationalisme nous a fait croire qu'on pouvait planer au-dessus du sensible en le méprisant ou en se contentant d'y retremper les pieds de temps en temps – ne consiste pas à retrouver le monde ? Retrouver le monde, cela veut dire aussi être dans le monde. Le monde comme objet, c'est Descartes qui en donne l'exemple le plus frappant lorsqu'il écrit son *Traité du monde et de la lumière*². Or ce monde, devenu objet de connaissance et aussi d'exploration et de maîtrise, est en même temps un monde d'où la présence des hommes – et peut-être aussi tendanciellement celle des vivants en général – a été écartée. En fait l'homme n'habite plus le monde, au sens où Hölderlin, repris par Heidegger écrivait : « L'homme habite en poète »³.

1 Jean-Luc Nancy, *L'Adoration, Déconstruction du christianisme II*, Galilée, 2010.

2 Descartes, *Traité du monde et de la lumière*, 1632-1633. Publication posthume en 1664.

3 Hölderlin, « En bleu adorable », in *Œuvres*, Gallimard, La Pléiade, 1967, p. 939.

«Habiter», cela veut dire être dans l'*habitus*, non pas dans l'habitude mais dans la «disposition», une disposition active. Au fond l'*habitus* n'est pas loin de l'*ethos*; ce dont nous avons besoin, c'est d'une éthique du monde. C'est peut-être là la grande affaire de la civilisation occidentale devenue maintenant mondiale, ou globale, que d'avoir eu cette volonté de transformer le monde pour en faire un monde humain alors qu'il se pourrait que nous ayons fini par en sortir. Ou que, à terme, nous nous trouvions dans un ensemble d'éléments, de données, de matières, de dispositifs, de réseaux à l'intérieur desquels nous nous sentons pris et auxquels nous sommes devenus étrangers, parce que ce monde, que nous avons maîtrisé, nous échappe. Il nous échappe justement comme monde. Aux images du monde, il est nécessaire de substituer une habitation, une vie du monde, dans le monde. C'est ce que Heidegger voulait dire quand il a introduit ce que l'on traduit par «être-au-monde» (*in-der-Welt-sein*); dire que l'existant, le *Dasein* est essentiellement dans le monde, cela veut dire simplement qu'il est nécessairement engagé dans la circulation de sens qui est ce qui fait un monde. Heidegger lui-même définit le monde comme totalité de significabilité. Le monde est une possibilité de circulation du sens et nous avons à faire un monde, à refaire un monde.

P.-P. J. C'est en fait ce que dit ce texte que j'apprécie beaucoup, à la fin de la préface à l'édition italienne de *L'Impératif catégorique*⁴: l'impératif, c'est qu'il est remis à l'homme de faire un monde.

4 Jean-Luc Nancy, *L'Impératif catégorique*, Flammarion, 1983. On lit dans la préface à l'édition italienne (Besa, 2011): «Le sujet assujéti à cette réceptivité de l'ordre (...) reçoit l'ordre – il se reçoit en tant que l'ordre – de faire un monde. Mais il ne s'agit pas (et c'est ce que doit comprendre le sujet) de venir occuper la place de l'étant démiurgique, puisque c'est précisément cette place qui vient d'être vidée. Il s'agit de se tenir en ce vide et à lui – c'est-à-dire de rejouer à nouveaux frais ce que *ex nihilo* veut dire.» Cette préface a été reproduite seule avant la publication italienne dans *Le Portique*, n°18, Université de Metz, 2006.

J.-L. N. Oui, je crois que c'est vraiment un des sens que l'on peut donner à l'impératif kantien. «Que la maxime de ton action puisse devenir loi universelle de la Nature»¹, cela veut dire finalement qu'il s'agit de faire ou de refaire un monde.

1 Kant, *Critique de la raison pratique*, 1788.

P.-P.J. Il semble donc tout naturel que nous en venions à nous interroger sur la « possibilité d'un monde », en commençant par prendre acte de ce que vous dites dans *Corpus*; notre monde n'est plus simplement *cosmos*, *mundus*, *partes extra partes* (étendue de places distinctes), mais le monde de la presse des hommes, le non-lieu d'un peuplement proliférant, «... un incessant *départ* généralisé»². Je vous demanderai dès lors quelle place vous accordez à l'idée de nombre, de pluralité, dans l'ensemble de votre démarche, qu'il s'agisse du politique, de la pensée de la communauté ou, dans un autre registre, de la pluralité des arts.

J.-L.N. Je suis tout à fait d'accord avec le point de départ que vous proposez : le monde comme lieu du grand nombre, du multiple. Nous n'habitons plus un *cosmos* au sens que les Grecs donnaient à ce terme, c'est-à-dire que nous ne percevons plus la totalité d'un monde ordonné et donc beau, double signification dont témoignent encore pour nous les mots « cosmonaute » ou « cosmétique ». Aujourd'hui, il n'est plus possible de parler de bel ordre cosmique parce que l'ensemble des galaxies ne présente pas vraiment d'ordre, et que les physiciens décrivent un monde fini en expansion infinie. Personne ne peut plus indiquer ce que serait un ordre comparable à celui que les Anciens se représentaient comme un emboîtement de sphères. Quant au monde qui nous entoure, même si nous parlons encore d'une distinction des règnes, minéral, végétal, animal et trouvons encore une hiérarchie dans cette classification, nous ne pouvons plus dire que celle-ci est

2 Jean-Luc Nancy, *Corpus*, A.M. Métailié, 1992.

orientée vers une certaine fin, ni si cette fin est l'homme, ainsi que le pensait Kant. Ce dernier considérait en effet l'homme comme la fin de la nature, parce qu'il est lui-même l'être des fins. Or nous sommes plutôt des êtres qui n'ont de cesse de s'assigner de nouvelles fins, non pas – ou pas seulement – à l'infini mais de manière indéfinie, de telle sorte que nous ne savons plus lesquelles nous voulons vraiment viser.

P.-P.J. Afin de déployer cette question de la fin, nous pourrions revenir sur la série que forment vos travaux, depuis *Le Sens du monde* et *La Création du monde ou la mondialisation*, jusqu'au chapitre «Struction» de l'un de vos derniers ouvrages, *Dans quels mondes vivons-nous?*¹ Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si vous l'avez écrit avec un jeune astrophysicien, Aurélien Barrau...

J.-L.N. Tout à fait... Il faut préciser que cet astrophysicien est également philosophe. Il tient d'ailleurs beaucoup, à juste titre, à cette double appellation. J'ai beaucoup appris de lui quant au fait que l'astrophysique se trouve aujourd'hui comme obligée de penser une pluralité de mondes, ce qui produit un double effet. D'une part, pour des raisons scientifiques que seuls des physiciens peuvent exposer avec précision, on doit penser une pluralité de mondes, ce qu'ils appellent un «plurivers» ou un «multivers». On ne peut plus retenir le modèle d'un seul univers. À la limite, si l'on admet que l'expression «un seul univers» est un pléonasme parce qu'un uni-vers est tourné vers une unité, nous devrions même renoncer à penser que nous sommes dans un univers conçu comme version de l'Un.

Deuxième effet tout aussi important : toute la théorie physique est désormais obligée de se penser comme construction

1 Jean-Luc Nancy, *Le Sens du monde*, Galilée, 1993 ; Aurélien Barrau, Jean-Luc Nancy, *La Création du monde ou la mondialisation*, Galilée, 2002 ; *Dans quels mondes vivons-nous?*, Galilée, 2011.

de fictions, sans lesquelles on ne peut pas penser ce dans quoi on est, mais à l'aide desquelles on ne peut pas dire non plus qu'on pense un objet, un réel dont on s'approcherait de plus en plus. Actuellement, mais de manière encore peu apparente, nous nous éloignons en effet du modèle de la science usant des mathématiques comme instrument pour saisir le réel, de ce modèle que nous avons depuis Descartes, le premier à l'avoir réellement conceptualisé comme tel, mais qui était déjà présent chez Galilée et Kepler. Au fond, jusqu'à l'époque d'Einstein à peu près, on a tenu les mathématiques pour un instrument privilégié dans l'approche de la réalité et l'idée que la formule d'Einstein, $E = mc^2$, serait la formule de l'univers est encore répandue. En fait, on sait aujourd'hui que plusieurs théories semblent incompatibles entre elles, comme la relativité einsteinienne et la théorie des quanta, et l'émergence de théories de plus en plus nombreuses et diverses nous montre que les objets d'observation, de mesure de la science contemporaine sont entièrement fabriqués par l'opération scientifique elle-même – d'une certaine façon, nous autres, philosophes nourris d'épistémologie depuis Bachelard, nous le savions déjà depuis longtemps...

Dans *Le nouvel esprit scientifique*, Bachelard écrivait en effet que « les instruments ne sont que des théories matérialisées et [que] les phénomènes qui en sortent portent de toutes parts la marque théorique »². Ainsi, aujourd'hui nous disposons d'un nouveau collisionneur de particules très puissant³... mais même avec ces moyens ou justement avec eux, on ne peut absolument pas dire que l'on est en train d'observer une réalité qui serait là, quelque part, à la fin des fins. Au contraire, nous produisons, nous multiplions de nouveaux objets selon plusieurs approches, et nous arrivons ainsi à produire plusieurs mondes. Mieux vaut dire, peut-être, afin de ne pas heurter le

2 Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Éditions Alcan, 1934, p. 12.

3 La plus puissante installation du CERN est le Large Hadron Collider (LHC), mis en service le 10 septembre 2008.

sentiment réaliste spontané, que nous produisons plusieurs possibilités de mondes ou même plusieurs fictions de mondes. Toutefois, même ce mot de fiction est dangereux car il pourrait donner à penser que, derrière ce monde fictif, reste le vrai, alors qu'on est peut-être en train d'en finir avec une représentation de la science comme savoir objectif qui s'approche d'un réel existant en soi. Un tel déplacement peut aller jusqu'à ressembler – mais il ne peut s'agir que d'une ressemblance – à ce qu'on peut imaginer comme le monde de ceux qui vivent dans les mythes. Ces êtres ne se représentent pas un réel en soi dont le mythe dirait la vérité, ils sont dans un monde où il y a diverses présences, diverses forces qui s'exercent.

P.-P.J. Aurélien Barrau écrit dans un numéro récent de *La Recherche*¹ : « Parce qu'aucun modèle n'est éternel, n'est-il pas ontologiquement sensé de les considérer comme simultanément justes ? » Il s'agirait alors de revenir sur l'un des actes fondateurs du discours philosophique, et donc ontologique, dans la mesure où la philosophie s'est définie initialement comme quête du vrai par opposition au mythique, c'est-à-dire au fictif et au faux.

J.-L.N. Vous faites référence à quelque chose qui m'importe beaucoup et me dépasse tout autant. Comme vous le disiez, on touche là à la limite de la philosophie. Se pose alors la question de savoir dans quoi l'on passe si l'on dépasse la philosophie. C'est dans ce sens qu'on a pu parler de « fin de la philosophie » : quand Heidegger avançait cette formule, il évoquait en réalité la « fin de l'idée de constructions théoriques qui se veulent des représentations du monde ou des images du monde ». Le texte qu'il consacre à cette question s'intitule *L'époque des conceptions du monde*². Si l'on comprend

1 *La Recherche*, n° 446, juillet-août 2012, p. 80.

2 On a traduit ainsi en français *Weltbilder* qui signifie « images du monde ». Cf. Heidegger, « L'époque des conceptions du monde » in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brockmeier, Gallimard, 1962.

philosophie dans ce sens-là, je crois en effet que Heidegger a raison de dire qu'on en est à la fin.

En ce qui me concerne, je n'emploie plus cette expression de « fin de la philosophie » parce que personne ne veut l'entendre. Il s'exprime une résistance générale, d'une part contre Heidegger, d'autre part, contre une certaine manière de penser la « fin ».

P.-P. J. Sur ce point, on peut rappeler ce que disait Jacques Derrida, à savoir que la fin de la philosophie ou de la métaphysique est présente dès le début. Elle ne représenterait pas une coupure diachronique et n'arriverait pas à un moment particulier, elle aurait toujours été là, précisément comme explication avec la limite.

J.-L. N. Je crois d'ailleurs qu'il a dû parler d'une coupure longitudinale et non transversale de l'histoire de la philosophie, ce qui veut dire que l'explication avec le mythe ou le rejet du mythe par la philosophie a un effet fondateur. Il s'agit de déclarer que le *mythos*, l'histoire racontée sur le monde, les dieux, les hommes, est un mensonge, ce qui suppose dans le même temps qu'il est possible de produire la vérité au nom de laquelle est prononcée cette exclusion et, ce faisant, de tracer une limite. Or la philosophie justement n'a jamais pu produire « la » vérité qui aurait été opposée au mensonge. C'est la science qui finalement est apparue comme ce qui devait présenter cette vérité que la philosophie avait promise. L'évolution contemporaine semble encore faire reculer cette attente qui, au fond, n'a jamais été que l'opinion très peu informée de ce bon peuple dont Flaubert se moque dans le personnage de Monsieur Homais, qui a pu croire qu'elle serait un jour comblée. Je me souviens que mon père, qui était chimiste, ne comprenait pas que le philosophe ne puisse pas, comme le physicien ou le chimiste dans leurs domaines, démontrer quelque chose de vrai au sujet de la totalité du monde et de Dieu. C'était un scientifique ramené dans le giron de l'Église

par des jésuites lorsqu'il était étudiant, donc il croyait en Dieu. Un jour, alors que j'étais déjà agrégé de philosophie, il m'a demandé : « Mais enfin, vous ne pouvez pas prouver l'existence de Dieu, vous les philosophes ? » Je lui répondis : « Mais non, pas du tout, au contraire ! On a montré qu'on ne pouvait pas en avoir de preuves. » Et lui de rétorquer : « Mais alors, c'est catastrophique, ça ne sert à rien du tout ! »

P.-P. J. Je prends au bond cette anecdote familiale qui dépasse largement une expérience singulière, en revenant sur le mot « mythe ». On peut le traduire par « histoire » mais précisément au sens où l'on dit de quelqu'un qu'il « raconte des histoires », c'est-à-dire des fictions, des choses qui ne sont pas vraies, qui ne sont pas réelles. Or, sans vouloir relancer d'après débats qui ont eu leur temps à la fin du XIX^e siècle et même plus tard au sujet de la critique historique des textes bibliques, parmi ces « histoires », il y en a une qui est considérée comme « sainte ». C'est donc une histoire qui a un statut particulier, lié à l'événement de la Révélation. Le dernier livre publié par Chestov en 1938, *Athènes et Jérusalem*¹ me pose question sur ce point. Certes, ce n'est pas le premier auteur à s'interroger sur ce double héritage – le titre de son ouvrage est lui-même emprunté à Tertullien. Mais ce qui retient mon attention, c'est son approche très polémique des philosophes médiévaux, dans un chapitre qui repose sur le livre de 1932 d'Étienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*². Au fond, selon lui, tous les philosophes médiévaux ont reculé devant la parole de l'Ancien Testament et ont tous essayé, de manière plus ou moins nuancée, de rabattre la vérité révélée sur la vérité démontrée. Et, de même qu'Aristote jugeait que les poètes mentent énormément, *polla pseudontai*, de même les philosophes médiévaux ne sont pas loin de dire que les Écritures racontent beaucoup d'histoires. Spinoza disait lui-même que la philosophie a pour

1 Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem*, rééd. Le Bruit du temps, 2011.

2 Étienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, 1932.

objet la vérité alors que la religion a pour objet le salut et la soumission...

J.-L. N. Il y a là un ensemble de questions complexes, car il pourrait bien y avoir un régime qui ne soit ni celui de la vérité démontrable ni celui de l'autorité qui s'impose. Ce qui est troublant, ce sont en effet les propos de Chestov sur les philosophes médiévaux ; cela montre bien que la philosophie s'était d'elle-même engagée dans cette voie de la démonstration, qui était au fond la seule qu'on pût se proposer si l'on tient d'emblée les histoires pour fausses. Il faut alors démontrer, c'est-à-dire supprimer la question de la validité première de l'énoncé, voire de l'énonciation : qu'est-ce qui garantit que celui qui raconte une histoire dit la vérité ? Dès qu'on pose cette question, on soupçonne n'importe qui.

P.-P. J. Oui, ou alors on rabat la question de la vérité sur celle du véridique.

J.-L. N. ... et du vérifiable. La démonstration suppose en effet la vérification de la vérifiabilité. Il faut que cela soit vérifiable ou alors, comme dit Popper, que ce soit falsifiable. Si l'on peut montrer que quelque chose n'est pas nécessairement vrai, on ne tient pas encore la vérité. Par rapport à cela, je crois que depuis le Moyen Âge, deux évolutions se sont produites en des sens complètement contraires. D'une part, l'autonomisation de la science moderne a en effet complètement pris en charge la démonstration et la vérification, moyennant cependant la réduction aux mathématiques. C'est toute la démarche de rupture de Galilée avec Aristote sur la question exemplaire de la chute des corps³. Corrélativement, la philosophie elle-même s'est sentie

3 Pour Aristote, les corps tombent par désir de rejoindre le centre de la terre. Galilée délaisse toute explication de ce genre et décide de mesurer l'espace et le temps de la chute. L'enjeu est la pensée de l'espace et du mouvement, de la « nature » et de sa connaissance, la « physique » (le latin *natura* traduit le grec *physis*). D'Aristote à Galilée, on passe d'une physique qualitative à une physique quantitative mathématisée.

obligée de se retourner sur l'ensemble de la démonstration, de la vérification, etc. Puis elle a dû y renoncer puisque les mathématiques sont à la fois devenues le modèle, l'idéal, et ce dont il fallait rendre compte. Telle est au fond l'opération de Kant.

Entre Newton et Kant a été mise en place une science qui fonctionne, une sorte de grande architecture du monde physique qui semble acquise, mais dont le statut n'est pas clairement pensé, parce qu'il n'est ni philosophique ni théologique. Kant le présente comme une connaissance qu'il appelle d'entendement mais du coup – et ce fut très important en philosophie – tous les autres savoirs rencontrent justement la question de la foi et de la révélation. Or, ce qui est fascinant, c'est que l'idée de révélation se donne à travers quelque chose qui participe aussi du mythe : il y a toute l'histoire biblique, puis le renouvellement par la nouvelle histoire, celle du Christ, etc. Notons pourtant que le contenu de cette révélation n'est pas du tout le même que celui des mythes. Pour la première fois, l'histoire ne se laisse pas entièrement réduire à celle de tel ou tel personnage bien caractérisé, Zeus ou Osiris, à qui on peut attribuer des qualités et un nom. Sans entrer immédiatement dans la question du nom – ou de l'absence de nom – de Dieu et/ou de Jésus (Christ), retenons cette division qui se produit pour la philosophie entre poser un savoir d'objet et reconnaître que l'enjeu du désir est différent ; on peut désirer ou aimer ce qu'on ne peut connaître. Kant parle bien en effet de « désir », qu'il nomme en allemand *Trieb* ; c'est ce même mot qui plus tard sera utilisé par Freud pour parler de « pulsion ».

Apparaît donc cette idée essentielle selon laquelle il y a une poussée, un désir qui est aussi bien celui de la vie que celui de la pensée, aussi bien celui de savoir que celui de jouir. Il y a une sorte de – je ne sais comment dire – dynamique fondamentale qui est sans doute ce avec quoi nous avons le plus à faire, alors même que toutes nos habitudes de pensée nous l'ont peut-être fait perdre de vue.

P.-P. J. On pourrait pour ce désir emprunter plusieurs noms à la tradition, *ormè*, *impetus*, *conatus*, élan, par exemple. Ce désir se tourne vers une vérité qui n'est pas vérifiable mais qui se présente, qui se dévoile.

J.-L. N. Oui, qui se révèle même, car ce mot n'est pas forcément religieux mais peut servir à désigner un dévoilement qui en même temps tient voilé son propre fond. Ainsi, la beauté d'une œuvre, ou l'élan de l'amour, ou la touche de l'amitié restent « sans raison », pour reprendre les termes d'Angelus Silesius et Heidegger, mais sans effusion mystique.

P.-P. J. Il faut ajouter que cette tension nous porte au-delà de toute unité limitée. La pluralité des mondes dont parlait Fontenelle¹ peut être encore pensée comme une multiplication du nôtre. Quand vous reprenez cette expression comme sous-titre d'un chapitre de votre livre *Les Muses*², dans lequel vous montrez, pour faire bref, que la multiplicité des « arts » ne peut être subsumée sous l'unité d'un concept d'« Art », vous insistez sur l'irréductibilité de la pluralité. C'est le monde lui-même qui est pluriel et la pluralité, ou l'espace, sont, pour ainsi dire, ce qui, de l'intérieur, le fait éclater.

J.-L. N. Oui, mais alors il s'agit plutôt de l'espace de l'espace-ment. Encore que l'hypothèse de l'éclatement au sens d'une catastrophe nucléaire, pour fantastique qu'elle puisse paraître, ne soit pas simplement irrecevable. En tout cas, elle inspire depuis au moins une trentaine d'années, nombre de textes ou de scénarios ; ainsi, par exemple le dernier roman, porté à l'écran, *La Route*³, de Cormac McCarthy. Qu'on ne puisse éviter ce genre de projection témoigne que nous ne nous sentons plus dans un monde. L'infiniment grand des sondes spatiales et

1 Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, 1686.

2 Jean-Luc Nancy, *Les Muses*, Galilée, 1994.

3 Cormac McCarthy, *The Road*, Chelsea Housepublisher, 2006 ; roman porté à l'écran, en 2009, dans un film du même nom par John Hillcoat.

l'infiniment petit des nano-technologies ne sont plus – s'ils le furent jamais, même chez Pascal – des variations à l'infini sur une même échelle. Il n'y a plus de *cosmos*, il n'y a plus de *mundus*, ce mot latin qui voulait dire « pur ».

P.-P.J. Nous avons déjà évoqué le sens de « beauté » attaché au grec *cosmos*. Le français « monde » conserve pourtant cette double acception d'ordre et de « propreté », voire d'élégance. On émonde les arbres pour leur donner une forme et une beauté. Et l'on se garde de « l'im-monde ».

J.-L.N. Ainsi nous ne sommes plus dans l'unité, dans la pureté, dans la beauté : tout a pris une allure aventureuse, complexe, dispersée.

P.-P.J. Revenons alors à votre ouvrage *Corpus* dans lequel vous distinguiez trois étapes : après *cosmos/mundus*, après *partes extra partes* avec ses explorateurs scientifiques et ses conquistadors, nous sommes dans le monde, *mundus corpus*, dans le monde de la presse des corps. Je propose d'entendre « la presse » dans ses deux sens : d'une part comme la hâte, la précipitation, les mouvements en tous genres de foules, de migrations, comme si les hommes étaient tous sans lieu... et sans feu, et d'autre part, comme la pression, le contact, la contagion, toutes les modalités du *cum*. Évidemment, se profile à l'horizon une question sur le pluriel de ce *cum* particulier qui est le *cum* de la com-munauté. Peut-on garder cette expression « le monde pressé », si ce dernier est aussi le monde d'un espacement infini, d'une « spaciosité » sans limite ? Nous rencontrons ici une question de taille, que vous avez déjà esquissée dans le fil de Heidegger : doit-on passer d'une pensée qui privilégie le temps et donc la présence comme présent, à une réflexion qui mettrait l'accent sur l'espace ou l'espacement ?

J.-L.N. Oui, du coup il faudrait entendre la « présence » dans le sens d'« être à côté de ». Il est curieux que ce soit les

grammairiens du latin plutôt que les grammairiens latins qui aient remarqué que le préfixe *prae* n'a pas exactement le même sens dans *praesentia* et dans *praesum*. Dans ce dernier mot, *prae* signifie «au-devant, en avant», d'où le sens de *praesum*, diriger, commander, alors que dans *praesentia*, on comprend «être à côté de», «être près de».

P.-P.J. De plus, on peut certes entendre «être au-devant» au sens de commander, mais on dit également: «je viens au-devant de vous». Il y a aussi cette amphibologie du «devant»: «je me présente à vous», «je suis devant vous», «je m'expose à vous».

J.-L.N. Tout à fait d'accord – même si ce n'est pas le sens ordinaire de *praesum*. C'est en tout cas ce qui avait guidé mon choix du mot «comparution»¹: on comparait devant, comme on comparait devant un juge, et en même temps on comparait avec. Dans notre monde, c'est la multiplicité, la presse qui comparait. C'est un thème sur lequel j'insiste dans mon ouvrage *L'Équivalence des catastrophes*². Ce travail répond à une demande portant sur le sens de ce qui s'est passé à Fukushima. C'est d'abord bien sûr toute la question de l'industrie nucléaire. Mais, d'autre part, ce qui est arrivé à Fukushima montre que l'aspect quantitatif de l'événement se transmet virtuellement à toute la planète. Cela prouve qu'aujourd'hui presque plus rien ne se passe dans le monde, dans notre monde, qui ne porte la marque de la quantité, tendanciellement infinie. On est d'emblée dans le monde des grandes quantités, à commencer par celle de l'humanité (sept milliards d'êtres humains dénombrés au 31 octobre 2011). À chaque fois qu'on parle de choses importantes pour l'humanité, on est obligé de se référer à des

1 Jean-Luc Bailly, Jean-Luc Nancy, *La Comparution*, Christian Bourgois éditeur, 1991.

2 Jean-Luc Nancy, *L'Équivalence des catastrophes*, Galilée, 2012.

quantités énormes qu'on a beaucoup de mal à se représenter. Pour ma part, quand j'entends «sept milliards d'habitants sur la terre», je ne me représente rien. Chaque fois que je suis dans une foule, à Strasbourg, gare du Nord à Paris, à Roissy, par exemple, je me demande : «À ma portée, il y a quoi ? ou combien ? » Et je vis dans un pays de soixante-cinq millions d'habitants... Combien sont les Chinois ? Quand je pense à la Chine, je ne me représente rien, rien du tout. De même si je songe aux populations de l'Inde, de l'Afrique...

P.-P.J. Comme on dit en français ordinaire, «on ne peut pas se représenter», «on n'arrive pas à se faire une idée»; mais on peut, à partir de ce constat de fait, poser une question plus aiguë, accentuant la portée ontologique de ces remarques. Vous voyez bien à quoi je vous renvoie, parce que c'est une question ancienne pour vous. Comme vous le racontez dans *La Communauté affrontée*¹, en 1983 Jean-Christophe Bailly avait proposé, en vue d'un numéro de la revue *Aléa*, un thème de réflexion : «La communauté, le nombre». Dans cette «ellipse parfaite», selon votre expression, avec ses deux foyers, le quantitatif et la communauté, vous percevez le problème qui ne fait que s'imposer avec une urgence croissante : disposons-nous des catégories nécessaires pour penser «cela» ?

J.-L. N. Je ne crois pas, justement.

P.-P.J. Il faudrait mettre cette interrogation en perspective avec votre livre *Être singulier pluriel*, paru en 1996². Vous en appelez à une nouvelle ontologie, tout en précisant qu'il ne s'agit pas d'un traité d'ontologie parce que dans un tel ouvrage, c'est l'Être ou le Sujet qui parle, ce qui implique toujours l'effacement du singulier. Ce que vous mettez en place, c'est ce couple de notions – singulier pluriel – et non plus l'un

1 Jean-Luc Nancy, *La Communauté affrontée*, Galilée, 2001.

2 Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, 1996.

et le multiple ou l'universel et le particulier, qui ne cessent de structurer la pensée occidentale.

J.-L.N. Le statut ontologique de toutes ces remarques sur le nombre, Jean-Christophe Bailly l'avait illustré, pour ainsi dire, en choisissant pour le numéro d'*Aléa*, la photographie d'une foule sur la plage de Coney Island prise par Weegee en 1938... Ce sentiment du grand nombre, c'est Jean-Christophe en fait qui l'a porté à l'attention, en le mettant en contraste avec la communauté. Ce sentiment vient d'abord déranger quelque chose dans notre habitude de penser selon l'unité. En effet, l'idée de communauté comprend toujours une unité intérieure à laquelle tous les membres de la communauté se rapportent, qu'elle soit religieuse, nationale, familiale, locale aussi comme celle d'un village...

P.-P.J. ... la commune...

J.-L.N. Mais la commune est une notion reprise à ce qui avait été d'abord une institution, la commune du Moyen Âge, la commune paroissiale et bourgeoise, la communauté urbaine, civile, se gérant elle-même et se représentant sa propre unité. Le nombre, c'est au contraire ce qui ne peut pas se représenter sa propre unité parce qu'il n'en a pas, en quelque sorte. Au fond, à quoi l'unité fait-elle défaut maintenant ? Au monde, comme on l'a déjà dit, mais également à l'humanité. Quand on parle aujourd'hui d'«humanité», on ne sait plus de quelle unité on parle. Kant soutenait qu'on ne peut répondre à la question «qu'est-ce que l'homme?», la quatrième³ de celles auxquelles nous sommes exposés, parce que justement l'homme est celui qui se fait, qui se transforme, qui se produit lui-même et qui fait donc finalement plus que se reproduire.

3 Les trois premières, formulées par Kant une fois dans la *Critique de la raison pure*, une seconde fois dans sa *Logique*, sont : que puis-je connaître ? que dois-je faire ? que m'est-il permis d'espérer ?

On pourrait alors se demander, dans un premier abord de l'ontologie, si l'homme n'est pas en train de produire un autre être que l'animal humain qu'on a connu jusqu'à maintenant.

P.-P. J. Il vous est arrivé d'écrire, dans une interprétation de l'impératif catégorique kantien, que «l'homme est enjoint à l'homme»¹.

J.-L. N. Cela veut dire à ce moment-là que ce qui est enjoint à l'homme, au moins depuis le début des temps modernes, c'est de créer un monde à partir de rien, *ex nihilo*. Cela implique que l'homme n'est pas en lui-même quelque chose à partir de quoi on puisse faire un monde. Quand on dit «faire un monde humain», on ne sait pas vraiment ce que l'on veut dire.

P.-P. J. Nous avons évoqué le monde dont parlaient les premiers penseurs grecs, les cosmologues; mais on use aussi du mot «monde» quand on dit que les hommes «viennent au monde» ou quand on constate devant un grand rassemblement qu'«il y a du monde». Peut-on conserver alors, pour penser ce qui arrive, l'idée de forme ou de figure, au sens par exemple où l'on dit de quelqu'un qu'«il n'avait plus figure humaine»?

J.-L. N. Aujourd'hui, nous continuons à parler d'une figure «humaine», que ce soit à propos d'un individu ou de l'humanité, alors que nous butons sans cesse, depuis un demi-siècle, sur un démenti de cette affirmation. Interrogeons-nous sur ce que nous appelons les «organisations humanitaires» et sur le sens de cette catégorie d'«humanitaire»: par cette dernière, on entend ce qui doit prendre en charge avec une attention suffisante, bienveillante, secourable, les nécessités, les besoins vitaux des gens, du monde, indépendamment de toutes considérations politiques, esthétiques. D'un point de vue affectif,

1 Jean-Luc Nancy, *L'Impératif catégorique*, préface à l'édition italienne (Besa, 2011).

l'humanitaire pourrait presque se traduire par le compassionnel et du point de vue effectif le plus pragmatique, par le souci des secours élémentaires. Il est question de survie. Or, la survie, ce n'est pas la vie, qui est davantage que la survie, sauf à entendre «survie» au sens que Derrida lui donne, de «plus que la vie». Dans la vie, il y a un certain épanouissement – ne craignons pas le ridicule –, une certaine respiration au-dessus de la nécessité de manger, de ne pas mourir de froid, d'être à l'abri des bombes... On peut donc dire que l'invention de l'«humanitaire» est un des signes majeurs du fait que l'humanité ne se reconnaît plus comme une essence, comme définie par une qualité d'être particulière, qu'elle ne s'envisage plus que comme survie à protéger. Dès lors, elle ne sait même plus en quoi elle serait la fin de la nature, pas plus d'ailleurs qu'elle n'arrive vraiment à se penser elle-même comme l'image de Dieu.

P.-P. J. Il est alors difficile de ne pas évoquer le fameux texte de la Genèse dans lequel il est écrit que l'homme a été créé «à l'image comme (*ki*) à la ressemblance» de Dieu, ce dernier n'étant pas figurable.

J.-L. N. Mais cela ne veut-il pas dire que notre condition actuelle est marquée par la perte de ce que nous avons cru conquérir comme une figure humaine, et que manifestait ce que l'on avait baptisé «humanisme»? Cette pensée considérerait que l'homme était en fait sa propre essence, sa propre «Idée», sa forme (c'est le sens de *idea*) ou figure, cette dernière étant peut-être secrètement dérivée de la figure de Dieu, lorsque l'humanisme se cachait à lui-même sa provenance chrétienne, récupérant ainsi à son propre compte tous les attributs du divin, dans une opération qui ressemble à celle entièrement dépliée par Feuerbach, c'est-à-dire au transport intégral dans l'homme des propriétés divines. Cet auteur a dit très peu : il suffit de restituer à l'homme toutes les qualités attribuées à Dieu. Toutefois, c'est justement là que le bât blesse,

car l'homme aurait la toute bonté et la toute justice, alors qu'il semble s'approcher de la toute-puissance, qui est aussi bien celle de se détruire. Il reste que l'homme de l'humanisme a peut-être cru pouvoir se passer de la figure de Dieu tout-puissant, tout en considérant qu'il aurait quand même la capacité de projeter ce que Kant appelle une humanité « vivant sous des lois morales ». Sans doute, pour le philosophe de Königsberg, l'homme ne peut peut-être pas devenir par lui-même un être ontologiquement moral, ce qui voudrait dire au fond être Dieu, mais on peut se représenter une humanité vivant sous des lois morales. Cela rejoint ce que vous disiez tout à l'heure de l'impératif catégorique, qu'il commande d'agir comme s'il pouvait y avoir véritablement tout un ensemble de lois morales qui fonctionnent comme une nature, ce que Kant appelle la « typique » dans la deuxième *Critique*¹. Or je crois qu'il faut bien dire que l'humanisme a vraiment échoué de ce point de vue-là, c'est-à-dire peut-être de tous les points de vue...

P.-P. J. J'aimerais vous demander, à propos de la figure de l'homme que l'humanisme a tenté de définir et qui ne semble plus tenable comme telle, comment vous vous situez par rapport à deux importantes positions philosophiques ; d'abord, par rapport au célèbre passage de la *Lettre sur l'humanisme*² dans lequel Heidegger pointe que l'*humanitas* de l'homme n'est pas à la hauteur de l'être, puis par rapport à Levinas, jeune étudiant fasciné comme d'autres par les paroles du maître, qui en viendra à parler d'un « humanisme de l'autre homme »³, soulignant quant à lui que la pensée de l'homme n'est pas à la hauteur de l'homme.

J.-L. N. Il faut apporter une précision sur le texte de Heidegger. Il écrit : « L'humanisme ne pense pas assez haut

1 Kant, « De la Typique de la faculté de juger pure pratique », *Critique de la raison pratique*, in *Œuvres philosophiques II*, Gallimard, La Pléiade, p. 690 sq.

2 *Op. cit.*, p. 71.

3 Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1978.

l'*humanitas* de l'homme». Encore que l'auteur n'aime guère les mots latins, il garde *humanitas* parce qu'il parle de l'humanisme et lui reproche de ne pas être fidèle à lui-même dans la mesure où il n'élève pas assez le caractère humain comme tel. Ce n'est pas forcément la même chose de dire que l'*humanitas* n'est pas à la hauteur de l'être. Mais bien sûr, ce que veut dire Heidegger, c'est que pour penser l'*humanitas*, il faut laisser ce qu'il nomme le titre «homme» pour le titre de *Dasein*, qui signifie «mise en jeu de l'être».

Quant à Levinas, il dit autre chose, car l'«humanisme de l'autre homme» définit à la fois un humanisme qui commence par l'autre – c'est le grand schème de Levinas : je suis otage de l'autre, j'en suis responsable, je lui suis soumis et la justice même commence par la soumission à l'autre – et un humanisme de l'homme «autre». Mais alors, jusqu'où cet homme est-il «autre» ?

Pour répondre à votre question sur ma situation par rapport à ces deux propos-là, je dirais globalement : je ne me situe pas, je suis plutôt porté par ces choix.

P.-P. J. Je pourrais préciser ma question en ce qui concerne Levinas. Vous dites que la communauté comme comparution est la parution ou la «parition» de l'«entre». Je songeais que Levinas a écrit un ouvrage intitulé *Entre nous*⁴ ; s'agit-il du même «entre» que celui dont vous parlez ?

J.-L. N. Ce qui est sûr, c'est que l'«entre» est premier, parce que c'est peut-être une manière de creuser ce que «humanisme» peut vouloir ou ne plus vouloir dire. Si le mot «homme» possède une signification, c'est au moins celle du langage. On peut dire beaucoup de choses par rapport à l'animal, on peut même relever la présence d'éléments pré-langagiers chez l'animal, on peut dire tout ce que l'on veut, mais l'homme et le langage, ça fait un ; il n'y a pas d'homme

4 Levinas, *Entre nous*, Grasset, 1991.

sans langage, et il n'y a pas de langage sans homme. À supposer qu'il y ait d'autres êtres ailleurs, si des échanges sont possibles – comme la science-fiction peut s'attacher parfois à le représenter – nous sommes toujours renvoyés à du langage. Je veux bien qu'on ne limite pas le langage à la langue, aux langues, qu'on l'élargisse à un ensemble de signes qui vont jusqu'aux impressions même indéfinissables, aux sentiments qu'on a en présence les uns des autres, l'importance de l'«entre» s'en trouvera encore plus accentuée et cette fois, presque comme un effet de retour, en-deçà même de l'humain. Qu'est-ce que le monde – ou les mondes – sinon justement la possibilité de l'«entre» ?

Il se passe quelque chose entre les choses, ce qui veut dire tout d'abord, non pas qu'il existe «quelque chose plutôt que rien», mais quelques choses, *des* choses. Une chose ne veut rien dire, au sens où Hegel disait de l'Un qu'il est sa propre négation. Une chose, cela veut dire plus d'une chose, deux choses au moins et du même coup forcément trois : la chose A, la chose B et le rapport des deux, c'est-à-dire l'«entre» les deux qui à la fois les rapporte l'une à l'autre et les écarte l'une de l'autre. C'est sans doute la grande invention de la trinité chrétienne que d'avoir pensé Dieu en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; et ce n'est pas un hasard si la conception de ce rapport des Personnes divines a provoqué le Grand Schisme¹ entre les chrétiens orthodoxes et les chrétiens romains, les premiers considérant que l'Esprit procède du Père, les seconds qu'il procède du Père et du Fils. Il reste que pour moi, l'«entre» est premier et surtout que toute cette problématique de l'un, du plus d'un, de l'«avec» renvoie peut-être à toute l'histoire d'Adam et Ève, ainsi qu'à celle d'Abel et Caïn. On se rappelle que ce dernier est condamné par Dieu quand il prétend ne pas être «le gardien de son frère»². Il n'est pas

1 On présente généralement le Grand Schisme de 1054 comme un affrontement autour de l'acceptation ou du refus de l'expression latine *filioque* («et du fils»).

2 Gen. IV, 9-10.

permis à Caïn de se dire indifférent et de se prétendre seul. Or, cette question du lien, du rapport, est comme évitée d'entrée de jeu par la philosophie. Bien qu'il n'y ait pas de « sujet » dans toute la pensée ancienne, il n'empêche qu'il n'y a pas non plus vraiment de « nous », de considération de la co-présence ou de la co-appartenance. Certes, il y a la Cité, plusieurs gens ensemble, et on se demande comment on gouverne, comment on gère une multitude, on a conscience qu'il y a des intérêts qui peuvent être opposés, que les uns exercent le pouvoir sur les autres. Mais la situation n'est-elle pas liée à ce dont on parlait tout à l'heure, à la vérité comme vérification, c'est-à-dire au fait que le langage, étant d'emblée saisi comme *logos*, est tenu pour ce qui doit pouvoir rendre compte de lui-même ? Du coup n'y a-t-il pas quelque chose qui a été d'emblée écarté, c'est-à-dire justement que le langage n'a pas à rendre compte de lui-même ou que, rendre compte de lui-même pour le langage, ce n'est pas se vérifier en apportant ses propres raisons, c'est plutôt, si l'on peut dire, se justifier par le fait que l'on parle, que l'on s'adresse.

P.-P.J. Le langage ne peut se justifier qu'en racontant l'histoire de l'origine du langage dans le langage...

J.-L.N. Et, dans le langage, arrivera toujours à un moment quelque chose que seul le langage désigne et qui en même temps dépasse le langage, et qui par conséquent ne pourra jamais se soumettre à l'auto-vérification logique.

P.-P.J. À partir de ce que vous dites sur le langage, on peut élargir la réflexion jusqu'à un ébranlement de la pensée même de l'« auto », comme vous l'indiquiez exactement dans l'une de vos chroniques de 2002³ : « La forme de vie qui a vieilli est celle de l'autonomie. Autonomie du principe, autocratie du choix et de la décision, autogestion de l'identique,

3 Jean-Luc Nancy, *Chroniques philosophiques*, Galilée, 2004, pp. 16-17.

autoproduction de la valeur, du signe et de l'image, autoréférence du discours, tout cela est usé, épuisé... »

J.-L.N. Oui, il n'est pas excessif de dire qu'une part importante de notre culture s'est faite sous le signe de l'« auto ». Être, faire, penser par soi-même... Ces impératifs de l'humanisme ont certes joué un rôle émancipateur qu'on ne peut oublier. Mais en fin de compte – et les plus exigeants l'ont toujours su, Montaigne, Pascal, Nietzsche, Hegel lui-même si on le comprend, Marx aussi et bien sûr Kierkegaard – l'« auto » n'est pas... auto-suffisant, si j'ose dire. L'homme ne se fonde pas lui-même, ni ne s'accomplit lui-même. Il « passe infiniment l'homme ». Et cela est vrai tant de la collectivité que de l'individu : l'idée de « communauté » recèle de manière assez évidente (dans les communautarismes) le danger de se fermer sur une auto-suffisance. Et le « nombre » dont nous avons parlé indique bien à la fois le risque de prendre la pure collection du grand nombre comme auto-référence (l'énorme problème des « majorités » ou bien de l'appel aux « masses », ou encore le « décompte » des manifestants...) – et donc la nécessité de penser par-delà la « majorité » et la « communauté ». Obligation pour nous de penser le multiple comme disposition (non dispersion), comme distinction même (n'en déplaise à Bourdieu...) et en même temps comme connexion et communication, ce qui ne fait ni « unité » ni « pure multiplicité », mais « union », « réunion », « assemblément »...

P.-P. J. La question du monde et du nombre a retenu notre attention. Corrélativement nous sommes confrontés à celle de la communauté et du nombre, lourde de la même interrogation insistante : disposons-nous des concepts nécessaires pour penser cette prolifération ou bien faut-il inventer une nouvelle ontologie ? Je voudrais vous proposer tout d'abord de préciser cette notion de communauté en la démarquant d'autres notions voisines comme les foules par exemple, qui inspirèrent Baudelaire et suscitèrent la réflexion de Benjamin, ou encore les masses, les classes et la multitude.

J.-L. N. Il est intéressant de prendre, comme vous le faites, une série de termes parce que celle-ci décrit presque une histoire. Je m'en rends compte quand vous dites « foule », « masses », « classes », « multitude » ; on peut ajouter « peuple » qui circule également de tous temps à travers ces notions, et « communauté », comme renvoyant à un amour perdu, retrouvé, puis de nouveau perdu, peut-être... Cette histoire est importante parce qu'elle prend en compte à la fois un accroissement en nombre, qui fut effectivement celui des pays de la civilisation moderne puis de la révolution industrielle, et un changement dans la perception qu'une société a eue d'elle-même. Vous évoquez Baudelaire et Benjamin. Il y a un moment où la société moderne se perçoit comme une société de foule, ce qui peut-être à certains égards n'était pas absolument nouveau. Par exemple Boileau, au XVII^e siècle, l'évoquait dans une de ses satires, « Les embarras de Paris »¹, bien que la société de cette époque ne se perçût point véritablement comme

1 Boileau, « Les embarras de Paris », in *Satires*, 1660-1668.

foule. On se rappelle aussi la formule d'Horace : *Odi profanum vulgus et arceo*¹, entendue comme une condamnation des goûts et des opinions du vulgaire. Un Romain de cette époque pouvait percevoir quelque chose de la foule dans Rome et la confondre avec la plèbe, et c'est encore le cas lorsqu'on parle de la foule moderne. Ce qui veut dire qu'il s'agit d'un phénomène purement urbain, c'est toujours en ville que la foule apparaît comme foule. À la campagne, quand des paysans se rassemblaient lors d'une guerre ou d'une révolte, on parlait plutôt de troupes ou de bandes, désignant ainsi une sorte de pullulement ou de prolifération qui ne correspondaient pas seulement à un accroissement du nombre, mais aussi à un éclatement de ce qui donnait des cadres ou des lieux relativement naturels de coexistence, donc de ce qui était en réalité des communautés.

P.-P.J. On ne saurait oublier une foule très célèbre, peut-on dire, celle que chantait l'une des plus grandes artistes populaires du siècle dernier, celle d'Édith Piaf².

J.-L.N. Tout à fait : « Emportés par la foule qui nous traîne, nous entraîne... » Cette chanson m'évoque un livre américain très remarqué dans les années 50, *La Foule solitaire*³, de David Riesman. C'est une expression très bien trouvée, car ce qui est perçu comme caractéristique de la foule, dès le XIX^e siècle, c'est qu'on y est seul : la foule est un ensemble nombreux, un bouillonnement de mouvements qui vont en tous sens et nulle part. Mais c'est aussi un rassemblement qui peut être traversé d'entraînements passionnels, de paniques, d'emballements collectifs, de furies, d'enthousiasmes... D'où l'attention portée dès le début du XX^e siècle aux phénomènes de foule.

1 Horace, *Odes*, III, 1, 1, 22-23 av. J.-C.

2 Chanson *La Foule* interprétée par Édith Piaf en 1957, sur des paroles et une mélodie de Michel Rivgauche.

3 David Riesman, *The lonely Crowd*, Yale University Press, 1950, trad. Arthaud, 1964.

P.-P.J. À ce propos, vous avez écrit, il y a longtemps déjà, un article avec Philippe Lacoue-Labarthe : « La panique politique »⁴, qui m'amène à formuler au moins deux questions : y a-t-il des affects politiques, et que penser de la notion d'« identification » élaborée par Freud (dont il ne fut jamais vraiment satisfait) pour concevoir le lien social ? Et y a-t-il finalement une possibilité de caractériser ce qui serait de l'ordre de l'affectif si, d'une certaine façon, la communauté est aussi un affect partagé ?

J.-L.N. Chacun des mots que vous avez employés (foule, masse, etc.) peut se caractériser du point de vue de l'affect, car en toile de fond de tous se tient l'idée de communauté. Or, celle-ci a presque été définie par l'affect à partir du moment où Ferdinand Tönnies a introduit la distinction entre « communauté » (*Gemeinschaft*) et « société » (*Gesellschaft*)⁵. L'une est un rassemblement centré sur l'intériorité, sur l'intimité partagée d'un affect, l'autre est l'organisation de rapports d'intérêt ou de forces, de contrats mettant en jeu un affect froid. Il est difficile ici de ne pas penser au jugement de Zarathoustra : « L'État est le plus froid de tous les monstres froids »⁶, même si bien sûr, il n'est pas question de confondre la société et l'État. Toutefois – et sous réserve de revenir sur cette problématique – ce qui retient notre attention, pour l'heure, c'est la foule comme modalité du rassemblement, comme véritable témoin, du point de vue de l'être-ensemble, de l'âge moderne et contemporain. Nous sommes toujours dans l'âge des foules, même si elles ont pris certains aspects qui les transforment peut-être en autre chose. Par exemple, l'ensemble des spectateurs d'un grand match sont unis par un intérêt commun mais restent exposés à des comportements

4 Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, « La panique politique », dans la revue *Confrontations*, n° 2, 1979.

5 Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abandlung des Communismus und des Socialismus als empirischen Culturformon*, 1887.

6 Nietzsche, « De la nouvelle idole », *Ainsi parlait Zarathoustra I*, 1883.

d'enthousiasme ou de panique. Songeons aussi aux concerts de rock, devenus ensuite « raves » ou concerts « techno » : il s'agit de rassemblements qui ont certains aspects de foule tout en tendant à vouloir être autre chose, comme une communauté, une communion.

P.-P.J. Cela me fait penser à cette conférence intitulée « La scène mondiale du rock »¹ que vous avez donnée à La Villette, dans laquelle vous faisiez remarquer tout simplement que le rock apparaît dans l'après-guerre, c'est-à-dire après la faillite d'un certain nombre de tentatives d'élaboration de communautés qui ont mal tourné et en même temps, à la fin de l'époque de la métaphysique...

J.-L.N. Après la notion de « foule », vous avez avancé celle de « masse », un mot dont aujourd'hui on a presque perdu le souvenir alors qu'il a été très présent, peut-être encore jusqu'à l'après-guerre. L'adjectif « laborieux » y était souvent lié : « les masses laborieuses » était une expression surtout utilisée dans un sens positif, par les gens engagés dans le combat social. Mais ces masses laborieuses pouvaient aussi...

P.-P.J. ...être dangereuses. On se rappelle ce livre de Louis Chevalier, dans les années 50, qui parlaient de « classes laborieuses et classes dangereuses »².

J.-L.N. « Masse » est un mot plus récent que la Révolution française. En fait la masse, c'est l'idée de la foule, mais considérée comme véritable ensemble, et, du coup, l'idée, prise positivement, de « masse laborieuse » évoque une force, celle, précisément, de la masse. Dans un sens péjoratif, la notion de « masses dangereuses » renvoie à la puissance de soulèvement

1 Jean-Luc Nancy, « La scène mondiale du rock », dans la revue *Rue Descartes*, n° 60, 2008.

2 Louis Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIX^e siècle*, Plon, 1958.

de ces mêmes masses. Mais je pense que le sens de « masse » s'est beaucoup mêlé à celui de « foule », ainsi qu'à l'un des deux grands sens du mot « peuple », le bas peuple, le petit peuple. « Masse » est donc aujourd'hui un mot oublié, car nous avons abandonné un certain vocabulaire de lutte, au sein duquel « masse », soit confinait dans un sens positif à la « classe », soit référait de manière méprisante, comme répulsif, à la majorité d'une société. Aujourd'hui, il en va de même pour le mot « peuple », dont on ne fait quasiment jamais un usage péjoratif. Quand on dit « peuple », on est censé entendre le peuple souverain, la dignité du peuple, etc. Il n'empêche que notre société, qui ne saurait reconnaître qu'elle marque une différence entre une élite et un peuple, la met d'autant plus en œuvre que cette hiérarchie est de moins en moins marquée symboliquement (Bill Gates et ses semblables sont habillés comme vous et moi).

P.-P.J. Qu'on pense à Georges Sorel³, à Freud⁴ ou à Elias Canetti⁵, par exemple, on doit insister sur ce récent intérêt pour le phénomène de la masse, du collectif en général qui est apparu comme une nouvelle sorte de réalité dont on s'est aperçu qu'on ne savait pas comment la penser.

J.-L.N. Vient alors la « classe », mot beaucoup plus ancien que son usage marxiste, puisqu'en effet il était déjà utilisé à Rome (*classis*). La classe est justement une façon de classer une société, de désigner une couche sociale, un ensemble de citoyens à partir d'un critère officiel administratif ou juridique. Avec la Révolution française – la « classe ouvrière » apparaît en 1797 – advient une classification qui n'est plus ordonnée par l'administration ou le droit de la société mais qui vient d'une perception analytique de la société. La différence

3 Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, 1908.

4 Sigmund Freud, *Psychologie des masses et analyse du Moi*, 1921.

5 Elias Canetti, *Masse et Puissance*, Gallimard, 1960.

entre la classe et la masse, justement, ne vient pas d'une sorte de perception instinctive de la société qui se voit comme foule ou comme masse; cette distinction suppose un instrument d'analyse qui établit comment la société est distribuée, ouvrant la question de la loi de cette distribution.

Nous abordons donc maintenant la notion de «lutte des classes». L'apparition de cette dernière expression eut un fort retentissement, elle est devenue une sorte de référence obligée pendant au moins un siècle, disons de 1880 à 1980. Les adversaires de la lutte des classes ne pouvaient pas se poser comme participant à celle-ci du côté de la classe bourgeoise, mais ils étaient obligés de construire des opérations intellectuellement compliquées pour réfuter son existence. À vrai dire, ils pouvaient nier l'existence de la lutte, mais pas tout à fait celle des classes. Le débat portait alors plus sur la lutte que sur les classes; des gens ont pu parler d'accord entre les classes, d'apaisement de la lutte des classes au profit d'une entente des classes, d'une participation des classes laborieuses, des salariés, aux bénéfices de l'entreprise, etc. Mais pendant très longtemps, l'instrument d'analyse «classe», affecté ou non du signe de lutte, était incontournable; la «classe ouvrière» était la classe par excellence, la classe bourgeoise, plus différenciée, acceptait moins d'être appelée bourgeoise.

Je suis tout de même très frappé par le fait qu'après ce siècle entièrement traversé par l'idée de classe (sauf là où les fascismes ont justement noyé toute opposition de classes dans une «masse» alors transfigurée en peuple, et le peuple lui-même en «communauté du peuple», en *Volksgemeinschaft*, on en ait totalement abandonné le vocabulaire. Il faut prendre en compte les analyses critiques du marxisme venues de l'intérieur du marxisme lui-même, des sphères de la gauche, je pense en particulier aux prises de position de Jacques Rancière. Il est notable que cet auteur a complètement refusé à un certain moment l'analyse en termes de classe pour substituer à cette notion celle des «sans part», de ceux qui n'ont pas part

véritablement à la Cité¹. Il n'y a de politique que lorsque se manifeste un mouvement des « sans part » pour réclamer ou exiger leur droit à avoir une part. Rancière, je crois, a voulu refuser l'idée de l'opposition des classes dans la mesure où celle-ci devait passer par un renversement de la domination, par le passage à la dictature d'une classe, ce dont au contraire Alain Badiou maintient la nécessité. Évidemment, pour ce dernier, il faut quand même à un certain moment qu'une dictature du prolétariat s'instaure. Ce qui est singulier, c'est que la position de Rancière, qui a fait connaître toute cette culture ouvrière qu'il est quasiment le seul à avoir travaillée, revient presque à faire du caractère du combat, non une détermination secondaire, mais un recours qui ne peut plus être l'instrument d'une politique de parti calculée – même s'il n'exclut pas que la revendication puisse prendre la forme d'une révolte ou d'une insurrection. Je crois aussi que la position de ce penseur est liée à la perte d'une confiance dans une histoire qui aurait pour fin la suppression des classes. On sait que dans les trente dernières années, l'écart, à tous points de vue, entre les « riches » et les « pauvres » s'est considérablement creusé et que la situation d'affrontement objectif s'est accrue. Mais l'auto-interprétation de la société ne s'exprime plus en termes de lutte. Au maître mot d'une telle réflexion, l'« exploitation », on a substitué celui de « domination » ; on peut se demander pourquoi...

Quand on parlait d'exploitation, on pensait pouvoir identifier l'exploiteur, le capitaliste sous sa forme individuelle, avec son haut-de-forme et son cigare, qui fait travailler l'ouvrier et lui extorque la plus-value ; c'était rappeler simplement l'analyse de Marx. Encore aujourd'hui, personne ne se risquerait à dire que l'extorsion de la plus-value n'existe pas. Mais la notion d'exploitation et corrélativement celle de lutte des classes étaient liées à l'idée qu'on pouvait calculer la plus-value. Cette dernière est complètement abandonnée maintenant. Or, c'est ce après quoi Marx a couru dans toute son œuvre, et d'autres

1 Jacques Rancière, *La Méésentente : politique et philosophie*, Galilée, 1995.

encore. Mais le caractère non calculable de la plus-value tient au fait que, ce que Marx tenait pour valeur en soi, pour valeur absolue, c'est-à-dire la valeur du travail humain, pas seulement comme force de production mais comme vérité, réalité de l'homme s'exprimant dans le travail, ne peut être ni définie ni donc quantifiée. Alors, il reste vrai que les uns travaillent pour un salaire dont on ne cherche plus à dire s'il paie de manière juste ou non la valeur de leur travail mais qui, en même temps, devient incommensurable avec ce qui, pour les autres, n'est justement pas leur salaire mais le revenu, le profit qu'ils tirent de leurs capitaux.

P.-P.J. On peut déceler une autre ruse dans les rapports d'exploitation. En général, celui qui exploite est soucieux de la survie des travailleurs, mais non de leur qualité de vie. La ruse de l'exploiteur consiste alors à faire produire aux ouvriers eux-mêmes les objets qu'ils doivent acquérir pour correspondre à l'idéal de vie qu'il incarne. Dans la quasi-totalité des économies reposant sur l'idée de « consommation », il s'agit de proposer un système de valeurs – celles des dominants – et de les présenter comme étant désirables, communes et partageables par tous.

J.-L.N. Oui, vous avez raison. C'est ce qui fait justement que, dans toute cette affaire des classes, on aboutit à une sorte de re-homogénéisation de la société. Mais celle-ci s'effectue, comme vous dites, en se réglant sur une image, celle des classes dominantes, qui n'est rien d'autre que la plus grande puissance, en termes financiers, d'acquérir ce que tout le monde est censé désirer posséder.

P.-P.J. Qu'on en soit privé ou qu'on les possède, ce sont les mêmes valeurs qui valent.

J.-L.N. Exactement. Les valeurs qui valent, en fait, c'est ce qui est toujours très bien défini par Marx comme l'équivalence

générale, c'est-à-dire l'argent; la valeur qui vaut, c'est celle dans laquelle tout peut être converti à tout moment. En outre, nous ne sommes plus dans le domaine de la différence qui pouvait exister autrefois entre les possessions d'un prince et celles d'un artisan ou d'un paysan. La consommation ouvre un tout autre registre et renvoie au grand nombre, d'une manière, pourrait-on dire, encore plus sournoise, perverse même. La société de consommation n'est pas seulement une société réglée par une sorte de désirabilité indéfinie d'une quantité croissante de choses qui sont présentées comme des fins en soi, alors qu'elles ne sont que des moyens d'en susciter d'autres. C'est aussi une société qui favorise le nombre, le grand nombre même des objets. Il y a une valeur du grand nombre pour lui-même, de l'accumulation pour l'accumulation.

P.-P. J. Ce que vous dites me rappelle un texte très combatif de Gérard Granel¹, dans lequel il parle de l'enseignement en remarquant que l'Université est déjà entièrement « marchandisée », voulant dire que la culture elle-même fait partie d'un comportement social d'accumulation. On « fait » les expositions, par exemple, démarche qui caractérise une classe ou un groupe social. Il faut avoir vu ceci ou cela.

J.-L. N. Oui, d'ailleurs le succès récent de certaines expositions est quelque chose qui me laisse perplexe parce que je suis très partagé entre la description que vous faites et l'envie de résister, de dire : « quand même ! c'est de la consommation, mais ce n'est pas comme regarder la télévision toute la journée ».

P.-P. J. Il se peut que j'aie été moi-même pris par mon propre exemple, qui est celui de l'art, parce que ma remarque concernait les expositions artistiques, et était portée peut-être par

1 Gérard Granel, « Appel à ceux qui ont affaire avec l'Université en vue d'en préparer une autre », dans la revue *Erres*, n° 9-10 spécial, 1980. Repris dans *De l'Université*, Mauvezin, T.E.R., 1982, pp. 77-96.

une « indignation » qui elle-même repose sur une certaine conception de l'art.

J.-L. N. Quand on pense à ces expositions, celle consacrée à Monet dernièrement par exemple, qu'il a fallu prolonger ou ouvrir la nuit, je me demande s'il n'y a pas un autre désir qui passe à travers l'excitation consummatrice, celui peut-être de rencontrer cette chose qu'on appelle œuvre d'art, qui a toujours été loin et qui se trouve maintenant plus proche.

P.-P. J. De même pour le tourisme d'une certaine façon.

J.-L. N. Oui, de même pour le tourisme, c'est vrai. On pourrait presque dire que dans la consommation, qui justement est remplie de l'idée d'accumulation et traversée par l'équivalence générale, on trouve à la fois le grand nombre comme valeur en soi en quelque sorte, et la conversion du grand nombre de gens en grand nombre de choses. Cette société de foule, de masse, de classe est devenue une société de voyages, de films...

La notion de « multitude » pourrait-elle, dans notre situation, nous être de quelque secours ? C'est un mot très récemment importé dans le vocabulaire théorique notamment par les travaux d'Antonio Negri et Michael Hardt¹, ainsi que par la revue *Multitudes*. J'ai le sentiment que c'est un mot avec lequel on a voulu reprendre justement le grand nombre à un moment et dans une condition où on ne trouvait plus de forme pour le saisir, « peuple » étant oublié, « masse » étant une mauvaise forme et « classe » une forme organisée... La « multitude » est la pluralité comme telle ; elle est considérée comme devant être, par elle-même, ce qu'on avait attendu de la classe, c'est-à-dire une certaine force, un dynamisme. La multitude ou les multitudes sont par elles-mêmes énergiques, elles font quelque chose, mais ce quelque chose n'est plus de l'ordre du combat

1 Antonio Negri, Michael Hardt, *Multitude, war and democracy at the age of empire*, Penguin Press, 2004.

qui, lui, suppose organisation et engagement front contre front. Les multitudes produisent plutôt quelque chose de l'ordre d'une agitation interne, parfois d'une déconstruction, d'une déstabilisation, d'une mobilisation. On assiste à toutes sortes de mouvements collectifs – pour des motifs économiques de plus en plus fréquents, pour des raisons idéologiques aussi (le « mariage pour tous »), pour des enjeux politiques (les « indignés », les « occupy ») – où les organisations traditionnelles sont peu présentes et où les coordinations du moment le plus souvent ne durent pas, de même que les réseaux dits « sociaux » (étrange appellation, comme si la société avait lieu là, ce qui d'ailleurs n'est pas entièrement faux !) ne configurent ni « parti » ni « syndicat » ni même « mouvement », mais plutôt des ensembles plastiques, métastables... Pour Negri, ces mouvements mettent directement en jeu le désir, la libido, ainsi qu'il l'explique dans son livre sur *Vénus*². Et de fait il faut parler des affects collectifs. Nous y reviendrons si vous voulez.

Mais je voudrais d'abord mettre en garde : je comprends le mouvement qui a pu porter à penser en terme d'affects, mais en même temps je suis très sceptique parce que j'ai l'impression que, du coup, il se produit une sorte de bascule involontaire (je n'accuse pas Negri ou d'autres d'être des « valets fourbes du capital » selon l'expression du discours anti-impérialiste de l'époque des guerres de libération). Ayant abandonné l'idée qu'il y avait un sujet historique de la lutte – l'ennemi de classe –, on fait alors confiance au pullulement non-organisé ; j'ai l'impression que cela a déjà fait long feu. Ce qui avait pu se présenter comme possibilité de faire émerger une autre forme de subversion, ou du moins de transformation, on n'en parle désormais plus tellement.

P.-P.J. Si on ne se réfugie pas dans une vision irénique des rapports entre les hommes, comment fait-on pour penser les

2 Antonio Negri, *Kairos, Alma Venus, multitudo : nove lezione impartite a me stesso*, Manifestolibri, 2000.

conflits tout en déconstruisant les concepts traditionnels ? Je pense très précisément à ce que disait Jacques Derrida à son retour de Prague, que vous rappelez, Philippe Lacoue-Labarthe et vous-même, dans votre livre *Le Retrait du politique*¹. Comment, par exemple, proposer de déconstruire les notions de liberté, de droit, de sujet alors que, pour certains, ce sont les armes dont ils disposent dans l'urgence de la lutte ?

J.-L.N. Je pense que cette question-là s'est déjà un peu déplacée. Au moment des événements de Prague, pour ainsi parler, quand nous étions en train de déconstruire, disons, la notion de liberté, nous pouvions nous trouver, il est vrai, dans une certaine contradiction par rapport à des gens qui étaient purement et simplement dans l'enfermement et dans la privation de liberté. On ne pouvait pas parler à nos auditeurs de déconstruire une liberté qu'ils n'avaient pas encore. Il n'en était pas moins vrai, je l'ai pensé déjà à cette époque, que nous pouvions légitimement dire que, lorsqu'ils auraient notre liberté, ils se retrouveraient confrontés aux problèmes qu'elle suppose.

P.-P.J. Ce qui semble d'ailleurs bien le cas après la chute des régimes soviétiques.

J.-L.N. Oui, et je peux maintenant présenter une formalisation beaucoup plus récente de la même question. Des Chinois ont lu dans *Libération* un entretien dans lequel j'abordais l'idée d'émancipation². Je disais qu'on a beaucoup parlé d'émancipation de l'humanité pour s'opposer à toutes les tyrannies civiles et religieuses que connaissait la société non seulement de l'Ancien Régime, mais de tout ce qui s'en est perpétué ensuite. Toutefois, si cette expression n'a maintenant plus beaucoup de portée, elle ne se confond pas tout à fait avec la

1 Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, *op. cit.*

2 «Le sens de l'histoire a été suspendu», Entretien avec Éric Aeschmann, *Libération*, 4 juin 2008.

justice. De nos jours, tout le monde est émancipé en droit, au moins potentiellement, alors que d'énormes injustices existent. Il reste que l'on rencontre encore ce mot d'émancipation – un mot de gauche, peut-être d'une gauche plus raffinée qu'une ancienne gauche marxiste – et que cette persistance doit *in fine* mener à la question : qu'est-ce qu'une humanité entièrement émancipée ? Plus précisément, de quoi est-elle émancipée ? C'est une question proche de celle de l'aliénation, ce mot de Marx qui semble appeler une désaliénation, c'est-à-dire une réappropriation intégrale de quelque chose dont justement on ne sait même pas ce que c'est, ni même s'il y a un sens à dire que cela avait lieu avant ou que cela aura lieu après.

Cet entretien devait paraître à Pékin, dans la revue *Penseurs* (*Thinkers*). Ses responsables l'ont traduit, et m'ont demandé d'ajouter quelques explications, arguant du fait que l'idée d'émancipation représente encore vraiment quelque chose pour les Chinois. Mais qu'est-ce que cela représente pour ces femmes et ces hommes ? L'émancipation du régime chinois... J'ai accepté et j'ai essayé de redire très rapidement ce qu'était l'histoire du mot et de la chose en Occident tout en indiquant que, sans doute, l'émancipation n'est pas toujours ni partout un vain mot, qu'on peut très bien avoir à s'émanciper d'une autorité, d'une tutelle, d'un despotisme, d'une tyrannie, etc., mais que, en même temps, toute une expérience du monde moderne aboutit au constat qu'il n'y a pas non plus de sujet absolument émancipé. Le mot « émancipation » vient du droit romain : un esclave émancipé devenait un homme entièrement libre. Aujourd'hui, en revanche, il ne nous est peut-être plus possible de penser un homme absolument émancipé.

P.-P.J. Vous avez écrit qu'une nouveauté de la modernité réside dans le fait qu'elle continue à parler d'émancipation, mais sans savoir qui est émancipé, ni à quelles fins. Ce qui est ici en question, c'est la possibilité d'accomplir une identité que l'on s'approprie.

J.-L.N. Tout à fait. Et nous retrouvons une question déjà rencontrée : qui ? On ne sait pas qui on émancipe, on dit que c'est l'homme, mais justement, comme on ne sait pas qui est l'homme, on ne sait pas qui on émancipe... La même question insiste quand il s'agit d'émanciper un « peuple » ; de « qui » ou de « quoi » parle-t-on ?

J.-L. N. À l'occasion d'une conférence que j'ai donnée lors du colloque de Cerisy consacré à Jacques Derrida, intitulée «La démocratie à venir»¹, j'ai rédigé un texte sur la notion de «peuple». Quand j'eus fini mon exposé, Derrida me déclara: «j'aurais pu dire tout ce que tu as dit, mais pas avec le mot 'peuple'»; à quoi je répondis: «oui, mais alors donne-m'en un autre», et lui: «je ne sais pas, mais pas 'peuple'». Cette petite anecdote est intéressante car elle montre que Derrida a les mêmes réticences envers ce terme qu'envers «communauté» («trop juif») ou «fraternité» («trop chrétien»). Mais justement «peuple», c'est différent...

P.-P. J. Il faut rappeler que le titre de votre conférence est un fragment de partition... Il s'agissait d'une partition de Méhul, «Le Chant du départ», et plus précisément des notes sur lesquelles on chante: «Le peuple souverain s'avance...» Cette musique était entendue avant votre prise de parole, en ouverture...

J.-L. N. J'ai choisi ce morceau de partition comme titre en effet, dans une intention qui rejoignait un peu la déclaration de Derrida: ne pas faire figurer «peuple» dans le titre. Je voulais en même temps affirmer cette notion de «peuple» dans ce contexte même, le peuple souverain qui s'avance, qui est en mouvement, qui n'est pas là, mais sans faire entendre ces mots, ni donc leurs significations. De quel refus, de quelle réticence s'agit-il?

1 *La démocratie à venir: autour de Jacques Derrida*, actes du colloque tenu à Cerisy-la-Salle du 8 au 18 juillet 2002, sous la direction de Marie-Louise Mallet, Galilée, 2004.

C'est le refus d'un mot qui a excessivement servi à des affirmations identitaires, et même suridentitaires. Ce colloque a eu lieu en 2002; peut-être Derrida avait-il alors en tête toutes ces choses qui étaient remontées à la surface à l'occasion des déchirements de l'ex-Yougoslavie et des affirmations de peuples, dont d'une certaine manière nous ne sommes toujours pas sortis: le peuple kosovar, le peuple macédonien, le peuple bosniaque... Il n'empêche que Derrida exprime, par son embarras, celui de notre situation philosophique actuelle: en certains endroits nous manquons de mots. Si par exemple on veut éviter le terme de «sujet», parce qu'on le trouve trop attaché à la tradition hégélienne, qu'on adopte la méfiance envers la grammaire dont parle Nietzsche, que met-on à la place? J'ai tenu cette conférence avec le mot de «peuple» que j'ai ensuite très peu réemployé, sauf bien sûr dans le livre intitulé *Identité. Fragments, franchises*¹ qui est justement une critique de l'identité d'un peuple. Toutefois, je crois vraiment au nerf de l'argument que je développai dans cette conférence, c'est-à-dire qu'il y a bien quelque chose comme du peuple et qu'il est dans la nature des choses qu'il y ait des groupes distincts les uns des autres. Il ne peut y avoir un seul groupe qui serait l'humanité, et c'est peut-être une faiblesse de cet autre chant qui proclame: «L'Internationale sera le genre humain...»

P.-P.J. En 1944, les Alliés ont organisé un concert qui présentait l'ensemble des hymnes des nations, dirigé par Arturo Toscanini. Pour les Soviétiques, l'hymne retenu fut *L'Internationale*, celle-ci fut donc entendue comme hymne d'une nation...

J.-L.N. Mais justement, comme d'une nation ayant vocation à s'étendre. De même, à un moment, un bref moment, la

1 Jean-Luc Nancy, *Identités. Fragments, franchises*, Galilée, 2010. Ce livre a été écrit en réponse, pourrait-on dire, à un projet du gouvernement de l'époque de lancer «un débat national sur l'identité nationale».

nation française – la Grande Nation, comme on disait – a pu se penser comme destinée à devenir la nation de l'Europe entière. Des étrangers ont eu le droit de vote à la Convention, pour très peu de temps d'ailleurs. Avec le terme de « peuple », on touche donc à quelque chose qu'il n'est pas si facile de renvoyer du côté des identités supposées naturelles, ethniques (« ethnie » vient de *ethnos* qui signifie « peuple »). Un peuple n'est pas du tout nécessairement ethnique et, en même temps, il y a des réalités ethniques qui participent à la réalité des peuples. Ainsi, il y a des groupes de parenté physiologique qui ont des caractéristiques qui ne déterminent pas forcément ce qu'on a voulu appeler des « races ». Il y a bel et bien des caractéristiques biologiques, physiologiques qui différencient des ensembles humains les uns des autres. Je me rappelle que Georges Canguilhem sur ce point prenait comme exemple le taux d'urée des Chinois qui n'est constitutivement pas le même que le nôtre². Et, à l'intérieur d'un même groupe ethnique, il y a des sous-groupes, des familles de gens distinguables selon le tempérament, l'allure physique, la gestuelle... Je suis toujours très intéressé par les « types ». Quand je vois les gens, je me dis quelquefois : « celui-ci appartient à un type », sans que cela efface l'individualité. Je trouve assez fascinant qu'il existe des types physiques ; tout le monde ne fait pas penser à un type, mais certaines personnes sont plus « typiques » ou plus « typées » que d'autres.

P.-P.J. La proximité des deux termes est très délicate ; on songe à des dérives possibles...

J.-L.N. Bien sûr, mais nous sommes très sévères, et à juste titre, avec le « délit de faciès ». Si je dis : « Ce type avait l'air suédois », mon propos sera sans doute tenu pour innocent. Mais si je vous déclare : « Ce type avait l'air maghrébin », on sent immédiatement la méfiance ou la délation.

2 Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, PUF, 1966.

P.-P.J. Cette réaction est ancrée dans l'histoire.

J.-L.N. Certes, mais il n'empêche qu'elle existe. On sait combien il est ridicule d'hésiter à dire qu'un noir est noir. On constate la différence entre le discours de gens ultra-politiquement corrects, qui semblent buter sur le mot, alors qu'un noir «émancipé» dira : «je suis noir». Aimé Césaire avait inventé le mot de «négritude»¹.

P.-P.J. Il sera repris par Léopold Sédar Senghor, d'une manière parfois peut-être problématique comme lorsque l'auteur déclare, dans ses *Chants d'ombre*², que l'émotion est noire et la raison hellène. C'est une distinction aussi ambiguë que celle quelquefois établie entre les «femmes sensibles» et les «hommes raisonnables».

J.-L.N. Absolument, mais on pourrait aller plus loin car si je souscris à ce que vous dites, je considère qu'il n'est pas facile non plus de complètement dissocier une idée du féminin d'une idée de la sensibilité, ce qui n'empêche pas que ce féminin-là peut aussi être présent chez un homme. Je crois alors que «peuple» est bien un indice de quelque chose qui existe, qui doit exister mais qui, pendant longtemps, s'est constitué par exclusion des autres, voire dans des rapports d'hostilité. Comme on le sait, beaucoup de peuples «archaïques» se sont désignés comme «les hommes» : les Burkinabés, par exemple, sont les «hommes libres».

P.-P.J. Les Francs se sont désignés de la même façon, «franc» signifiant «libre» dans la langue franque. D'où l'idée que les «Français» sont les «hommes libres».

1 Ce terme apparaît dans le premier et seul numéro de *L'Étudiant noir* (mars 1935), dans l'article de Césaire intitulé «Négrerie».

2 Léopold Sédar Senghor, *Chants d'ombre*, Éditions du Seuil, 1945.

J.-L. N. Tout à fait. Quand j'ai écrit *Identités*, je m'étais demandé comment on est passé du sens concret au sens moral du terme « franc », car ce dernier peut désigner la qualité d'une matière : on parle de « cuir franc », par exemple. Lors de la conférence de Cerisy, j'ai essayé de dire que l'identité d'un peuple c'est de se déclarer lui-même, de se dire « peuple ». C'est pourquoi j'ai qualifié le « peuple » de « soi-disant », pour jouer sur l'idée que « soi-disant » signifie souvent « prétendu » (notons d'ailleurs qu'on ne devrait jamais employer « soi-disant » à propos d'une chose, seule une personne peut se dire elle-même). J'ai trouvé amusant d'avancer qu'un peuple « se dit » ; et dans la Révolution française, c'est bien ce qui s'est passé. Le peuple français s'est déclaré peuple, et la Révolution commence quand il y a la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen, et du peuple français. Je ne crois pas qu'auparavant le peuple français se fût jamais déclaré comme tel par la bouche de personne ; le roi se déclarait « Roi de France » et tous les sujets étaient du même coup pris dans la subsomption, dans l'assomption de la déclaration royale. Sans doute, l'institution du « peuple souverain », qui n'est pas un vain mot, posera-t-elle de dangereux problèmes politiques. Mais le « peuple souverain », c'est peut-être d'abord le fait que le peuple doit pouvoir se déclarer de lui-même, sans aucune autorité supérieure pour le déclarer et l'instituer comme tel.

P.-P. J. Si l'on revient sur le « titre » de votre conférence, on remarque que ce peuple « soi-disant » se chante. Mais quand on chante, on a une voix qui a un timbre. Il serait alors utile de prendre ici en considération ce qui vous dites de la voix et du timbre dans *À l'écoute*³. Dans le timbre, il y a quelque chose en rapport avec du singulier. On connaît par exemple la tessiture d'un ténor, mais on ne confond pas à l'oreille le timbre d'un ténor russe et celui d'un ténor italien ; ils n'ont pas le même.

3 Jean-Luc Nancy, *À l'écoute*, Galilée, 2002.

J.-L. N. En effet, on perçoit en outre des timbres singuliers. Vous avez raison d'évoquer le fait que ce trait se marque aussi dans les langues. Je suis toujours fasciné par un phénomène, par la coexistence des diverses langues d'origine latine (ou en grande partie latine) : l'italien, le roumain, l'espagnol, le catalan, le portugais et le français. Beaucoup de particularités bien sûr distinguent ces langues, mais pour une bonne part, elles sont liées à la question d'une prononciation. Et on sait aussi que les divers espagnols parlés dans les pays d'Amérique Centrale et d'Amérique du Sud se distinguent non seulement par le vocabulaire mais encore par les accents. Un Chilien me confiait qu'il faisait une traduction de *La Communauté désœuvrée*¹, alors qu'il en existe une en espagnol. D'où mon étonnement; et lui de se récrier : « Mais c'est très mauvais en castillan ! » Dans l'édition française d'un ouvrage sud-américain, il est mentionné qu'il est traduit de l'espagnol mais le pays est aussi précisé. Certains groupes se particularisent par des processus historiques longs et complexes, toujours en créant des formes originales : la sculpture romane catalane n'est pas celle du Sud de la France, ni celle des Asturies par exemple. Je pense vraiment qu'on peut dire qu'un peuple, c'est une déclaration de soi-même par un ensemble de formes. Le problème redoutable qui évidemment se pose, est celui de savoir à partir de quand il est légitime de se dire que ces formes sont abandonnées par l'histoire et qu'il est inutile de vouloir les reprendre, les ressusciter (ce que s'évertuent à faire les Catalans en ce moment et qui n'a peut-être pas grand avenir, même si ces efforts témoignent d'une assez forte affirmation). Jean Améry intitule l'un des chapitres de son ouvrage *Par-delà le crime et le châtement*², « Jusqu'où a-t-on besoin de *Heimat* ? » C'est une vraie question; on sait bien pourtant combien ce mot *Heimat* est un de ceux qui ont fait horreur tellement il a

1 Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgois éditeur, 1986.

2 Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne: Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, 1977, trad. Actes Sud, 1994.

été récupéré par le nazisme et même, en deçà du nazisme, par toute une idéologie terrienne, identitaire. Mais il est vrai aussi que, sans aucune *Heimat*, on est simplement un « sans patrie », un sans lieu...

P.-P.J. Un apatride...

J.-L.N. Oui, sauf si cette situation est le produit d'un choix délibéré, je crois vraiment que dans le peuple, il y a quelque chose qui parle d'un désir très profond et très nécessaire pour un groupe de pouvoir se reconnaître comme tel. Le problème consiste donc alors plutôt à se demander si cette auto-déclaration du peuple ne doit pas s'effectuer de manière à ce que celui-ci sache toujours qu'il n'est « peuple » qu'en se le disant. Il faut donc qu'il se dise et produise des formes. Je ne parle pas du « folklore », terme formé sur le mot « peuple », qui n'est que le moment de la répétition des formes au sens le plus plat, le recommencement de la même chose. Ce n'est donc pas en s'habillant en bigouden que l'on fait revivre le pays bigouden ; il faut une autre déclaration, et il faut peut-être à certains moments que ce soit un autre peuple. Je crois que dans une certaine forme de l'internationalisme il y eut comme une espèce de rêve d'effacement de toute identité de ce genre.

P.-P.J. Oui, mais pour ne former qu'un peuple.

J.-L.N. Pour ne former qu'un peuple, mais justement, personne n'a jamais pu dire quelle était la consistance de la déclaration de ce peuple-là. La fin de l'Union soviétique a montré combien de peuples avaient besoin de tenir en attente leur affirmation et, comme celle-ci était devenue rance, figée ou moisie, elle est ressortie de manière archaïque, vaine, et le plus souvent meurtrière.

J'ajouterais, par rapport à l'ambivalence souvent remarquée du mot « peuple », que « peuple » est proche de « population », et ce dernier terme fait immédiatement signe vers la

surpopulation, vers le nombre. Le peuple, c'est ce qui permet peut-être de faire du sens avec le nombre porté à une expression dans des formes qui elles, ne sont plus du nombre mais suggèrent une unité « substantielle », pourrait-on dire (« un » peuple, « une » nation).

P.-P.J. La pensée du peuple comme nombre est sans doute liée aussi au fait qu'il est très difficile – sinon impossible – de le penser comme « principe ». Dans votre article intitulé « Démocratie finie et infinie »¹, vous faites remarquer qu'on parle de « mon-archie » et de « démo-cratie », mais non pas de « dém-archie ». Le peuple ne fait pas principe. Mais il est peut-être résistance à l'assomption du principe.

J.-L.N. Certes, mais alors la résistance demande la force, et *kratos*, c'est aussi la force.

P.-P.J. C'est une autre façon de dire que la communauté, c'est la résistance à l'immanence.

J.-L.N. Si vous voulez, en effet. La force, qui éventuellement peut s'exprimer comme violence, ne se laisse pas réduire à l'unité dominante, dans tous les registres, d'un principe.

1 Jean-Luc Nancy, « Démocratie finie et infinie », in *Démocratie, dans quel état ?*, La Fabrique, 2009.

P.-P.J. Ce peuple, expression de la force qui témoigne de cette résistance, est aussi le lieu de manifestations des affects. Nous l'avons déjà évoqué : la multitude est aussi un réservoir de désir, de *libido* ; toute notre pensée est traversée par une question de recherche de réactivation de l'affect, du passionnel. Rappelez-vous *Énergie libidinale*² de Jean-François Lyotard ou *L'Anti-Œdipe*³ et *Mille Plateaux*⁴ de Gilles Deleuze et Félix Guattari. Negri en a hérité quelque chose. Et si j'ai fait quelques réserves, je veux aussi souligner l'importance de cet aspect.

De fait la question qui résumerait tout serait : existe-t-il des affects politiques ? Et quels sont-ils ? On pourrait remonter au thème de la *philia* chez Aristote, mais j'aimerais surtout revenir à deux textes que nous avons déjà évoqués, rédigés par Philippe Lacoue-Labarthe et vous-même, l'un intitulé « La panique politique » publié en 1979, dans le numéro 2 des *Cahiers Confrontation* dirigé par René Major, l'autre, « Le peuple juif ne rêve pas », prononcé lors d'un colloque tenu à Montpellier en 1980, « La psychanalyse est-elle une histoire juive ? » Si nous ne pensons pas simplement le lien social en termes de contrats, d'échanges, de rapports d'intérêts ou de forces, qu'en est-il alors de l'intimité recherchée ou considérée comme perdue dans la communauté ? Peut-on l'appréhender en termes d'affects ou d'affectivité ? Vous avez déjà remarqué que la société elle-même serait pensable en termes d'affects froids.

2 Jean-François Lyotard, *Économie libidinale*, Éditions de Minuit, 1974.

3 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Éditions de Minuit, 1973.

4 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Éditions de Minuit, 1980.

J.-L. N. Oui, en termes d'affects froids tendant vers le froid glacial dirons-nous, en évoquant une fois encore le propos de Nietzsche sur l'État, « le plus froid de tous les monstres froids », ce qui rappelle aussi que l'État et la société ne se confondent pas, mais la société et la relation non plus... Car si la « société » désigne la sphère des rapports d'intérêts et de forces qu'il s'agit de gérer, alors elle est plutôt « froide » - mais il faudrait ajouter que ce froid n'est pas sans formes de chaleur... Il y a aussi des passions à l'œuvre dans les rapports marchands, juridiques, etc. Mais si on pense à l'ensemble des rapports - c'est-à-dire d'abord au « rapport » en tant que tel - alors il faut aussi considérer que tout rapport est affect : il est acceptation ou refus, assimilation ou rejet, dédire, crainte, identification, préférence... Tout se passe comme si au cours de l'histoire moderne la sphère « privée » s'était de plus en plus réservée la chaleur, le froid gagnant la sphère publique. Cette glaciation s'est propagée progressivement au cours de l'histoire moderne, au fond depuis la sortie du système féodal. Dans ce dernier, le rapport de suzerain à vassal comportait un aspect religieux et du même coup affectif, un aspect de fidélité, de foi jurée, de serment de vassalité, etc. Or, si le modèle féodal s'est imposé, c'est à la suite de la disparition de l'Empire romain (du moins celui d'Occident) où s'était constitué le lien très fort d'une religion civile ; cette dernière avait dégénéré en ritualisme formel et l'Empire s'était effondré lentement pendant plusieurs siècles. Le christianisme, à ses débuts en tout cas, ne représentait pas encore un lien social, même s'il offrait un lien affectif très fort ; on a pu dire que cette religion s'est présentée comme celle de l'amour, de l'affect, tout en engageant une eschatologie du salut. Ce n'est sans doute pas un hasard si la féodalité, modèle politico-social qui vient des Germains et tisse des rapports affectifs et religieux, s'est développée à cette époque.

L'État moderne qui s'élabore à partir de Machiavel et Jean Bodin, prend alors la forme majeure de la monarchie française, dans toute l'Europe. À partir de Philippe Le Bel, puis durant toute l'histoire de son auto-constitution à travers la lignée des

rois de France, cet État moderne, contrairement au système féodal, se définit par la souveraineté, soit directement en opposition avec la souveraineté divine. Il s'opère alors un renversement de la féodalité qui accomplit ce qui était présent dès le départ dans le christianisme : la séparation complète entre les deux royaumes, entre les deux régimes d'existence. Questionné sur le paiement de l'impôt, Jésus avait répondu : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu »¹. Ainsi, toute la charge affective reste ancrée du côté religieux, tandis que du côté politique, sa disparition est très visible, comme on le remarque chez Machiavel même s'il est injuste de confondre l'auteur florentin et son image « machiavélique », ainsi que l'ont montré de nombreuses études, celle de Claude Lefort² par exemple ; toutefois reste liée à Machiavel l'idée d'un calcul nécessaire pour prendre et conserver le pouvoir...

P.-P. J. Très tôt, dès le théâtre élisabéthain, *machiavelics* est devenu synonyme de *politics*. Ce qui choquait alors à l'époque, c'était la séparation entre morale et politique ; Claude Lefort le précise très clairement à propos du fameux et « scandaleux » chapitre XVIII du *Prince*³, « Comment les princes doivent garder leur foi ». La question, dit-il, n'est pas de savoir si le prince est vertueux – il peut l'être –, la question est de savoir si le prince a intérêt à paraître vertueux.

J.-L. N. Dans la mesure où Constantin consacra l'Empire au christianisme, ce dernier sera amené à s'intéresser à l'État et demandera expressément que le prince soit vertueux. Ainsi, au nom de cette exigence, Thomas d'Aquin, par exemple, peut justifier le régicide dans le cas où l'on peut véritablement attester que le prince ne se soucie pas du tout du bonheur et du salut de ses sujets. À cela, on oppose quelquefois ce passage de

1 Mt, XXII, 21.

2 Claude Lefort, *Le Travail de l'œuvre, Machiavel*, Gallimard, 1972.

3 Machiavel, *Le Prince*, 1513, publié en 1532.

Paul dans l'*Épître aux Romains* (XIII) dans lequel il conseille d'obéir aux autorités, « car toute autorité vient de Dieu ». Mais les commentateurs du passage, et d'ailleurs le passage lui-même si on le resitue dans son contexte, montrent bien que pour l'auteur, l'autorité dont on parle est bonne en soi. Sans doute peut-on remarquer que durant toute l'histoire romaine jusqu'à César, la crainte du tyran ne tourmentait pas les citoyens. Nombre d'éloges ont été faits de Cincinnatus qui aura été appelé à la « dictature » à deux reprises, en 458 et 439, et sera retourné chaque fois à sa charrue, de son plein gré. En revanche les Grecs, les Athéniens en tout cas, eurent la hantise du tyran et le tyrannicide était tenu pour un acte héroïque vertueux ; qu'on songe aux honneurs rendus aux tyrannicides Harmodios et Aristogiton.

Pour en revenir à l'État moderne, on constate qu'il est d'une part contraint de se constituer hors de la sphère affective de la religion s'il veut prétendre à sa pleine indépendance, ce qui sera appelé la souveraineté, mais que d'autre part il sera forcé, de plusieurs manières et à plusieurs moments, de chercher quand même à se qualifier affectivement. Henri IV offre une figure aimable, car sa conversion religieuse, certes entièrement de l'ordre du calcul politique, comporte aussi un arrière-fond affectif lié au partage entre la Réforme et le catholicisme. Louis XIII et surtout Louis XIV resteront toujours dans une distance qui en impose. Louis XV sera dit, pour un temps du moins, « le bien-aimé ». Enfin on ne saurait oublier l'aspect affectif très marqué de la Révolution française ; on passe de la critique de la monarchie à l'hostilité à l'encontre de Louis XVI et de la famille royale. Nombre d'historiens ont souligné que l'épisode de Varennes fut décisif dans la mesure où la fuite du roi, ressentie comme une trahison, marquait une rupture de confiance affective. La voie vers une monarchie constitutionnelle était fermée, la crise du 10 août 1792 se préparait. De nos jours, la monarchie constitutionnelle, telle qu'elle est conservée en Angleterre et encore un peu en Belgique, en Suède ou en Espagne, peut être considérée comme un pôle d'affectivité.

P.-P.J. Quand on parle d'affectivité, il semble légitime d'évoquer la figure du père. On n'a pas oublié la formule, « le petit père du peuple », qui s'appliquait aussi bien au tsar qu'à Staline. Mais cette métaphore paternelle, on la trouve déjà dans le titre même de l'ouvrage classique de Robert Filmer, *Patriarcha ou du pouvoir naturel des rois*¹. Pour justifier la forme monarchique du gouvernement et son pouvoir absolu, l'auteur recourt à une analogie : le roi est à ses sujets ce que le père est à ses enfants.

J.-L.N. En effet, vous touchez là quelque chose d'extrêmement important. La question qui se pose est la suivante : pourquoi est-on devant un problème affectif ? On parle du peuple, on parle de politique, on parle du rapport entre l'État et le peuple, on en vient aujourd'hui à cette très étrange appellation de « société civile » pour désigner toute la société sans l'État, hors de l'État, comme séparée de son propre organe de gouvernement, alors qu'au XVIII^e siècle, cette expression désignait la « société citoyenne », une société politiquement organisée, par opposition avec une société barbare, sauvage.

Toute cette série de problèmes a commencé à se poser, je crois, avec la démocratie grecque parce que justement il peut y avoir menace de tyrannie. Rome, après sa réussite effective, tombera dans la difficulté de rendre l'empereur suffisamment « aimable » et commencera pour ce faire par surcharger sa figure. En cela consiste le fait même d'inventer l'Empire : c'est surcharger une figure, qui progressivement perdra sa force d'attraction. On peut en effet nommer « surcharge » le fait, d'abord, de créer le titre même d'« empereur » comme titre permanent, là où le pouvoir permanent avait l'identité de la « république » elle-même, ensuite de diviniser le porteur de ce titre, de susciter le phénomène de la « cour », de développer l'image de « l'empire du monde », etc., – tout cela, il faut le rappeler, ne provenant pas d'un ordre théocratique déjà

1 Ouvrage publié en 1680, après la mort de l'auteur survenue en 1653.

donné (comme en Égypte par exemple), bien au contraire.

P.-P. J. Jusqu'à Constantin, pourrait-on dire, cette figure dont parle Paul Veyne¹?

J.-L. N. En effet. Paul Veyne n'emploie pas le mot «affectif», mais quand il évoque le désarroi moral et intellectuel de l'époque de Constantin, il s'agit bien de la désaffection de la figure impériale. N'oublions pas que le titre a été porté par un Caligula et un Néron, entre autres. Si nous sommes exposés à ces difficultés et à ces questions, c'est précisément parce que le commencement de notre culture, le commencement grec, correspond à la rupture du modèle dans lequel il y avait tout naturellement du père, de la paternité, de la filialité, ou du moins ce que nous désignons par ces termes, qui ne sont pas forcément les plus justes. En tout cas, on peut très difficilement poser la question de l'affect politique, communautaire, avant les Grecs. De toute l'Égypte ancienne nous avons reçu des poèmes amoureux, mais très peu nombreux, pour autant que je sache, sont ceux qui ont trait aux problèmes affectifs concernant le peuple en général, l'Empire, c'est-à-dire le pharaon, etc. Il y a quelque chose de l'affectivité qui était complètement assumé ou aspiré par le sacré; peut-être que l'affectivité ne se dégage même pas comme telle tant qu'il n'y a pas encore un système sacré, mythique...

P.-P. J. Je remarque, en vous écoutant, qu'on utilise le mot «affectivité» comme s'il s'agissait d'un attachement positif qui vaut reconnaissance et légitimation. Toutefois, lorsque Caligula parle des sujets de l'Empire en déclarant: «*Oderint dum metuant*»², il joue bien sur les affects de la crainte et de la terreur. Mais ce ne sont peut-être pas ces affects-là qui nous intéressent.

1 Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien*, Albin Michel, 2007.

2 «Qu'ils me haïssent pourvu qu'ils me craignent», Suétone, *Vies des douze Césars*, II^e siècle ap. J.-C.

J.-L. N. Ce ne sont pas ceux-là qui nous intéressent pour une raison très importante qui court à travers toute l'histoire des théories politiques : la crainte ne suffit pas pour assurer la pérennité d'un gouvernement. Malgré les affirmations de Pascal et Rousseau, tout le monde s'accorde à dire que l'on s'arrange politiquement pour que la force devienne du droit, alors qu'elle ne l'est pas. D'une certaine façon, même s'il est difficile de s'exprimer ainsi, la force doit montrer une figure quelque peu « aimable », de sorte qu'on lui accorde quelque confiance. La question véritable est en effet celle de la confiance.

P.-P. J. Ce propos nous renvoie à votre conférence de Cerisy³ dans laquelle, après avoir mis en valeur la préposition *cum* présente dans « con-trat », « con-tact » et « con-fiance », vous rappelez les propos de Paul Valéry : pour qu'il y ait un peuple, il faut au moins une « fiduciarité ». Cette confiance, cette « fiance » partagée donc, pourra ouvrir aussi à une réflexion sur la « foi » (*fides*).

J.-L. N. Oui, et tout en approuvant Valéry, il faudrait peut-être même dire que pour qu'il y ait une fiance, il faut qu'il y ait un peuple. Pourquoi cette demande ? Tout simplement parce que dans notre tradition tout commence par un sujet isolé, un individu. Ce n'est que dans un second temps que se pose le problème de la reconnaissance d'autrui, auquel Heidegger a à la fois bien et mal su répondre. Bien, parce qu'il a écarté toutes les reconnaissances d'autrui par raisonnement ou par empathie, en soutenant que ce qui est donné d'emblée, c'est le mythe. Mal, ou insuffisamment, parce qu'il n'est pas entré dans l'analyse, dans la pensée de ce mythe ; là est notre tâche. Dans notre tradition, quasiment personne, d'Aristote et sa *philia* au mythe de Heidegger, ne pense vraiment cet « être en rapport à ». Alors on passe par la fraternité démocratique révolutionnaire, qui est justement une notion chrétienne qui

3 Cf. *supra*.

renvoie à la paternité (raison pour laquelle Derrida n'aimait pas cette notion « masculine » qui renvoie au « phallogentrisme » et à l'ordre patriarcal ; on peut penser cela différemment et sur fond de « père mort » mais je ne m'y arrêterai pas ici).

P.-P. J. Rappelons que, pour ce qui est de la Révolution française, la vraie fête nationale a lieu le 14 juillet 1790.

J.-L. N. Oui, c'est la Fête de la Fédération.

P.-P. J. Dans son *Histoire de la Révolution*, Michelet insiste beaucoup sur le fait que c'est le jour où l'on s'est aimé¹. On s'est aimé le 14, encore eût-il fallu aimer « le lendemain ». Michelet joue volontairement sur cette subtile ambiguïté : « le lendemain » est-il le complément d'objet direct du verbe « aimer » ou un simple complément de temps ?

J.-L. N. C'est très beau. Je comprends très bien l'ambiguïté que vous signalez. La phrase de Michelet dit simultanément qu'il faut continuer à aimer et qu'il faut aimer le fait que ça va continuer.

P.-P. J. Il faut aimer pour qu'il y ait un lendemain.

J.-L. N. Or justement, nous avons un problème avec le lendemain qui est aussi bien le problème de la Révolution que celui de la simple prolongation.

P.-P. J. Est-ce également celui de la question « Que faire ? »

1 Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Gallimard, La Pléiade, 1939. On lira plus particulièrement : la Préface de 1847, p. 2 ; Livre III, 6 octobre 1798-14 juillet 1790, chap. IX, « De la religion nouvelle – Fédération », p. 403 ; Livre IV, juillet 1790-juillet 1791, chap. I, « Pourquoi la religion nouvelle ne put se formuler – Obstacles intérieurs », pp. 425, 432.

J.-L.N. Oui, exactement, c'est tout un autre pan du problème, parce que «Que faire?» signifie «Que faire de façon durable?» J'essaie de finir avec cette sorte de retour en arrière, pour autant qu'on puisse le faire... Tout cela nous renvoie à une image, qui, bien sûr, ne peut que rester une image parce qu'on ne sait rien au fond de la vie intérieure, «intime». On parlait tout à l'heure de l'intimité, c'est une notion très importante. Avant les Grecs, avant la Cité, il y a un monde – ou plusieurs mondes, peu importe –, qui sont l'Égypte, Babylone, les Hittites, toutes sortes de réalités qui nous sont aussi représentées ailleurs par l'Empire chinois ou des sociétés tribales. Et on ne considère pas que les empires africains aient tout à fait la même allure que les empires méditerranéens ou chinois; on est en tout cas renvoyé à un monde ou à des mondes dans lesquels on peut dire que l'intimité n'est pas un problème, ce n'est pas une notion posée devant laquelle il y a à s'interroger, ni non plus une réalité pratique qui demanderait des aménagements. Par exemple, je me souviens que Lévi-Strauss raconte la scène de l'amour chez les Nambikwara, peut-être à la tombée du jour en précisant: «les couples s'éloignent, et on entend derrière les fourrées des rires...»² Il reste quelque pudeur, ces êtres s'éloignent et je ne pense pas qu'il y ait de cultures dans lesquelles on ne s'isole pas du tout pour faire l'amour.

P.-P.J. Même chez les Cyniques, ce qui est mis en scène publiquement, ce n'est pas la sexualité partagée, ce sont des plaisirs solitaires.

J.-L.N. Diogène se masturbait en public mais Hipparchia, cynique d'Alexandrie, l'une des rares femmes philosophes de l'Antiquité, s'accouplait avec son mari dans les rues. Il a donc fallu cette situation extrême, une femme philosophe et cynique pour que le pas soit franchi, mais ce serait une question à poser à l'anthropologie ou à l'ethnologie. Il reste que j'ai

2 Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, 1955.

l'impression qu'en général il n'y a jamais d'absence totale d'intimité du rapport sexuel et qu'en même temps, il y a énormément de façons de l'inscrire dans l'espace public, qui tiennent à la manière dont les gens logent, couchent, ménagent les espaces intérieurs des maisons, des cases, etc. J'évoque ces situations parce que l'intimité sexuelle est une image de l'intimité qui vient immédiatement à l'esprit mais, plus largement, ce qu'on entend par l'intimité de la conscience, l'intimité de chacun avec lui-même, le for intérieur, etc., on a beaucoup de mal à savoir comment le caractériser ou le faire entendre dans des descriptions ethnologiques.

P.-P.J. Est-ce bien ce même superlatif – car *intimus* est le superlatif de *intus* – qu'on retrouve chez Augustin parlant de Dieu « plus intime à moi que moi-même » : « *interior intimo meo* »¹ ?

J.-L.N. Je voulais justement en venir là pour dire que ce n'est sûrement pas un hasard si c'est avec le christianisme – et à travers Augustin, en effet – que cette intimité est, non pas retrouvée, mais inventée comme cette catégorie particulière du superlatif entièrement lié à Dieu. C'est peut-être là la grande force du christianisme, cette découverte d'une sphère laissée en friches, ou disparue des sociétés appelées « holistes ». Dans celles-ci, il y a un « tout » (*holon* en grec signifie tout) qui englobe, mais – chose difficile à comprendre pour nous – ce « tout » n'est pas totalitaire. On pourra faire valoir sur-le-champ, je le sais, qu'une société avec un système de castes est extrêmement oppressive, et c'est vrai. Toutefois il faudrait pénétrer ce qu'est une société à castes quand elle n'est au contact d'aucune société sans castes, mais pas sans classes, on le sait. Nombre de démocrates indiens demandent aujourd'hui l'abrogation du système des castes qui ne semble plus tenable

1 *Intus, interior, intimus*: intérieur, plus intérieur, le plus intérieur. Cf. saint Augustin, *Confessions*, III, 6, 11.

en effet. Mais il faut reconnaître aussi que nous n'avons aucune idée de ce qu'est la véritable vie intérieure d'une société à castes, ni non plus de la vie intérieure de la société chinoise impériale, avec son système du mandarinat, qui nous paraît d'une incroyable étrangeté. Il suppose en effet un pouvoir très puissant et capable d'une oppression très forte, mais qui a été capable de fonctionner pendant des siècles. C'est là qu'on retrouve le «*oderint dum metuant*» de Caligula : il n'est pas possible qu'un système social dure uniquement par la peur, il faut qu'il y ait en quelque manière une adhésion, quelque chose de ce que nous appelons «*intimité*» qui soit pris en charge, avant même, dirais-je, d'avoir pu se distinguer comme intimité.

P.-P. J. Alors, en bons « Grecs » que nous sommes, pouvons-nous aller jusqu'à dire que même le despotisme, ou la tyrannie, ne peuvent se satisfaire de dominer uniquement par la peur ?

J.-L. N. Bien sûr, c'est d'ailleurs le sens du « paraître vertueux » du *Prince* de Machiavel ; il faudrait une analyse très minutieuse de ce que « paraître » veut dire là, parce qu'on entend d'abord l'aspect hypocrite du comportement, la comédie jouée.

P.-P. J. « L'hommage que le vice rend à la vertu », selon la maxime de La Rochefoucauld au sujet de l'hypocrisie². Même une personnalité cruelle ou perverse doit veiller à se présenter d'une certaine façon.

P.-P. J. On peut rassembler maintenant de façon concise la question qui nous retient : pourquoi faut-il qu'il y ait quelque chose de l'ordre de l'affect pour qu'il puisse y avoir une vie politique ?

J.-L. N. Il faut parler d'affects quand on parle de politique

² La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales*, 218 (édition de 1678).

parce que deux problèmes sont en jeu. Le premier, c'est celui du gouvernement au sens le plus large du mot, c'est-à-dire la façon d'assurer le rapport et, autant que possible, l'équilibre des forces et des intérêts d'un groupe social. Le second, c'est celui du maintien de la co-présence, de la cohésion – mot peut-être trop faible – sans laquelle il n'y a pas de présence individuelle. L'un des problèmes les plus importants de notre culture vient sans doute, comme nous l'avons dit, du peu d'intérêt de la philosophie pour les catégories de l'«entre», de l'«avec» et donc de l'ensemble du *cum* sous toutes ses formes. La raison est la suivante : la philosophie qui apparaît avec la Cité en quelque sorte, comme une nécessité, a en charge de penser la cohésion politique de cette Cité. Or, en même temps, elle éprouve une perte, une déperdition originelle de ce qui auparavant était donné avec le groupe : la «confiance», la reconnaissance de soi-même par le groupe. Pour nous, aujourd'hui, cette idée semble relever d'une identité communautariste, d'une identité volontaire qui se cherche une nature, une essence, une figure. C'est ce qui nous a rendu suspectes toutes les pensées de la «nature» ou de la «figure» d'une communauté. Mais il ne faut pas oublier que cette suspicion est apparue à travers l'expérience des fascismes et aussi, sous un certain aspect, du communisme soviétique, même si c'est dans le fascisme que l'épreuve fut la plus nette. Que s'est-il passé ? Quelque chose que Georges Bataille a très bien perçu : le fascisme fut l'irruption violente, déferlante, du motif de l'affectivité et, en deçà de la cohésion sociale, d'un sentiment d'appartenance commune qui était précisément ce dont la démocratie s'était trouvée le plus dépourvue.

P.-P. J. Mais il faudrait alors rappeler que cette question de la co-appartenance commune dont parle Bataille, est aussi liée à celle du sacrifice. Or, on peut dire que, d'une certaine façon, le christianisme est la fin du sacrifice, à moins qu'on ne continue de penser le sacrement de l'Eucharistie comme l'une de ses modalités.

J.-L. N. Je pense que l'Eucharistie représente la perpétuation du sacrifice du Christ. Dans l'Eucharistie, le corps du Christ est incorporé par tout-un-chacun, en tout cas par chacun des chrétiens. Cette incorporation est celle du corps glorieux du Christ et celle de son corps humain, disons historique, d'avant la résurrection. La transsubstantiation, c'est-à-dire ce qui fait que le corps du Christ va être intégralement présent dans un morceau de substance nutritive qui peut être assimilée par le corps de chacun, signifie justement que c'est le corps humain du Christ qui rejoint une fois de plus, indéfiniment, la condition humaine, donc aussi en ce qu'elle a de mortel. En même temps, il ne peut être ingéré que parce qu'il s'est lui-même offert en sacrifice et offert comme la mémoire réelle, effective, de sa présence indéfiniment renouvelée auprès des hommes, par conséquent aussi bien de sa présence divine que de sa présence humaine. On peut interpréter l'hostie à la fois comme les saintes espèces, c'est-à-dire comme ayant à la fois les apparences d'un corps humain, celui de Jésus de Nazareth, et d'un corps glorieux, qui est celui du même Jésus de Nazareth, mais ressuscité. Il y a là une articulation infiniment délicate qui contient un enseignement très fort du christianisme : c'est moins le triomphe sur la mort dans le sens le plus banal du terme, que la possibilité d'être dans l'appartenance à un corps commun. Il ne faut pas oublier que la doctrine de l'Eucharistie se prolonge dans celle de l'Église comme corps mystique du Christ. Certains théologiens ont ouvert cette pensée du corps mystique jusqu'à la totalité, non seulement de l'humanité, mais de la nature. Le christianisme a un rôle très fort dans la mise en œuvre d'un sentiment d'appartenance, raison pour laquelle c'est la religion de l'amour.

P.-P. J. Votre analyse est à mettre en rapport avec une mise en garde que vous formulez dans une note de votre livre *Maurice Blanchot, passion politique*¹, qui concerne aussi bien

1 Jean-Luc Nancy, *Maurice Blanchot, passion politique: lettre-récit de 1984*, suivie d'une *Lettre de Dionys Masloco*, Galilée, 2011.

cet auteur que Georges Bataille : nul ne peut faire le « procès » des errements et des tentations politiques de ces deux penseurs dans les années 30, sans avoir d'abord mené une analyse de la communion telle qu'elle est livrée par le christianisme.

J.-L. N. Certainement. Et cette difficulté travaille encore cet autre ouvrage de Blanchot, *La Communauté inavouable*¹. Ce qui est très remarquable, c'est que dans la première partie (« La communauté négative »), il y a un passage dans lequel Blanchot écarte de façon méprisante la communion, en disant que toute communion vise une fusion. Donc, sur ce point, il partage ce que j'avais avancé. Or, dans la seconde partie (« La communauté des amants »), soudain et de manière rapide, il parle du « corps eucharistique » puis, quelques lignes plus loin, évoque les « disciples d'Emmaüs ». J'ai eu plusieurs fois l'occasion de constater que des lecteurs attentifs et compétents sont passés à côté de ce moment du texte, comme si ce dernier exerçait un effet de sidération ou bien plutôt était perçu comme banal alors qu'il ne l'est pas. Ainsi Blanchot, entre le début et la fin de son travail passe d'un refus de la communion à une affirmation du don et du partage du corps du Christ (même si ce nom ne vient pas sous sa plume), formulée en outre à l'indicatif comme un fait réel : « nous fut donné ». Blanchot appelle donc à la fois au refus de ce qui est désigné comme « fusion », et à l'affirmation de ce qui est désigné comme don et partage, avec en outre, disparition – absentement, mort, passage dans un ailleurs – du corps qui a été donné et partagé. Blanchot tend à renvoyer la « communauté » à cette expérience du rapport relatée dans un roman de Duras² à un amour « désaffecté » dans les deux sens du terme. Ce rapport serait à la fois symbolique (comme le récit littéraire de Duras) et effectif (de même que le geste christique, rapporté à l'indicatif). Il y a donc comme un appel à une fondation mythique de la communauté qui reste

1 Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, Éditions de Minuit, 1983.

2 Marguerite Duras, *La Maladie de la mort*, Éditions de Minuit, 1982.

«inavouable» parce qu'à la fois relevant du secret du rapport sexuel et renvoyant au mystère d'un «don du corps». On ne peut éviter de se demander s'il y a là une sorte de transformation extrêmement complexe du rapport au mythe tel que depuis le romantisme le besoin a pu en être ressenti et tel que les fascismes ont cru pouvoir s'en emparer, la conjonction du sexe et du christianisme étant doublement qualifiée pour tenir à distance la tentation fasciste. Il reste qu'il y a là une opération singulière et qui demeure étrange; il faudra que j'aille plus loin dans son analyse...

P.-P. J. Est-ce que cette position difficile de Blanchot sur cette question ne renvoie pas à ce que vous disiez tout à l'heure, au sujet de l'effort de penser en deçà de la notion de «lien»? Vous parliez en effet d'«adhérence», d'«inhérence», et vous précisez que ces notions étaient proches de celle d'«immanence». C'est cette proximité qui semble être le cœur de la difficulté. Dans un autre contexte, dans votre effort pour penser l'extérieur du monde à même le monde, vous avez «inventé» le mot «transimmanence». C'est bien cette «presqu'immanence», si l'on ose cette formulation, qui est le nœud du problème.

J.-L. N. Oui, tout à fait, car l'immanence, pour citer encore une fois Bataille, c'est «l'eau dans l'eau», l'absence de toute distance entre la chose et elle-même. On pourrait dire dans un sens qu'il n'y a jamais d'immanence car dès qu'il y a un monde, il y a des choses. Comme j'aime à le répéter, il n'y a pas «quelque chose plutôt que rien», il y a «quelques choses» au pluriel, «plusieurs choses». C'est peut-être là qu'on peut pointer une faiblesse au fond de la pensée de Lacan, quand il parle de «la chose» comme étant le réel singulier, unique, absolument unique, qui serait en même temps l'objet ou le terme impossible du désir. Mais l'erreur n'est-elle pas de nommer au singulier justement?

L'immanence serait la pure et simple unité qui est sa

«simple négation», ainsi que l'analyse Hegel¹. Que l'un soit sa propre négation implique qu'il n'y a jamais que «le plusieurs». Peut-être pourrait-on dire que «le plusieurs» est le lot de la totalité de l'existant et que l'homme, en tant qu'être parlant, est celui qui doit poser l'existence des choses. C'est l'existant qui dit l'existence, et pour lui-même, et pour tout le reste du monde. Cette situation relève de notre problème parce que dans une société «holiste», ce n'est pas seulement le peuple, l'ensemble social ou communautaire qui est rassemblé, mais il est rassemblé avec la nature autour de lui ; ce sont des mondes peuplés aussi d'animaux, d'arbres qui sont sacrés, avec lesquels la vie humaine est complètement tressée, tissée. Wittgenstein écrit très bien dans ses «Remarques sur *Le Rameau d'or*» que Frazer n'a rien compris à ces hommes dont il trouve la pensée irrationnelle ou bizarre. Si l'on transporte l'idée de politique en deçà de la *polis* grecque, on rencontre des mondes dans lesquels, à la limite, il n'y a pas de séparation entre la société humaine et une société plus large, où l'humanité fait société – pour garder ce mot – avec la nature vivante et même avec la nature inanimée. Il y a co-hérence, co-appartenance de tous ces existants.

Sur cette question d'une co-appartenance qui serait «près de» l'immanence, on retrouve cette loi qui vaut pour tous les cas de proximité : aussi étroite qu'elle puisse être, pour que la proximité soit proximité, il faut qu'il y ait une distance. Par ailleurs, cette loi est également celle du toucher, et de fait, «contact» est un mot qui l'exprime très bien. C'est sans doute la raison pour laquelle, comme le dit Freud, le toucher est le plus grand et le plus universel des tabous, parce qu'il met au bord de ce qui pourrait être une interpénétration. Et en effet, dès qu'il y a pénétration, il n'y a plus de toucher. C'est pourquoi j'aime bien dire que, quand on parle de pénétration sexuelle, on tord le sens des mots, parce qu'il s'agit là d'une pénétration beaucoup plus complexe que celle d'une lame dans la chair.

1 Hegel, *Science de la logique*, 1827-1830.

P.-P.J. Une effraction.

J.-L.N. Oui, une effraction.

P.-P.J. Il me revient une formule de Levinas parlant, à propos de la caresse et de la sexualité, d'une « 'surenchère' de la tangence, comme si la tangence admettait une gradation, jusqu'au contact par les entrailles, une peau allant sous la peau »².

J.-L.N. Oui, mais une peau qui va sous une peau, ce n'est pas une pénétration. Dans le cas d'une pénétration sexuelle, la peau est remplacée par la muqueuse qui est elle-même une formation parente de la peau, un élément de la surface, du rapport au dehors. Dans tous les cas, le toucher expose la proximité comme telle, qui n'est pas l'immanence. On pourrait là saisir l'enjeu de cette différence en partant de certaines représentations psychanalytiques. Mais ce qui a le don de m'agacer, ce avec quoi je suis en profond désaccord, c'est cette représentation selon laquelle il faut apprendre à renoncer à une unité primordiale, à sortir du ventre de sa mère, à accepter la castration comme privation d'une sorte de toute-puissance. Si on ne peut penser qu'en termes de nécessité de renoncement à une immanence toujours antérieure, c'est à cause d'une sorte d'incapacité, qui est au cœur de notre culture, de commencer à penser dans la séparation, c'est-à-dire aussi dans le rapport.

La question de la communauté surgit dans une humanité qui est sortie d'un état antérieur, qui subsiste encore en quelques lieux, dans une partie des sociétés indienne, japonaise, africaine, comme on peut le penser. Mais en même temps, tout cela est contaminé au contact de notre propre société qui est sortie d'un monde dans lequel il y avait une sorte de co-appartenance qui était donnée, sans que ce don fût un renvoi à une illusion d'immanence; il renvoyait à

2 Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1974, p. 8.

une co-appartenance. Nous, plus tard venus, nous disons que c'est une illusion. C'est le même geste que celui du philosophe qui condamne les mythes parce qu'ils mentent. Bien plus tard, la psychanalyse établira que l'individu se ment à lui-même parce qu'il se raconte son propre mythe. C'est là vraiment que gît la difficulté, ce qui nous ramène aux deux valeurs déjà précisées du mot «politique» et aux deux destins possibles de celle-ci : d'une part l'organisation de l'existence commune, la réduction de «l'insociable sociabilité des hommes» (selon la célèbre formule de Kant¹), l'association d'intérêts antagonistes, d'autre part l'assomption du sens ou de la vérité de cette existence.

1 Kant, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, 1784.

P.-P. J. Depuis le début de cet entretien, nous avons admis et questionné deux champs de réflexion : d'une part la co-appartenance d'origine du philosophique et du politique, pour reprendre l'expression de Jacques Derrida relancée par Philippe Lacoue-Labarthe et vous-même dans les années 80, et d'autre part, en ce qui concerne la notion de communauté, la co-appartenance du politique et du religieux. Reste donc à s'intéresser à l'articulation du philosophique, du religieux et du politique. Si l'on considère avec vous que le christianisme a assuré et assumé la tenue du monde pendant plusieurs siècles, qu'en est-il de la pensée du monde et de la politique une fois que nous nous situons après la « mort de Dieu » ? Plus précisément, quel est l'enjeu de cette « question grave » énoncée dans *L'Adoration* après le rappel de l'étymologie du mot « enthousiasme » : « 'Enthousiasme' veut dire en grec 'passage en dieu' ou 'partage du divin' : comment ne pas emporter l'enthousiasme dans la mort de Dieu ? »² ? Ce souci n'est pas sans rapport avec votre stratégie d'écriture, avec cette manière que vous avez d'emprunter une catégorie théologique – celle de « création *ex nihilo* » en est un excellent exemple – pour l'extraire hors de son contexte tout en y cherchant un recours.

J.-L. N. Vous posez là une question qui est exactement la même que celle qu'on doit adresser à Gérard Granel. Dans son dernier article publié « Loin de la substance : jusqu'où ? (Essai sur la kénose ontologique depuis Kant) »³, Granel sollicite

2 Jean-Luc Nancy, *op. cit.*

3 *Études philosophiques*, n°4, 1999. Inséré par Jean-Luc Nancy dans *La Déclosion, Déconstruction du christianisme I*, Galilée, 2005; enfin repris par Gérard Granel, in *Apolis*, TER, 2009.

cette notion de «kénose» – qui apparaît chez Paul¹ – en précisant qu'il faut l'entendre désormais comme «affectée d'un indice ontologique et non plus théologique». Je me rappelle lui avoir demandé à l'époque: de quoi s'agit-il? Peut-on sortir du théologique? Aujourd'hui, très brièvement, et dans un premier temps, je dirais qu'on ne peut pas. Quand on parle de «sécularisation», comme Hans Blumenberg l'a bien vu dans les questions qu'il a adressées à Carl Schmitt, de quoi parle-t-on? S'agit-il du transfert complet d'un même contenu mais dans un autre contexte? Si l'on prend un poisson et qu'on le place en milieu sec, il ne peut plus vivre. Est-ce un déplacement métaphorique? Mais que signifie alors métaphore? Pour ce qui concerne Carl Schmitt, je suis très reconnaissant à Jean-François Kervégan d'avoir clarifié ces questions dans un livre récent². Quand on parle, comme Schmitt, des concepts politiques comme concepts sécularisés, on emprunte à l'Église catholique et à la représentation théologique un schème, celui du royaume de Dieu, on néglige tout rapport de foi à Dieu et on considère une certaine organisation. Mais alors, nous sommes peut-être portés plus loin que ce que Blumenberg peut faire induire: la sécularisation n'est peut-être pas autre chose que la reprise de tout un appareil conceptuel chrétien, lui-même emprunté à des modèles de souveraineté théocratique. Le christianisme ne serait qu'un lieu et un temps de passage; reste à savoir ce qui se passe vraiment avec le christianisme. Très vite, on peut croire que l'on repère en effet la représentation d'un royaume, mais qui est essentiellement le royaume de Dieu parce que le royaume du monde ne s'est constitué comme royaume sécularisé qu'après coup, en décalquant quelque chose de la représentation chrétienne. Sans doute alors ne faudrait-il pas parler de théologie, car, dans un premier temps, ce que l'on en extrait est un élément de foi.

1 Philipp. II, 7.

2 Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt: la politique entre spéculation et positivité*, PUF, 2005.

Or, la théologie n'est pas la foi. Il peut y avoir une théologie de la foi, mais une telle théologie n'a jamais donné la foi; un théologien de la foi peut être au fond parfaitement incroyant ou infidèle. Si donc on sort un élément de la religion, il se peut qu'il n'ait plus aucun sens. Si on extrait la «kénose»³ de son contexte, comme le proposait Gérard Granel, y a-t-il un sens à parler de Dieu «se vidant» de sa déité pour devenir un homme, en dehors du rapport au Christ comme étant précisément ce dieu entièrement passé dans l'humanité? Tout simplement peut-on conserver le terme kénose en dehors du contexte de la création et de l'incarnation?

Vient alors un second temps dans notre questionnement: n'existe-t-il pas dans le principe même du christianisme, c'est-à-dire en quelque sorte en deçà de ce que le christianisme donne à voir de lui-même, en deçà de ce qu'on peut lire dans toute la tradition qui a commencé avec la fabrication de ces textes chrétiens tels les Évangiles, les Actes des Apôtres et les Épîtres et l'élaboration de la représentation du Christ, n'existe-t-il donc pas quelque chose qui en même temps était en train d'ébranler tout l'édifice philosophique et s'emparait du christianisme lui-même? Déjà le stoïcisme travaillait chez Paul, par exemple. Le christianisme à ses débuts était considéré par beaucoup comme une philosophie, donc comme un mouvement qui, à la fois se déprendrait de tout l'édifice philosophique et de l'ensemble des formations religieuses dans leur rapport à une puissance supérieure et susceptible de recevoir en même temps les plaintes et les offrandes de l'homme, c'est-à-dire une puissance répondant à une logique sacrificielle d'une manière ou d'une autre. N'y a-t-il pas un tel enjeu dans le christianisme qui est peut-être justement aussi le sacrifice qui met fin à tous les sacrifices, pour

3 *Kenos*, en grec, signifie «vide»; *Kénôsis*, «évidemment». Paul enseigne (Philipp. II, 7) que Jésus, nommé Seigneur, «se vide de lui-même» (*heauton ekenôsen*), s'anéantit jusqu'à l'obéissance de la mort en croix. Dans la Bible de Luther, *kénôsis* est traduit par *Entäußerung*; ce vocable sera accrédité en philosophie par Hegel: l'Idée absolue se vide comme le Verbe, pourrait-on dire.

le dire par exemple dans les termes de René Girard ? Il est sûr que l'abandon du sacrifice humain dans tout l'arc est-méditerranéen, entre le XIII^e et le IX^e siècle¹ est un phénomène qui fait radicalement changer quelque chose dans la culture, la civilisation, au moins de cette région du monde.

P.-P. J. Dans le fil de ce propos, on pourrait rappeler que l'empereur Constantin n'a pas interdit le paganisme, ni pris de mesures contre les pratiques païennes. Il a toujours soutenu par la parole la valeur du christianisme et il a commencé à asseoir le pouvoir de l'Église, outre les facilités matérielles consenties, par son refus de participer, dans les cérémonies liées à son rang, à tout ce qui touchait au sacrifice et au sang².

J.-L. N. Attitude très intéressante et très impressionnante...

P.-P. J. Si Constantin, selon le mot de Paul Veyne, fut le « président du christianisme » en veillant notamment à l'établissement de points fondamentaux du dogme, pour les interdits il faudra attendre le passage à une autre dynastie, celle de Théodose.

J.-L. N. Or que veut dire « l'abstention du sacrifice » et même juste « l'abstention du sang » sinon la non-reconnaissance de la possibilité d'établir un lien avec un autre monde tenu pour sacré ? Il me semble qu'à ce moment-là, dans le tréfonds du christianisme, il y a comme le noyau germinal de la disparition du sacré de provenance juive peut-être ; on peut s'aider ici de ce dont parle Levinas dans le passage du sacré au saint³. Le sacré, c'est l'ordre séparé, délimité, auquel on n'a accès que

1 Il y eut des survivances de telles pratiques ainsi qu'en attestent, encore au temps de la Grèce classique, des lois qui les interdisent. Il reste que désormais le sacrifice est de l'ordre du proscrit.

2 Cf. Paul Veyne, *op. cit.*

3 Levinas, *Du sacré au saint : cinq nouvelles lectures talmudiques*, Éditions de Minuit, 1977.

moyennant certaines procédures qui sont justement de nature sacrificielle. Le saint, à certains égards, n'est au contraire pas du tout un ordre séparé; on en revient presque à la question de l'immanence. En termes chrétiens, le saint, c'est l'homme pécheur en tant qu'il se sait complètement pécheur et qu'il se confie lui-même comme tel à Dieu. Se confiant à Dieu, il devient alors saint, il participe à la condition divine.

P.-P.J. Toujours dans l'héritage de Levinas, il se trouve un autre personnage, celui du «Messie». Dans l'une de ses lectures talmudiques, Levinas, après avoir commenté un texte sur le messianisme⁴, en vient à conclure: «Le Messie, c'est Moi. Être Moi, c'est être Messie». Je comprends que le Messie, d'une certaine façon, c'est n'importe qui.

J.-L.N. Que le Messie puisse être n'importe qui, c'est cohérent avec la pensée du Christ comme un homme parmi d'autres, comme tous les autres, rien de plus que les autres; il y a toute une veine de la christologie «démythologisée» qui revient à dire que Jésus-Christ, c'est chacun d'entre nous. On pourrait dire alors que d'une part le christianisme constitue bien un mouvement, une opération qui sort complètement de toute religion – si dans la religion il faut qu'il y ait un rapport avec un sacré. C'est la religion complètement désacralisée, ce qu'en un sens a compris la société moderne en tant que laïque. Mais, d'autre part, nous sommes exposés à un problème redoutable: peut-on se contenter de désacraliser ainsi? La conduite chrétienne, comme abstention totale des rapports au sacré est-elle tenable? Ce qui est tenable pour Constantin l'est-il pour des peuples et des foules entières? Questions obsessionnelles... Car je vois bien que le religieux suinte de partout, j'ai conscience que nous sommes tout le temps un peu en défaut vis-à-vis des millions de gens qui ne peuvent pas ne pas vivre dans la religion, que ce soient les Musulmans ou les

4 Levinas, *Difficile liberté*, Albin Michel, 1963, p. 120.

Catholiques, en particulier les Catholiques d'Amérique du Sud, qui à travers des circonstances et des régimes politiques très différents en éprouvent le besoin. On sait bien sûr qu'une pensée comme la « théologie de la libération »¹ a pu apparaître au sein de ces populations. Bien embarrassante néanmoins la question qui amène à se demander s'il n'y a pas là quelque chose qui est toujours un exercice intellectuel possible pour des gens constituant une certaine élite et non pour les autres...

Qu'est-ce alors qu'un intellectuel ? Au bon sens du mot, c'est quelqu'un qui est dans ce qu'on appelle la pensée, mais qui s'y trouve de manière extrêmement vivante, je dirais même charnelle, c'est quelqu'un pour qui les mots et les idées ne sont pas simplement des mots et des idées mais la circulation du réel. Peut-être est-il normal que ce mouvement ne puisse se transformer en circulation sociale, générale, sans autre forme de procès ? Énorme question donc... Il reste que, en dépit de ce que nous venons de dire, on voit mal comment l'humanité reviendrait maintenant simplement au sacré. Dans le rapport général de l'homme moderne au monde et à lui-même, il y a malgré tout une technicité, une objectivité supposée, attestée par ce qu'on pense être la science, qui ne peuvent être renversées ni supprimées. Peut-être la saisie même de ce qu'on appelle science, technique, raison, rationalité, etc., va se transformer, mais, si tel est le cas, je ne peux pas penser que ce soit pour revenir à des formes de sacré. Ce ne peut qu'être une transformation qui donne lieu à quelque chose de vraiment inédit, et à ce moment-là il me semble que le surgissement aura lieu dans ce que le christianisme cèlerait comme son contenu obscur, c'est-à-dire dans la veine du divin devenu entièrement humain, ce qui est à entendre comme l'ouverture dans l'homme de l'homme lui-même à une dimension excédant complètement ce qu'on appelle la dimension mondaine,

1 En 1968, lors d'une assemblée plénière de l'épiscopat latino-américain qui se tenait à Medellín, Gustavo Gutierrez avait usé pour la première fois de l'expression « théologie de la libération », reprise comme titre de son essai de 1972, *Essai pour une théologie de la libération*, et de son livre de 1974, *Théologie de la libération : perspectives*.

matérielle, sensible, etc., mais l'excédant de l'intérieur, faisant comprendre, comme dit Wittgenstein, que la création, c'est que le monde existe. En un autre sens on pourrait dire que c'est là l'opportunité de retrouver la possibilité d'admirer, d'adorer le fait que le monde existe, et le fait que j'existe, que vous existez.

P.-P. J. Dans *Vérité de la démocratie*¹, vous précisez qu'on doit attendre du pouvoir politique qu'il sache se limiter, qu'il renonce à l'assomption de la communauté comme totalité et qu'il ménage des sphères où pourraient se déployer l'hétérogénéité des singuliers. Ces sphères, vous les nommez: «la pensée», «le désir», «l'art», etc. Je voudrais vous poser une question sur la situation de l'art actuel, cette actualité désignant, selon vos propres termes, «une époque où la notion de l'art ne s'articule plus sur la notion de *cosmos* ni sur la notion de *polis*». Que manifeste alors, selon vous, ce qu'on appelle parfois la crise de l'art ?

J.-L. N. Je crois en effet que la crise de l'art manifeste la décomposition, sinon un pourrissement, un certain délabrement, un certain désassemblage de ce qui, jusqu'à nous, peut-être jusqu'aux guerres dites «mondiales» – encore que géographiquement elles ne le fussent point tout à fait – était tenu pour un ordre cosmique et cosmétique². Ce bon et bel ordre, tel qu'il était pensé à partir de l'Europe ou des États-Unis, se présentait le plus souvent sous la forme de l'État-nation qui, d'ailleurs, au moment de la première guerre mondiale, pouvait être monarchique tout en étant aussi déjà de forme républicaine ou démocratique, cet ordre de la Cité s'est mis à se fissurer. On ne saurait éviter ici de revenir à Hegel, à qui on attribue toujours la parole selon laquelle l'art serait mort ou fini, mais dont le vrai mot est que l'art est «chose du passé». Par cette expression,

1 Jean-Luc Nancy, *Vérité de la démocratie*, Galilée, 2008.

2 Rappelons simplement que «cosmique» et «cosmétique» ont la même étymologie grecque; le verbe *kosmein* et le substantif *kosmos* contiennent à la fois l'idée d'ordre et celle de beauté.

Hegel voulait dire que l'art comme représentation de la vérité, comme porteur de la représentation d'une ordonnance générale était fini et je crois qu'il avait parfaitement raison.

Du même coup, il a rendu possible et nécessaire de soustraire l'art à cette fonction de représentation d'une cosmique cosmétique; c'est, pourrait-on dire, le côté positif de la postérité de Hegel. Du même coup, l'art en est venu à se saisir lui-même de façon plus épurée, plus essentielle, dans quelque chose de très simple, de fondamental: l'art n'a pas d'abord pour enjeu la transmission de la représentation d'un monde, d'un ordre (naturel, social, etc.); l'art consiste dans le geste de porter à une intensité particulière la sensation. Qu'est-ce que la musique sinon l'intensification et la sélection du son dans le bruit? J'emprunte cette idée d'«intensification» à André Schaeffner dans son *Origine des instruments de musique*¹ et cette intensification du sensible, je suis porté à y voir la marque du désir, non pas de représenter un monde, mais de faire surgir un ordre dont le sens est ici voisin de «forme» (on fait «sur-gir une forme»), terme qui lui-même en latin indique la beauté (*formosus* signifie «beau»).

Quant au côté négatif, c'est la situation de l'art aujourd'hui qui, en l'absence quasiment complète d'un ordre cosmique ou politique à représenter, se trouve confronté à une absence complète de beauté, c'est-à-dire d'index, d'indices pour la beauté. Au contraire, il peut revendiquer la laideur, l'horreur ou le dérisoire. Je trouve extrêmement frappant dans l'art contemporain le développement des Mickey, des lapins aux grandes oreilles installés à Versailles par Jeff Koons, aussi bien que celui de l'horreur, du dégoût, de l'auto-mutilation de David Nebreda ou des travaux peut-être un peu moins violents d'Orlan. Ce sont autant de recours délibérés à ce qui ne peut apparaître que comme le contraire d'une belle forme, puisque de toute façon, pour nous, le beau est en quelque sorte toujours inséparable de ce que nous avons pris l'habitude de nommer ainsi – un certain

1 André Schaeffner, *Origine des instruments de musique*, Payot, 1968.

canon, certaines proportions, certaines harmonies. À ce propos, il est remarquable que toutes ces formes d'art contemporain, qu'elles soient plastiques ou musicales, restent réservées à un public très restreint par rapport à celui qui fréquente les rétrospectives de l'art le plus classique: Monet, Matisse, Artemisia sont en ce moment les expositions les plus visitées à Paris. À la Documenta de Cassel ou à la Biennale de Venise, il y a certes du monde parce que ce sont des expositions internationales, mais ce ne sont pas des phénomènes comparables à ces expositions où les visiteurs, par leur nombre, témoignent d'une certaine nostalgie pour un art dans lequel on reconnaît une idée de la belle forme. Tel est donc l'aspect « négatif » de l'après Hegel...

P.-P. J. Lorsque vous parlez d'intensification en ce qui concerne le son, est-ce analogue à ce que vous appelez « le plaisir au dessin »² ?

J.-L. N. Oui, tout à fait. Le « plaisir au dessin », c'est aussi l'isolement et l'intensification du geste tout naturel de laisser une trace. Le texte de Maurice Blanchot sur l'origine de l'art dit cela admirablement: ou bien on voit les traces de l'ours sur les parois de la caverne, ou bien c'est l'homme lui-même qui laisse des traces de doigts sales, ou bien c'est la trace immatérielle du geste de faire voler les silex en éclats qui suscite le plaisir pur de faire voler des copeaux. À mon sens néanmoins, il est préférable de dire tout cela dans les termes de Kant: « Les beaux-arts sont les arts du génie », et il précise: « Le génie puise aux sources mêmes de la nature. »³ Disons les choses ainsi, même si ce n'est plus une pensée que nous pouvons considérer comme allant de soi immédiatement. C'est comme une autre création, une recreation du monde et lorsque justement il n'y a plus de créateur ou d'ordonnateur de l'ensemble du monde, alors se

2 Jean-Luc Nancy, *Le Plaisir au dessin*, Galilée, 2009.

3 Kant, *Critique de la faculté de juger*, 1790.

détache pour lui-même ce geste, mais qui a toujours été le geste de l'art, le geste d'ouvrir la possibilité d'une ordonnance. Et je crois qu'on peut dire que l'homme, c'est celui qui a à faire surgir un monde à la fois comme forme et comme sens, comme langage.

P.-P.J. La forme dont nous parlons, c'est celle qu'on donne à une matière, à un son. Le mot « forme » est aussi une traduction possible pour l'« idée » de Platon.

J.-L.N. Oui, en effet.

P.-P.J. Ce qui est là sous-jacent, c'est peut-être une hiérarchie, en tout cas une distinction entre formes intelligibles et formes sensibles.

J.-L.N. Il faut se méfier de nos habitudes d'interprétation de Platon parce que notre lecture de cet auteur est toujours un peu biaisée et filtrée par le néo-platonisme, le christianisme, etc., si bien que lorsqu'on parle de « formes » – en se méfiant de l'expression « forme intelligible », au moins parce qu'« intelligible » n'est pas un mot de Platon – on se trouve renvoyé à une sorte de domaine éthéré, alors que si les idées sont « formes », cela veut dire aussi qu'elles sont sensibles. C'est pourquoi je parlais à l'instant de sensation et de sensible. Mais je pensais essayer plus tard de déplacer, ou peut-être d'annuler, la distinction entre sensible et intelligible pour dire que le geste de l'art consiste dans une « forme », disons un mode d'intelligibilité, qui n'est pas conceptuel, abstrait, logique (comme on voudra l'appeler). L'art moderne est une manière de renvoi à cet élémentaire du geste d'intensification – démarche très sensible dans deux domaines, la peinture et la musique. L'art contemporain – entendons cette fois depuis le début du XX^e siècle – a quand même procédé à une considérable promotion de la couleur, jusqu'à pratiquer le tableau monochrome, ou en tout cas le tableau abstrait avec une ou quelques couleurs : je

pense à Rothko, à Barnett Newman, à Twombly et à tant d'autres. On trouve là quelque chose qui n'avait jamais été fait, ou du moins rendu visible comme tel dans l'art : faire de la couleur pour la couleur, provoquer le jeu des couleurs entre elles, produire une couleur pour sa valeur propre. Yves Klein par exemple fabriquait son propre bleu.

P.-P. J. Il a même fait breveter sa formule.

J.-L. N. C'est en effet un bleu très singulier. La grande difficulté avec les couleurs, c'est qu'on peut très difficilement en parler avec précision ; c'est un bleu qui est du côté de l'outré, mais qui a sa tonalité propre. Du côté donc de la couleur, c'est comme si on en était venu à saisir une qualité sensible élémentaire en quelque sorte et à la faire valoir pour elle-même. Une grande part de la musique contemporaine, depuis le dodécaphonisme, la musique sérielle puis la musique concrète en passant par la musique électronique, consiste pour ainsi dire à s'emparer de la naissance du son, à faire entendre le son pour lui-même en train de se produire. On peut songer à « Variations pour une porte et un soupir » de Pierre Henry – qui inspira une chorégraphie en 1965 à Maurice Béjart et en 1974 à Georges Balanchine – mais aussi à Luigi Nono ou à György Ligeti. On pourrait observer le même phénomène dans le domaine de la poésie. Les « glosso-lalies » d'Antonin Artaud révèlent plus que la rage, la fureur destructrice et la furie d'auto-régénération qui participent de sa folie. C'est un geste qui ne pouvait sans doute avoir lieu qu'aujourd'hui : la saisie du langage en train de naître.

P.-P. J. Je pensais aussi, dans une forme moins dramatique et moins pathétique, à cette expérience du « lettrisme » initiée par l'écrivain d'origine roumaine Isidore Isou...

J.-L. N. De même chez Ghérasim Luca, venu des mêmes horizons...

P.-P.J. Deleuze l'appréciait et le citait volontiers.

J.-L.N. Oui, j'aime beaucoup aussi, même si son cas est un peu différent. En effet quand il dit : « Je t'aime pas, je t'aime pas, je t'aime pass, je t'aime passio... »¹, comme s'il effeuillait la marguerite à l'envers, il s'agit à la fois d'un balbutiement qui, au lieu de renvoyer à une sorte de plénitude amoureuse, heureuse ou malheureuse, évoque une difficulté inhérente à la déclaration amoureuse elle-même ; et des babils de l'enfant qui cherche non pas ses mots comme nous pouvons chercher un terme adapté, mais qui cherche à accéder au mot lui-même. On pourrait trouver quantités de preuves de ce caractère de ressaisie de l'isolement et de l'identification d'un ordre sensible. Quand il s'agit du langage, il s'agit de ressaisir un ordre sensible dans lequel le langage répond à cette parole de Paul Valéry : « Dans la poésie, le sens redemande le son. » Au fond, j'avais envie d'étendre ce propos de Valéry à l'ensemble de l'art : il s'agit toujours de ceci que le sens, le sens du monde, le sens dont nous sommes en charge, dont nous avons le souci et qui nous inquiète, redemande le sensible en général.

P.-P.J. Ce que vous dites du sens et du sensible me rappelle vos propos concernant notre situation présente : on ne va plus pouvoir tenir encore très longtemps dans la partition « évidente » entre l'intellectuel et le pathétique, entre le sensé et le sensible, le sensuel, etc. Il y a là un ensemble de distinctions qui ne semblent plus pertinentes, ou du moins qui se trouvent remises en cause².

J.-L.N. Certainement. Et ce sont ces distinctions qui opèrent une division à l'intérieur de ce qui était, ou du moins nous paraît avoir été, la condition d'un homme ancien, archaïque,

1 Ghérasim Luca, « Passionnément », in *Le Chant de la carpe*, Le Soleil noir, 1973.

2 Idée développée lors d'une conférence donnée à Paris en janvier 2012, intitulée « Au présent », dans le cadre du séminaire « Adoration et phénoménologie » (Collège International de Philosophie).

pour lequel la compréhension intellectuelle du monde, de la vie, des rapports, etc., était indissociable d'une quantité de signes sensibles, d'échanges sensibles. Bien entendu, on peut dire que la clef de voûte d'un tel monde a longtemps été le sacrifice humain ou animal, et même le sacrifice des prémices des moissons, et que nous sommes devenus complètement étrangers à ce monde. Mais cet éloignement sans retour possible rend d'autant plus pressante cette question : comment se rapporte-t-on au monde quand on est au fond complètement divisé entre de l'intelligible et du sensible ? L'art contemporain est devant cette sorte de distension, d'écartèlement entre ne plus avoir de rapports de compréhension intelligible à un ensemble ordonné du monde, de l'existence commune, et d'autre part, avoir aussi un sens très aigu, à vif, écorché, de l'importance du geste par lequel, en intensifiant un registre sensible, on fait advenir une forme.

Or qu'est-ce qu'une forme ? Henri Focillon, dans *La Vie des formes*³, en donne une très belle définition : « La forme se signifie », à la différence du signe qui signifie autre chose. C'est ce qui se passe dans l'art quand on fait surgir la couleur pour elle-même ; dans ce sens-là, la couleur est une forme, de même que le son est une forme.

P.-P. J. On ne peint pas *avec* du bleu, on ne peint pas *en* bleu, on peint *le* bleu.

J.-L. N. Ainsi, la distinction des régimes sensibles apparaît plus nettement et nous permet d'avoir un regard renouvelé sur quelque chose qu'on a toujours su, mais que la pulsion d'intelligibilité, particulièrement représentée par la philosophie pendant tout l'âge classique, a toujours voulu résorber, à savoir la diversité des sens. Pour la philosophie ou la pensée classique, il a toujours plus ou moins été question d'une hiérarchie des sens, et du coup, d'une hiérarchie des arts. Ce n'est

3 Henri Focillon, *La Vie des formes*, PUF, 1970, p. 4.

alors pas un hasard si le plus souvent la poésie a été placée au sommet, parce que précisément dans cet art du langage, nous sommes dans le registre de l'intelligibilité.

P.-P.J. C'est l'art le moins « pesant » matériellement.

J.-L.N. Oui, absolument, et, quelquefois, c'est la musique qui a été promue à ce rang, notamment à partir de Schopenhauer, c'est-à-dire aussi à partir du moment où se manifeste une certaine sensibilité de penser pessimiste, qui renonce à la possibilité d'énoncer la vérité des sens et qui de ce fait reconnaît une valeur particulière à cet élément sonore comme la parole, mais qui en même temps est sans parole ou déborde (de) la parole. À la suite de ces volontés de hiérarchisation est apparue, à la fin du XIX^e siècle – ce qui n'est pas un hasard non plus – l'idée d'un « art total ». Dans le même temps, nombre de considérations portant moins sur l'esthétique que sur l'esthésiologie s'interrogeaient sur la sensibilité en général, les synesthésies, la correspondance entre les divers ordres de sensations, voire sur la sensibilité commune à toutes les sensations...

Or, aujourd'hui, nous sommes au contraire reconduits vers la prise en compte d'une hétérogénéité fondamentale, radicale, entre les ordres sensibles qu'il n'est pas si simple de rapporter aux cinq sens que la tradition a distingués. Quelles que soient les possibilités offertes par la technique pour multiplier ou modifier les sens, quelles que soient les pathologies qui peuvent les altérer, il reste qu'il y a là une affaire du corps : des yeux, des oreilles, un nez, une bouche et puis une peau. Ainsi se trouvent définis des ordres sensibles qui ne sont jamais réductibles l'un à l'autre : on ne pourra jamais voir un son. En revanche, il est certain aussi que d'un ordre à l'autre il y a des quantités de renvois : on peut très bien comprendre qu'en entendant une certaine musique on soit porté vers une certaine forme, ou couleur...

P.-P. J. Peut-être faites-vous allusion aux considérations de Kandinsky sur la *Klangfarben* ?

J.-L. N. *Klangfarben*, c'est cela : l'idée est de composer une mélodie avec des couleurs dont chacune vaut en tant qu'un son. Il est souhaitable néanmoins que ce projet, dans une telle entreprise, reste à l'état d'évocation ou d'allusion, ce qui est vrai de toute expérience sensible. Pour échapper à l'indistinction confuse, pour jouer sur des renvois d'un ordre à un autre, il faut qu'un écart soit maintenu. Il est donc important d'insister sur la diversité et la complexité des arts, ce qui n'empêche pas qu'une œuvre puisse rassembler du sonore et du visuel, ou bien de prendre en compte toutes sortes de qualités différentes du visible : la peinture, le dessin, le cinéma, la photographie, la vidéo... Il faut souligner qu'en mettant l'accent sur la multiplicité véritablement hétérogène des registres ou des régimes sensibles, nous assumons la portée ontologique de notre propos. Affirmation de l'irréductibilité de la multiplicité sensible et contestation d'une division entre sensible et intelligible sont étroitement liées, parce que dans le discours philosophique rôde toujours l'idée que l'unité ressortit à l'intelligible et que le sensible est multiple. L'intelligible est fondamentalement aimanté par l'unité, même si en même temps on remarque qu'il existe des régimes intelligibles ou intellectuels très hétérogènes : la philosophie, la littérature, l'art, la religion, la science... Il faudrait commencer par dire que, si tel est le cas, c'est parce que ce sont des régimes de « sensibilité intellectuelle » différente.

P.-P. J. Ma question sur l'art, sur les arts et leur pluralité irréductible prenait son appel dans votre ouvrage *Les Muses*¹, notamment dans ce passage où, après avoir souligné l'hétérogénéité des arts, vous demandez : « (...) pour finir, pour n'en pas finir, si la vérité du singulier-pluriel de l'art était dans

1 Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, pp. 60-61.

l'innombrable des arts eux-mêmes, et de leurs formes, registres, calibres, touches, échanges par *mimèsis* et *methexis*... ? » S'agit-il de la limite d'une phénoménologie ? Je reviens à votre texte, quelques lignes plus loin : « Les choses de l'art ne relèvent pas d'une phénoménologie – ou bien, elles sont elles-mêmes la phénoménologie, selon une tout autre logique de cette logie – parce qu'elles sont d'avant le phénomène lui-même. Elles sont de la patence du monde. » Cette notion de « patence » revient souvent dans votre réflexion, dans *Le Sens du Monde*¹ notamment...

J.-L.N. Oui, il est vrai que j'aime bien ce mot de « patence », même s'il est un peu lourd. En fait il me vient de Spinoza et de son expression : « *Veritas se ipsam patefacit* »². Je parle volontiers de « patence » parce que « patence » veut dire une évidence, une manifestation évidente, une « monstration ».

P.-P.J. Le mot est peut-être un peu lourd, pourtant la « patence », c'est l'ouverture, *paterere*, c'est être ouvert.

J.-L.N. Vous avez raison, c'est le sens du latin *paterere*. Donc « *Veritas se ipsam patefacit* » signifie : « la vérité s'ouvre elle-même » et c'est cela qui fait l'art. Au fond, je retournerais même mon propos pour dire que l'art procède du fait, que l'art n'est pas une forme d'opérateur particulièrement raffiné. Je pense aux objections que Jacques Rancière en particulier adresse toujours à ce qu'il estime être le recours indu à une idée suressentielle, superbe, métaphysique de l'art qu'il n'y a pas lieu, selon lui, d'invoquer. Il reste que je ne vois pas très bien ce qu'il ferait de si différent s'il s'en tient à la représentation fautive que, lorsqu'on dit « art », on fait appel à une vertu supérieure, voire à une sorte de religion, de religiosité –

1 Jean-Luc Nancy, *op. cit.*

2 Spinoza, *Traité de la Réforme de l'entendement*, trad. et introd. de B. Rousset, Vrin, 2002, p. 66.

qui a existé, il est vrai. Mais la question n'est pas là : l'ouverture de la vérité du monde, des choses, de l'être – comme on voudra dire – se manifeste tout particulièrement par le fait que l'homme est poussé à ce geste d'intensification d'un régime sensible pour faire surgir une forme. Si l'on songe à l'homme qui trace un trait sur une paroi, qui commence à pousser sa voix, ne parlant plus seulement, chantant peut-être déjà, nous ne sommes plus dans le domaine de la phénoménologie, ou alors nous sommes « au lieu », « à la place » de la phénoménologie, mais non pas dans le sens que lui donnait Husserl. Nous ne sommes pas dans la présupposition vis-à-vis d'un sujet ou d'un objet, d'un phénomène comme « objet venant devant un sujet ». Ce dont il s'agit là, de manière plus mystérieuse, c'est du fait que tout-à-coup, à travers un certain étant, le *Dasein* pour parler comme Heidegger, le monde lui-même, se montre. J'aurais presque envie de dire que le monde se montre à lui-même tout entier, y compris le monde qui existe avant l'homme et qui n'est là que par l'homme : c'est aussi nous qui manifestons les dinosaures, les grandes glaciations.

P.-P. J. Il vous est arrivé de dire en évoquant Schelling qu'au fond, à travers l'humain, c'est la nature qui se parle.

J.-L. N. Oui, c'est Schelling parlant de la « tautégorie de la nature »³, de la nature s'énonçant elle-même, tout à fait. Et j'aimerais bien arriver à dire, sans être trop dans une fantasmagorie métaphysique ou même, après tout, pour pousser un peu la provocation, en étant dans une fantasmagorie plutôt que dans une phénoménologie, que le monde tout entier cherche à se dire ou plutôt à se *patefacere*, à se montrer, à s'ouvrir, c'est-à-dire à se déclarer pour ce qu'il est. Cela reviendrait à dire qu'il n'y a jamais aucune chose qui soit privée de monde, c'est-à-dire simplement posée là. Les choses ne sont

3 Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*. Cours professé en 1821 à Erlangen. Publication posthume en 1857.

pas telles que nous sommes habitués à les voir, à cause de certains schémas «physiciens» : le big-bang, puis toutes sortes de vivants, puis le vivant qui parle, qui symbolise, qui produit des formes... En fait, c'est le monde entier qui n'a pas cessé de se chercher une expression.

On peut dire, dans la double valeur du génitif, que l'homme est l'expression du monde : il en est l'habitant, mais en même temps, il le transforme profondément par sa *technè*, sa technique, que le latin traduit par *ars*, son art. Il semble difficile de ne pas dire, avec Heidegger, que la technique est le dernier «envoi de l'être», ce qui veut dire que l'énorme appareillage technique sans lequel nous ne pouvons plus vivre n'est pas simplement un ensemble de suppléments, d'outils et d'instruments, mais le témoin d'un remodelage complet du monde. Cet appareillage n'est pas seulement gros de catastrophes comme le voyait Heidegger – ce qu'il est réellement néanmoins –, il manifeste aussi cette capacité humaine de se donner un autre monde. Il reste que le rapport de l'homme au monde n'est pas celui d'un sujet à un objet, d'une subjectivité à une objectivité ou une objectivité. Le phénomène du monde ne doit pas tellement être pris comme l'apparition du monde à l'homme, à un sujet, à une conscience ; le monde est lui-même le phénomène – si l'on veut garder ce mot parce qu'il est toujours susceptible d'être ramené du côté d'une apparence distincte de la réalité. Ici je me référerais volontiers à cette expression tirée du dernier texte écrit par Philippe Lacoue-Labarthe, la «Postface» à son livre publié à titre posthume, *Préface à «La Disparition»*¹ : «ce monde en son entier, qui est parce qu'il paraît, sans la moindre exception». Quelques lignes plus loin, il précise que «la condition de l'existence poétique (...) n'est pas de traverser les apparences (il n'y a pas, précisément d'apparences) mais de se risquer à se tenir au lieu, au point

1 Philippe Lacoue-Labarthe, *Préface à «la Disparition»*, Christian Bourgois éditeur, 2009, pp. 45-46.

d'origine du paraître, qui est tout». Toutefois il faut préciser – et la nuance est fondamentale – qu'on ne saurait parler d'un monde dans lequel tout ne ferait qu'apparaître. Rien ne se passe dans un monde qui serait un contenant. Il faut comprendre : « Le monde, c'est que ça apparaît » et on retrouverait ici la formule célèbre de Wittgenstein : « La création, c'est que le monde est là. »

P.-P.J. Dans le passage des *Muses* que nous citions, il est question d'une *lux* sans *fiat*², n'ayant pas de sujet créateur ni de source, mais étant la source en soi-même diffractée, rayonnante, explosive, brisée, une *lux* qu'on pourrait presque dire antérieure à toute *lumen*.

J.-L.N. De toute façon, comme le dit le texte que vous avez lu, sans *fiat*, ça se fait.

P.-P.J. En même temps, dire que la création c'est que le monde paraît, cela exige de dire, comme il ne s'agit pas de la manifestation de quelque chose qui serait « derrière » ni de quelque chose qui « apparaîtrait à », qu'il ne peut s'agir que d'une pluralité qui com-paraît, au double sens de la phénoménalité et de la justice (ce que l'allemand dit en un mot : *Erscheinung*). C'est logiquement lié.

J.-L.N. Absolument, oui.

2 « *Lux fiat* » (« Que la lumière soit ») est la version latine de la parole de Dieu créant la lumière (Gen. I, 3) ; *lux* désigne la lumière dans son éclat, son jaillissement, *lumen* signifie la lumière dans laquelle nous « baignons ».

P.-P. J. Il y a deux notions qu'il faudrait maintenant aborder à partir notamment de votre ouvrage, *L'Équivalence des catastrophes : après Fukushima*¹ : le présent et la présence. Dans l'analyse de ce qu'on nomme à tort un « fait divers », témoin d'un monde devenu ce que vous appelez « struction » dans votre livre précédent, *Dans quels mondes vivons-nous ?*², il nous est enjoint de sortir d'une pensée de la crise et du projet, c'est-à-dire d'une certaine vision de la temporalité et de l'histoire. Ce changement nous amènerait dès lors à distinguer deux sens du présent : le présent tel qu'il a été critiqué dans la « métaphysique de la présence » (présence à soi, etc.) et le présent qu'il faudrait plus sérieusement prendre en compte au sens d'éphémère, selon le mot de cet écrivain japonais que vous citez, Haruki Murakami. Autrement dit, le moment ne serait-il pas venu d'opérer un déplacement de notre pensée, d'une problématique du temps à une problématique de l'espace ?

J.-L. N. Oui, de l'espace comme espacement, qui peut être aussi l'espacement du temps, ce que même notre tradition occidentale connaît très bien. Nous avons tous présents à l'esprit ces vers de Lamartine : « Ô temps, suspens ton vol, et vous, heures propices / Suspendez votre cours : / Laissez-nous savourer les rapides délices / Des plus beaux de nos jours » – paroles prononcées par la femme aimée du poète. C'est la demande que le cours du temps s'interrompe, si l'on veut, cette interruption n'étant pas coupure et absence de continuité, mais suspension de la continuité par laquelle celle-ci

1 Jean-Luc Nancy, *L'Équivalence des catastrophes : après Fukushima*, Galilée, 2012.

2 Jean-Luc Nancy, *op. cit.*

peut se présenter à elle-même. L'amoureuse implore la suspension du temps, l'espacement à la place de la précipitation des moments qui se succèdent, et qui reviennent à rendre nul l'instant présent. On a souvent fait remarquer que l'instant présent, le *nun* d'Aristote, le *jetzt* de Husserl ne sont même pas l'éphémère, ils sont ce qui n'a pas lieu, le présent y est tension extrême entre ce que Husserl appelle « protention » et « rétention ». Nous avons là une expérience fondamentale de la constitution du monde occidental, une expérience qui donne le pas à un moment après l'autre, donc suscite cette impossibilité de saisir un « maintenant », de le « savourer » comme écrit Lamartine, qui condamne, peut-on dire, à cet empêchement de jouir du présent et qui du coup pousse le présent à basculer dans ce qu'en effet on a disqualifié comme « métaphysique de la présence », à partir de Heidegger. Mais dans cette métaphysique, la présence est justement considérée comme étant en quelque sorte jetée sur les bords du fleuve du temps et reste là dans une sorte d'immobilité déposée. C'est ce que Heidegger appelle *Vorhandenheit*, c'est-à-dire « être-là-placé-devant », une chose bornée, immobile, muette, insignifiante, à distinguer d'une chose disponible « sous-la-main » pour l'activité ou le projet d'un existant, ce que Heidegger nomme *Zuhandenheit*. Mais la présence dans ce sens-là, même avec cette distinction de deux nuances, on pourrait dire aussi bien qu'elle n'est pas présente du tout ou qu'elle ne l'est que pour l'existant qui peut disposer d'elle.

Or, on peut entendre la présence d'une toute autre manière, comme liée intimement à la manifestation, au paraître dont nous parlions, au sens où l'on dit que quelqu'un a de la « présence » ou que certains acteurs ont une « présence » particulière, ce qui veut dire tout le contraire d'une présence qui serait celle d'une chose. Il s'agit dans ce cas d'une présence qui est une « venue » (on « vient en présence »), une « parution ». En réalité, on réserve aussi le mot « présence » à ce qui se passe entre tout le monde ; quand des personnes viennent « en présence », il y a un rapport qui se crée. S'il n'y a pas de

rapport, il n'y a pas de présence, car être présent, c'est « se présenter » (non pas bien sûr au sens d'une simple « mondanité »). Cette présence-là a sans doute toujours quelque chose d'éphémère au sens où, quand on partage, comme on dit, la vie de quelqu'un, il y a des moments d'absence et de présence. Et il faut « se présenter » au sens de l'attention, montrer qu'on est dans « l'attention à » mais non par respect d'une obligation – comportement en général plutôt stérile, parce que c'est la traduction sous forme de précepte de ce qui justement ne peut se faire que sans précepte. Cette présence comme « présence à » demande un geste, et ce geste-là est soustrait au cours du temps, à la pure succession ; il écarte en effet les moments du temps et, en un sens, il est éphémère. Mais cette non-durée est en même temps quelque chose qui imprègne la durée elle-même. Nous nous trouvons donc dans l'ordre des éphémérides, ce à quoi en général nous sommes très peu attentifs : la succession des jours a pour elle quelque chose de cosmique, de cosmologique et c'est aussi la succession de la reprise « quotidienne », d'une façon de venir au monde. Tous les matins, on revient au monde après un véritable absentement dans le sommeil, lié à cette toute pauvre vérité physiologique, biologique : sans sommeil, on ne peut vivre longtemps.

P.-P.J. On ne peut manquer d'évoquer ici l'ambiguïté du titre de votre ouvrage, *Tombe de sommeil*¹.

J.-L.N. Bien sûr, mais c'est un livre qui est resté beaucoup plus « esthétique » que métaphysique. Au fond je crois que c'est un fait très chargé de sens que nous ayons tous les jours, c'est-à-dire selon un rythme qui est aussi celui du jour et de la nuit, à nous absenter au monde et à nous-mêmes pour y revenir.

P.-P.J. Un peu au sens où l'on dit, dans d'autres circonstances, « je reviens de loin », quand on a risqué la mort ; mais

1 Jean-Luc Nancy, *Tombe de sommeil*, Galilée, 2007.

après tout la mort est souvent imaginée comme un « dernier sommeil » ou un « sommeil éternel »...

J.-L. N. Oui, tous les jours on revient de loin et donc, de manière très sensible, le présent du réveil ou de l'endormissement est le présent d'un écartement, d'une distension du temps ; on n'est plus vraiment dans la succession, on est plutôt soit dans l'inauguration, soit dans la clôture, la conclusion. Le temps continue mais comme le dit si bien Kant, « tout passe dans le temps, sauf le temps lui-même ». « Le temps lui-même », je dirais volontiers que c'est le *tempo* ; il y a là une affaire de rythme très importante.

P.-P. J. À propos de rythme justement, il y a ce commentaire qu'avait proposé Jacques Derrida, et que vous avez repris, du « clin d'œil ». On est en effet tenté de dire que le temps passe « en un clin d'œil ».

J.-L. N. Oui, mais le clin d'œil met du temps, c'est ce que dit Derrida dans *La Voix et le Phénomène*¹ à propos de l'*Augenblick* de Husserl.

P.-P. J. Le clin d'œil met du temps, donc on revient à soi tout le temps. On est toujours dans cette venue, cette répétition de la venue qu'on appelle donc improprement « présence ».

J.-L. N. Je crois qu'il y a là quelque chose de très important, parce que vous parliez tout à l'heure de la possibilité de « se soustraire » aussi bien à la pensée du projet qu'à celle de la crise.

P.-P. J. Permettez-moi de citer brièvement *L'Équivalence des catastrophes : après Fukushima* : « Notre pensée ne doit plus être ni de crise ni de projet. Or nous ne connaissons pas d'autre modèle pour une pensée du 'mieux' ». Quelques pages plus

1 Jacques Derrida, *op. cit.*

loin, vous dites : « Ce qui serait décisif, en revanche, ce serait de penser au présent et de penser le présent. » Enfin, vous évoquez l'intervention de Haruki Murakami en juin 2011, lors de la cérémonie nommée *hanami* en japonais : « Nous admirons les fleurs de cerisier au printemps, les lucioles en été, et les feuilles d'érable en automne », pour l'opposer à la destruction irrémédiable « de l'éthique et des valeurs »².

J.-L. N. Il est vrai que cette pensée et les actes qu'elle évoque nous paraissent minces, fragiles, absolument dérisoires aussi bien vis-à-vis de la catastrophe de Fukushima que vis-à-vis de la nécessité même de faire des projets pour éviter que de tels événements se reproduisent. Mais en même temps, si l'on reste dans l'élaboration de tels projets, on garde explicitement une finalité qui est celle de l'énergie, celle d'un certain développement, d'une certaine croissance et donc on reconduit toute la civilisation qui a engendré une telle vision du monde. Je ne dis pas qu'il faille renoncer à tout projet pour vivre au jour le jour et s'abandonner à ce que certains ont appelé un « présentisme ». Il s'agit de ne pas se rapporter à un futur au sens où ce dernier, comme le dit Derrida, serait un présent-futur qui s'est déjà présenté. Si le projet consiste à se représenter ce qui sera, ce qui doit être, ce qu'on doit faire venir, alors le présent, le présent de la *Vorhandenheit*, de la chose « déposée », a déjà affecté le futur. Si au contraire on se tient dans le présent comme dans l'éphémère de ce qui passe seulement, de cette fragilité qui a valu à un insecte, dont la vie s'épuise en une journée, le nom d'« éphémère », on reste attaché à la durée, et on finit encore une fois par tout confier à une projection de l'avenir qui au fond le rend présent par avance.

P.-P. J. Comme si on voulait avoir une assurance, dans tous les sens du terme... Je suggérerais volontiers de traduire « éphémère » par « fortuit ».

2 Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, pp. 58, 62 et note 1, p. 65.

J.-L.N. Vous avez raison, et d'ailleurs dans *L'Adoration*, j'ai choisi le mot de «fortuit»¹ par goût pour ce qu'il évoque : l'éphémère, mais aussi le hasard, l'évanescence.

P.-P.J. Ce qui vous intéresse dans le «fortuit», c'est qu'il ne s'agit ni de la nécessité ni du hasard. On pourrait trouver dans vos travaux maints exemples de cette stratégie d'écriture donc de cette démarche de la pensée ; avec cette économie du «ni... ni...», si l'on peut dire. Nous ne sommes pas dans la *coincidentia oppositorum*, ni dans une logique dialectique, nous essayons de passer «entre»...

J.-L.N. Sans doute, encore que cette pratique dans mon écriture ne soit pas volontaire. Il est tentant de rapprocher cette tournure «ni... ni...», du «neutre» de Maurice Blanchot, parce que le neutre (*ne-uter*), c'est «ni l'un... ni l'autre...». Mais Blanchot fait peut-être trop du neutre une instance, «Le Neutre». Je dirais plus simplement que le recours à ce trope, «ni... ni...», est imposé par une situation dans laquelle nous sommes, à une sorte d'extrémité des possibilités de signification ; nous semblons toujours osciller entre plusieurs possibilités dont aucune n'est vraiment satisfaisante. Ainsi pour penser l'avenir, il ne s'agit pas, comme nous le disions, du futur, ni d'une «venue» qu'on attendrait sans fin. La «différance»² de Derrida peut offrir un secours, à condition d'éviter le contresens et d'y voir un simple délai ou une procrastination indéfinie. En fait, on dispose de peu de moyens pour dire ce «venir» qui se tient réellement dans le cours du temps, jour après jour et qui en même temps n'est pas dans la simple indifférence et l'égalisation de tous les jours. Nous sommes entre deux formulations : «rien ne se passe» et «cela se passera plus tard».

1 On peut lire aussi l'article «Fortuite, furtive, fertile» dans la revue *L'Étrangère*, n° 26/27, Bruxelles, 2011.

2 Sur le mot «différance», on lira l'article de Jean-Luc Nancy, «La différence, ici et maintenant», in *Le Magazine littéraire*, n° 498, juin 2010.

P.-P. J. Alors ni l'avènement ni l'événement ?

J.-L. N. Je dirais qu'il y a les deux. Pour le coup, ce ne serait pas « ni... ni... » mais « et... et... » ; « événement et avènement », parce que de toute façon il y a « vènement » si j'ose dire, il y a « venue ». C'est ce qui a beaucoup contribué à imposer la catégorie d'événement chez Deleuze, Derrida, Badiou ou Claude Romano. Il y a déjà une légère amorce d'analyse chez Hegel, lorsqu'il parle du *Geschehen* ; j'en parle à la fin d'*Être singulier pluriel*...

P.-P. J. La surprise de l'événement.

J.-L. N. Oui, voilà, l'idée de surprise est très importante pour notre propos. La surprise, c'est ce à quoi on ne s'attend pas. Je sais que Heidegger a beaucoup écrit sur la surprise, la merveille, l'émerveillement devant l'Être. Mais la justesse de son propos ne l'empêche pas de charger peut-être trop lourdement cette notion jusqu'à en faire une sorte d'appel, un « faire advenir » qui peut être quelque chose de dangereux. Il est possible que ce soit là une forme de ce qu'on appelle « messianisme » ; c'est sans doute pourquoi j'ai toujours été un peu gêné par la proposition de Jacques Derrida de parler d'une « messianicité sans messianisme ». Un peu gêné parce que je voyais mal comment vraiment dissocier les deux notions, si même il y a deux notions distinctes entre « -cité » et « -isme ». Certes, je comprends que le second terme implique un système, contenu entier et homogène de pensée tandis que le premier évoque un caractère, un trait... Derrida voulait indiquer qu'il y a peut-être un trait de « messie » inhérent à tout l'Occident comme trait de disposition tournée vers une « survenue », voire une « advenue » mais ni prévisible ni programmable. Ce qui est certainement exact. Mais je lui disais que le trait sacré du Messie (celui qui est oint par le Seigneur) me semblait trop attaché à ce mot ou nom (que l'Islam a gardé, que le christianisme a hellénisé en *Christos*). Il reste bien sûr que la « survenue », l'événement

qui ne vient d'aucun processus, d'aucune démarche, d'aucune nécessité, est à penser. C'est certainement pourquoi on est plus attentif aujourd'hui à la contingence (je voudrais en profiter pour signaler un récent travail que je crois important à cet égard, *La Contingence du présent*, une thèse de Sandrine Israël-Jost, encore non publiée).

P.-P. J. La question – finale ? – qui nous attend porte sur le nihilisme et la joie. Peut-on entendre dans « la possibilité d'un monde », expression qui paraphe notre entretien, une interrogation sur l'espoir d'une sortie du nihilisme, ce qui voudrait dire en terminer avec ce monde qui prend fin et qui a pour tonalité affective, pour reprendre les mots de Günther Anders¹, à la fois le désespoir et le désir de révolution ? Pourrait-on envisager un monde de joie – je n'ignore pas la connotation chrétienne de l'expression – au sens où vous écrivez qu'« il n'y a pas beaucoup de joie chez l'homme de l'humanisme » ? Le « retraçage » des limites du politique doit-il ménager l'ouverture de sphères où la joie serait possible ?

J.-L. N. Il faudrait s'interroger sur l'apparition de ce motif de la joie dans le christianisme. Il faut peut-être comprendre que la joie chrétienne vient à une place laissée vide, celle du sage, et répond à une insatisfaction, à un manque de sérénité. L'époque dans laquelle le christianisme est apparu a été extrêmement marquée par le stoïcisme dont l'influence est très présente, au moins chez Paul. Or, le stoïcisme ou l'épicurisme, un peu comme son compagnon, son double, a déjà en vue, peut-être comme toute la philosophie jusque-là, une sorte d'accomplissement dans une sagesse qui comporte deux aspects : à la fois une dominante intellectuelle ou – si l'on veut éviter d'employer ce mot trop réducteur – un privilège reconnu au *logos* ; et une certaine disparition, un certain effacement de l'*érôs*. Il est vrai que, chez Platon, l'*érôs* semble bien consubstantiel au

1 Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, 1985-1986 (trad. *L'Obsolescence de l'homme*, Éditions Ivrea, 2002).

logos. Mais s'il est très présent dans le *Phèdre* et *Le Banquet*, il se fait discret dans le reste de l'œuvre. Chez Aristote, il a complètement disparu; de même que dans le stoïcisme et l'épicurisme. Alors vient quelque chose – la joie? – à la place de ce qui s'est, je dirais, presque refermé autour de la *sophia* et de la *théôria*, ainsi qu'à celle de l'extase et de l'exaltation qui accompagnaient le sacrifice désormais disparu – rappelons que l'histoire d'Abraham, aussi bien que celle du Christ comme dernier sacrifice, parlent de cette disparition.

P.-P.J. On parlera aussi de la perte de l'«enthousiasme» dont il est question dans *L'Adoration*.

J.-L.N. Cet enthousiasme plus ou moins sacrificiel, extatique, mystique était présent dans les religions à mystères qui se maintiennent jusqu'à Rome mais après avoir beaucoup perdu de leur puissance. Toute l'histoire de l'Antiquité jusqu'au christianisme est d'ailleurs peut-être celle de l'affaiblissement de ces religions à mystères, qui sont encore présentes à Pompéi mais ne parviennent pas à structurer la société. Quant aux religions civiles elles avaient elles aussi décliné, voire échoué. La joie chrétienne est peut-être le nom de ce qui vient à cette place-là, celle d'une sagesse ou d'un certain enthousiasme qui paraissent désormais insuffisants ou insatisfaisants. Elle reprendrait cette idée de participation au divin et cette quête d'une plénitude, mais en le disant sous le signe de la marque la plus propre du monothéisme: l'infini. On peut penser ou se représenter que la sagesse ou l'enthousiasme parviennent à un comble, à un accomplissement final; mais la joie, elle, est un jaillissement toujours renouvelé, qui n'est pas simple, qui ne va pas de soi, qui est extrêmement compliqué, mais qui lui confère sa tonalité majeure. Je dirais alors que ce n'est pas uniquement un problème chrétien puisque Spinoza se le pose lui aussi – mais peut-être Spinoza n'est-il pas indemne d'influences chrétiennes ou judéo-chrétiennes... Dans la dernière proposition de *l'Éthique*, Spinoza montre à quel point la joie,

ou la «béatitude», participe d'une dynamique de renouvellement perpétuel vers un au-delà: «La béatitude n'est pas la récompense de la vertu, mais son exercice même.»¹ Il est indispensable de bien comprendre que la vertu, la *virtus*, c'est la force, l'énergie (il en est de même pour le grec *arété*). La «béatitude» est un mot difficile à manier aujourd'hui, parce qu'il semble désigner avant tout un «état», non un élan, et ce, d'abord parce qu'il n'est pas de la famille sémantique de «joie». Or, *beatus* désigne le «bienheureux» chrétien, titre inférieur à celui de saint. Toutefois, si l'on évoque le travail de Levinas et, de façon peut-être plus surprenante, le petit livre de Philippe Lacoue-Labarthe, *Pasolini, une improvisation: d'une sainteté*², il est difficile de ne pas convenir d'une parenté évidente et complexe à la fois entre béatitude, sainteté et joie. Est en jeu dans ce réseau, quelque chose qui ne serait ni sagesse ni enthousiasme extatique ou orgiaque, quelque chose qui succède en un même lieu, mais qui ouvre une autre dimension.

Dans notre monde moderne, cela prend le nom de «bonheur». Tout au long du XVIII^e siècle, une idée du bonheur s'est développée à l'image d'un certain idéal bourgeois³; on en trouve quelque retentissement chez Rousseau. Qu'en est-il du surgissement de ce mot dans le discours révolutionnaire, notamment dans la bouche de Saint-Just? On se rappelle la célèbre déclaration prononcée devant la Convention: «Le bonheur est une idée neuve en Europe.»⁴ La nouveauté serait-elle dans une vision du bonheur déjà communément diffuse qu'il s'agirait de procurer au peuple par la violence qu'on sait – le contexte est celui de l'organisation de la Terreur? La vraie nouveauté serait peut-être une pensée du bonheur moins

1 Spinoza, *Éthique*, V, prop. 42.

2 Philippe Lacoue-Labarthe, *Pasolini, une improvisation: d'une sainteté*, William Blake & Co, 1995.

3 Cf. Robert Mauzi, *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle*, Armand Colin, 1960.

4 Phrase qui clôt l'intervention de Saint-Just devant la Convention le 15 ventôse an II (3 mars 1794).

comme contentement que comme possibilité au fond d'affirmer un sens de l'existence qui ne soit justement pas comblé, assuré, ni par le savoir, ni par une révélation ou une grâce religieuse, mais par l'existence elle-même. Je fais le pari, peut-être risqué, d'imputer à Saint-Just quelque idée de cette nature.

P.-P. J. Parler de la nouveauté de cette idée de bonheur est peut-être aussi lié au fait que, avant la Révolution, le bon prince devait se soucier du salut de ses sujets plus que de leur « bonheur ».

J.-L. N. Oui, tout à fait. Il se peut que le salut, justement le salut chrétien ait détourné la joie, ou de la joie, parce que le salut n'est pas, par lui-même, si joyeux. Sans doute le salut, c'est le pardon des péchés, c'est la vie éternelle, c'est échapper à l'enfer. Alors, évidemment, le salut ne peut pas être triste ni malheureux, mais cela ne signifie pas pour autant qu'il soit joyeux. Certes, en droit, en bonne théologie ou en bonne spiritualité chrétienne, le salut doit tendanciellement être identique à la joie, ce qui veut dire que l'homme sauvé est dans la jubilation permanente d'être en présence de Dieu, etc. Mais dans la pratique courante, dans le christianisme ordinaire, le protestantisme a relégué la joie à distance. S'ouvre alors la possibilité de ce que vous avez placé dans votre formule « le nihilisme ou la joie » ; j'aime bien cette position de la question à laquelle je n'avais jamais pensé : le nihilisme, c'est peut-être avant tout l'absence de joie.

P.-P. J. En vous écoutant, je suis, une fois encore, sensible à la possibilité de dire, avec provocation, que la jouissance est possible au sens où vous parlez de « comblement » dans *La Déclosion*¹ et au sens où, en opposition à l'idée d'une « statique » de la béatitude, on peut envisager une dynamique, une « énergétique » de la vie. Par-delà le bien-être indispensable au

1 Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, plus précisément le chapitre : « Une exemption de sens ».

maintien de la vie, il y a la libération possible d'une vitalité.

P.-P. J. Oui. Et j'ajouterai même que je voudrais travailler sur cette question de la possibilité ou de l'impossibilité de la jouissance. Ce qui permet en fait à Lacan de dire que « la jouissance est impossible »², c'est d'employer « jouissance » au sens juridique du mot, c'est-à-dire au sens de libre disposition d'un bien que je possède; approche « statique », donc, de la jouissance sexuelle ici visée par Lacan. Or, cette jouissance est exemplaire et peut-être même plus que cela, car précisément en cet endroit étrange, comme Hegel le remarquait, la génération se conjoint au plaisir et on sent bien que l'explication du plaisir par la poussée de l'espèce est un peu courte. Les hommes ont toujours « pratiqué le sexe » en dehors de la génération, même si l'isolation du sexe pour le seul plaisir n'a peut-être pas existé immédiatement dans les cultures les plus archaïques où la génération elle-même est exposée à de nombreux dangers. Mais cette réserve étant faite, reste cette rencontre étrange sur laquelle je voudrais plus tard travailler. On a bien affaire à deux situations différentes : enfanter, ce n'est pas du tout la même chose que jouir, même si on jouit pour ou quand on veut avoir un enfant. Mais en même temps les deux choses ne sont pas non plus totalement étrangères l'une à l'autre : l'enfant part, on peut le considérer comme un bien mais on ne le possède pas. Or, la jouissance, on ne la possède pas non plus, c'est ce dans quoi on est dépossédé; c'est pourquoi la ruse linguistique de Lacan est particulièrement mal venue.

P.-P. J. La jouissance sexuelle n'est pas une fin.

J.-L. N. Voilà, mais ce qu'on dit de la jouissance sexuelle, on peut le dire de la jouissance esthétique en général, et même de la jouissance gastronomique par exemple. Tous les arts

2 On pourra se reporter au livre de Jean-Luc Nancy, *L'« il y a » du rapport sexuel*, Galilée, 2001.

mineurs de ce point de vue sont intéressants, parce que les autres arts sont peut-être d'une élévation telle qu'on sent moins la jouissance.

P.-P.J. Sublimée ?

J.-L.N. Oui, c'est cela, sublimée. Mais que s'avère-t-il dans la jouissance gastronomique ? C'est la possibilité de faire avec la nourriture des choses qui dépassent de très loin l'alimentation ; mais en même temps on se nourrit. Alors je dirais volontiers que la jouissance, c'est ce par quoi la vie montre que le désir de vivre, qui est peut-être tout simplement la vie elle-même, va beaucoup plus loin que celui de seulement continuer à vivre.

P.-P.J. Il peut être ici utile de rappeler que Freud, dans sa première théorie des pulsions qu'il expose dans ses *Trois essais sur la théorie sexuelle*¹, accorde une place centrale au concept d'«étayage» (*Anlehnung*) : la sexualité humaine se développe par «étayage» sur des fonctions corporelles. Il ne s'agit pas de dire banalement que le désir s'appuie sur le besoin, mais bien plutôt de considérer que le besoin a toujours l'opportunité d'être excédé.

J.-L.N. D'ailleurs, dans le cas de l'homme, on ne saurait parler strictement de besoin. Sauf justement pour ceux qui se trouvent rivés « dans le besoin ».

P.-P.J. Ce qui se distingue du besoin, et même s'y oppose, c'est le désir...

J.-L.N. Oui, et le désir compris, ainsi que nous l'avons précisé, non pas comme rapport à un manque mais comme élan de l'existence, comme « poussée » de l'être.

1 Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, 1905.

P.-P. J. Mais vers quoi pousse cette poussée ?

J.-L. N. Elle pousse vers le monde, justement. Ce vers quoi l'existence tend, c'est vers le monde et l'être-au-monde, c'est-à-dire vers la possibilité de faire sens. Le renvoi des unes aux autres entre toutes les existences, voilà le sens, avons-nous dit, que ce soit exactement dans ces termes ou non. L'existence désire être au monde et faire monde. Cela se fait – ou du moins cela doit pouvoir se faire – à chaque existence, à chaque fois d'existence, par et pour chacune.

P.-P. J. Toutes les formes d'existence.

J.-L. N. Oui, nous l'avons aussi évoqué ; il faut savoir penser le sens entre toutes les formes, vivantes et non-vivantes. Ce qui ne veut pas dire réduire l'homme à la pierre ni à l'insecte, car l'homme reste celui par qui s'ouvre la question du sens, la demande de sens. Mais ce sens que l'homme porte « comme tel » (par le langage, par l'art) n'a lui de sens que dans le renvoi de toutes choses à toutes choses. Un monde, alors, ne procède pas d'un besoin – ni de celui d'un être, ni de celui d'un « créateur ». Il est sans besoin, il est ceci : que tout est là et demande à être salué en tant que c'est là.

P.-P. J. Et le mal ?

J.-L. N. Le mal, c'est précisément de refuser le monde, de vouloir y substituer un empire – quel qu'en soit le souverain... Cela peut aussi bien être l'empire de l'argent que celui du « moi » ou celui d'un dieu, de la technique ivre d'elle-même ou de la piété ivre d'elle-même. On retrouve toujours cela : les forces centripètes, les autosuffisances. Le monde est centrifuge, erratique, ouvert.



BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

La Remarque spéculative : un bon mot de Hegel, Galilée, 1973

L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand, avec Philippe Lacoue-Labarthe, Seuil, 1978

Ego sum, Flammarion, 1979

Le Partage des voix, Galilée, 1982

L'Impératif catégorique, Flammarion, 1983

La Communauté désœuvrée, Christian Bourgois éditeur, 1986

La Comparution (politique à venir), avec Jean-Christophe Bailly, Christian Bourgois éditeur, 1991

Corpus, Métailié (L'Élémentaire), 1992

Le Sens du monde, Galilée, 1993

Les Muses, Galilée, 1994

Être singulier pluriel, Galilée, 1996

Hegel : l'inquiétude du négatif, Hachette, 1997

La Communauté affrontée, Galilée, 2001

La Création du monde ou la Mondialisation, Galilée, 2002

La Déclosion, Déconstruction du christianisme I, Galilée, 2005

Juste impossible, Bayard, 2007

Vérité de la démocratie, Galilée, 2008

Démocratie, dans quel état ?, avec Giorgio Agamben, Alain Badiou, Daniel Bensaïd, Wendy Brown, Jacques Rancière, Kristin Ross et Slavoj Žižek, La Fabrique, 2009

L'Adoration, Déconstruction du christianisme II, Galilée, 2010

Maurice Blanchot, passion politique, Galilée, 2011

Politique et au-delà, entretien avec Philipp Armstrong et Jason E. Smith, Galilée, 2011

Dans quels mondes vivons-nous ?, avec Aurélien Barrau, Galilée, 2011

L'Équivalence des catastrophes (Après Fukushima), Galilée, 2012