

L'invité : Jean-Luc Nancy

Propos recueillis par Juliette Cerf

« Télérama » du 11/07/12

Sous son chapeau, qu'il aime à porter hiver comme été, se cache l'un des esprits les plus ouverts de notre époque. Né en 1940, à Bordeaux, Jean-Luc Nancy s'est formé dans le sillage du catholicisme social et des Jeunesses étudiantes chrétiennes. À la théologie, il a préféré la philosophie, qu'il a longtemps enseignée à Strasbourg. Marquée par ses amitiés avec Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe ou Jean-Christophe Bailly, sa pensée se déploie comme une « décloison » du sens, une ouverture à la « pesée » du monde, à l'écllosion du réel. Cet ennemi des clôtures construit un vaste corpus, aux traits multiples, tels la politique (la communauté, la mondialisation, la démocratie), le corps (la greffe, les seins, le sommeil), la ville et les arts (la peinture, le dessin, le cinéma, la danse). Douce et caressante, toujours à l'écoute, cette pensée se porte moins vers le « sens de l'existence », horizon inaccessible, que vers l'« existence du sens », présence infiniment frémissante.

Au mot « philosophie » vous semblez préférer le mot « pensée ». Quelle différence faites-vous entre les deux ?

Il y a là un écart, très fort, une mutation profonde. Si l'on entend par philosophie une image du monde, l'élaboration d'une signification du monde, il faut bien reconnaître qu'à chaque fois quelque chose vient dépasser, excéder les bords de cette représentation. Ce quelque chose, c'est la pensée. Penser, c'est se porter aux extrémités de la signification. La signification arrête toujours quelque chose, alors que la pensée ouvre les possibilités du sens. La peinture est une pensée. Mais la pensée de la peinture, ce ne sont pas les idées, les représentations que le peintre, qu'il s'appelle Delacroix ou Rothko, peut se faire. La pensée de la peinture, c'est le sens qui s'ouvre dans un certain geste de traits et de couleurs. On pourrait croire que les couleurs sont préformées dans un code symbolique, la Vierge devant, par exemple, porter un vêtement bleu dans la peinture classique. Le code est présent bien sûr, mais ce qui intéresse le peintre, c'est ce bleu-là en particulier, cette nuance singulière, ce chatoiement, cette épaisseur, ou au contraire cette légèreté de l'étoffe. C'est cela la pensée. L'ouverture de possibilités.

La mutation qui vous évoquez, quand l'avez-vous ressentie exactement ?

Je vis depuis longtemps avec ce sentiment. Il n'y a là ni catastrophe, ni sujet de gloire. Ce sentiment est né dans les années qui ont précédé et suivi Mai 68. Je pense à « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », conférence de Heidegger de 1964, qui traduit cette mutation de la civilisation. Une mutation est plus ample qu'une crise ; c'est une variation décisive. Quelque chose était alors en train de se passer. L'actualité philosophique vivante a pris pour moi la forme de Derrida. Pour d'autres philosophes de ma génération, la nouveauté s'est incarnée en Deleuze ou en Althusser. La découverte de Derrida a été contemporaine d'une rupture avec le monde que représentait Sartre. C'est-à-dire avec tout un modèle progressiste - héritier des Lumières de Kant, passé par Hegel et relancé par Marx jusqu'à Sartre -, une confiance dans le progrès, dans la possibilité de changer les choses. Au-delà du marxisme remis en question par Althusser, c'est toute une pensée réglée sur l'Histoire qui était alors en train de vaciller.

Le second grand moment de mutation, c'est la fin de l'Union soviétique. Face au modèle - occidental, il n'y avait soudain plus rien. Mais cette place vide a très vite été recouverte par le déferlement du capitalisme le plus délirant, d'une technique de moins en moins capable de se désigner des fins. Ce qui a surgi pour moi avec Derrida, c'est la conscience que nous ne tendions plus vers un but, un sens final. Nous touchions au contraire à la suspension du sens. Cette interruption devenant constitutive du sens.

Le corps a alors joué un rôle important pour vous...

Oui, le corps est intervenu de manière très significative. Le grand, modèle de pensée qui nous portait jusque là, parfois de manière somnambulique, reposait sur une sorte de déni du corps. Dans cette vision de l'humanité tendue vers un but, les corps de ceux qui sont engagés sur la route n'ont finalement pas beaucoup d'importance. Le corps, du militant s'efface devant la cause. Mais, petit à petit, une question a émergé : « Et si la cause était trop loin ? » Dans le cadre d'une résistance immédiate à l'ennemi, on comprend qu'on puisse risquer sa vie, mais quand tout est reporté, porté si loin devant, quel sens donner à sa fatigue, à sa souffrance ? Tous les, grands systèmes (religieux, politiques, etc.) qui contribuaient à situer des significations du corps se sont effacés : le corps est devenu, tout seul, tout nu, si j'ose dire, le signe de la finitude. Cette finitude, il fallait la penser dans un rapport à l'infini.

De quelle façon ?

Le monde moderne est ouvert à l'infini, au grand nombre, sous toutes ses formes : cellules, atomes, milliards d'individus peuplant la planète, etc. Le corps est pris là-dedans. Mais il ne vaut ni parce qu'il est infini ni parce qu'il est une misérable finitude. Qu'est-il alors ? Comment penser cette ouverture à l'infini qu'est la finitude ? Le corps est fini comme la bouche est finie ; la

finitude, c'est un tracé qui, permet de donner forme à l'infini. La bouche s'ouvre: je parle, je peux prononcer une infinité de sons, de phrases. L'infini, c'est le dehors auquel le fini s'ouvre.

La greffe du cœur que vous avez subie en 1991, et que vous racontez dans L'Intrus, vous a-t-elle ouvert à cette pensée du corps ?

Avant la greffe, avant même que je sache que mon cœur était malade, j'ai été invité à parler du corps dans un colloque aux États-Unis. J'ai envoyé un texte que je trouvais raté. Je faisais du corps un objet, alors qu'il faut justement arriver à parler « depuis » lui, ce que j'ai tenté de faire dans *Corpus*, livre qui m'a été commandé en 1990 quand je savais qu'il faudrait me greffer. Je l'ai écrit avant et après la greffe, Le corps est un lieu. Je suis, partout où est mon corps. Mon corps est dans mes écrits. Une écriture, une pensée, c'est un corps. L'intérieur du corps n'existe pas ; il n'y a rien à y voir, rien à y chercher. Le corps est un dehors. La greffe m'a ouvert à ce dehors, mais je ne l'ai pas évoquée tout de suite dans mes livres. En 1997, j'ai eu un lymphome, un cancer de la lymphe, provoqué par l'immunodépresseur. J'ai alors eu envie d'écrire, mais je ne savais pas quoi dire. Cela s'est fait par hasard. On m'a proposé de parler de l'autre de l'étranger, et j'ai écrit *L'Intrus* (2000). La greffe, expérience de l'étrangeté, a fait son intrusion. J'ai eu envie de m'exprimer sur ce devenir technique du corps greffé. Dans mon corps, il y a des quantités de réactions chimiques, de prothèses. Chaque radiographie le montre : le sternum est recousu avec des bouts de fil de fer tordus. La greffe inscrit le corps dans un réseau très complexe : celui de la médecine, des médecins, des médicaments, des transformations induites par ces substances. Un réseau de contiguïté mais aussi de contagion. Ce qui guérit peut aussi infecter.

Vous écrivez à ce propos : « Je suis la maladie et la médecine »...

Oui, et cela participe aussi de la mutation dont nous parlions. Tous ces croisements définissent notre civilisation. Le corps est cette ouverture à l'extériorité. En ce sens, nous ne sommes pas propriétaires de nos corps. Voilà pourquoi le don d'organes me paraît si mal nommé. On devrait plutôt parler de transmission de la vie. La vie est commune, et c'est pour cela que la greffe est possible. En ce qui concerne le cœur, seul le groupe sanguin compte pour pouvoir être transplanté. Comme je l'ai écrit, mon cœur est peut-être celui: d'une femme noire...

Cette idée a inspiré un film, La Blessure, de Nicolas Klotz et Élisabeth Perceval. L'Intrus a aussi été porté à l'écran par Claire Denis. Est-ce important pour vous que des artistes s'emparent de vos textes ?

Il est essentiel pour moi de dialoguer avec d'autres pratiques, avec des cinéastes, des peintres, des musiciens, des danseurs. Je suis de plus en plus ouvert à la possibilité de me frotter à

ces façons différentes de créer du sens, de me livrer à l'expérimentation, à l'improvisation. Jouer dans le film de Rabaih Ameer-Zaïmeche, *Les Chants de Mandrin*, m'a enthousiasmé. L'année dernière, des musiciens allemands m'ont demandé d'écrire un livret d'opéra. J'ai aussi travaillé sur un morceau très étrange de Schumann, doué entre les deux portées d'une mystérieuse ligne à ne pas jouer... Tout cela m'attire énormément, car je crois que c'est là que ça se passe. J'ai le sentiment de ne plus vouloir indéfiniment reprendre la besogne philosophique. Au fond, à la différence, je cois, de mon ami Alain Badiou, j'ai de moins en moins l'impression aujourd'hui d'avoir une philosophie, de savoir même ce qu'est la philosophie. Je veux être mené au bord d'autres écritures. Je ne peux quasiment plus écouter de musique classique. j'ai besoin de la musique qui s'écrit maintenant. Qu'y a-t-il dans cette musique ? Une absence de formes toutes faites, une absence de conventions mélodiques, harmoniques. Il y a une tension vers la naissance du son, qui parfois frôle le bruit. J'aimerais faire de la philosophie qui soit juste le fréuissement d'un son.

Le sens est toujours sensible pour vous. Le sens du toucher est au cœur de votre réflexion...

Le sens, c'est une expérience du réel. Une approche. Une touche. Là, la pensée a à voir avec la poésie ou l'amour. Le toucher réduit la distance mais ne l'abolit pas. En ce sens, le toucher est ce qui mène le plus véritablement à l'altérité. L'altérité n'est ni dans la distance ni dans la fusion. L'amour non plus, qui a pourtant été souvent représenté comme l'abolition de la distance, voire de la distinction, entre les amants : Roméo et Juliette qui se rejoignent au-delà de la mort, la vigne et le rosier qui ne font qu'un sur les tombes de Tristan et d'Iseut. Mais si l'unité était possible, si ce devenir Un existait, le désir de passer dans l'autre s'évanouirait.

Une idée traverse votre œuvre, celle du « singulier pluriel ». Comment la comprendre ?

Regarde. [Jean-Luc Nancy sort son téléphone portable et affiche une photo, un graffiti : « You only have to be singular to become plural » - Pour devenir pluriel, soyez singulier.] Un ami, Peter Szendy, vient de m'envoyer cette photo prise au hasard d'une rue à New York. Au musée Guggenheim, ces dernières semaines, s'est tenue une exposition, « Being singular plural », expressément référée à mon travail. Je vois bien que cette expression a beaucoup frappé. Le singulier pluriel, ça m'est venu à partir de la difficulté que j'avais eue à manier le mot de communauté, dès *La Communauté désœuvrée*. Ce terme heurtait Derrida, Lacoue-Labarthe et tous ceux qui, avant la lettre, percevaient dans la communauté le risque du communautarisme. Le singulier pluriel, c'était une façon d'éviter les pièges de la communauté. En latin, singulier ne se dit qu'au pluriel ; singulus n'existe pas, c'est singuli qui signifie « un par un ». C'est la manière juste pour moi d'exprimer ce qui se joue dans l'être en commun. Cela rejoint le toucher, le fait d'être ensemble avec distance, l'altérité sans identité.

La démocratie, c'est cela, selon vous, une égalité qui n'est pas une équivalence ?

Les pensées de la démocratie ont beaucoup de mal à figurer ce que nous touchons, finalement tout le temps : le fait que les singuliers ne sont pas du tout équivalents, interchangeables. On a cru qu'il suffisait de prendre les unités singulières pour les fondre ensemble dans un corps démocratique abstrait qui efface les différences. À mes yeux, la démocratie est bien plus qu'une forme politique. Elle a une dimension métaphysique. Elle pose que le tout, loin d'être politique, est multiple, singulier pluriel justement. Elle permet d'autres formes d'existence commune, d'autres façons de se rapporter les uns aux autres - que ces formes, ces éclats, se nomment arts, pensées, amours, gestes ou passions. À la différence de l'individu capitaliste qui peut toujours devenir interchangeable et donc se soustraire à tout rapport, le singulier n'a lieu que dans la relation. C'est l'affirmation de chacun que le commun doit rendre possible.

Penser après Fukushima

Livres Hebdo, vendredi 9 mars 2012

On s'en occupe assez peu. Dans les discours, il fait moins recette que le passé ou l'avenir, les archives ou les prévisions, l'histoire ou les générations futures. Or Jean-Luc Nancy voudrait que l'on s'intéressât davantage au présent, à ce qui advient, à ce qui caractérise notre passage. C'est le sens de la conférence qu'il publie sous le titre *L'équivalence des catastrophes*. Car bien sûr toutes les catastrophes ne se valent pas !

Ce n'est d'ailleurs pas ce qu'entend démontrer ce philosophe postmoderne proche de Derrida et grand lecteur de Maurice Blanchot. À 71 ans, cet ancien professeur à l'université de Strasbourg examine les liens entre les catastrophes et les systèmes techniques, sociaux, politiques et économiques.

Invité à Tokyo à réfléchir sur Fukushima, Jean-Luc Nancy rappelle qu'en 1755 le séisme de Lisbonne chiffonna les philosophes sur la question de la Providence. Aujourd'hui, ce n'est plus possible. L'homme est en grande partie responsable de ce qui lui arrive, et l'humanité détient les capacités techniques d'une catastrophe généralisée. Dans sa discussion sur Fukushima, Jean-Luc

Nancy met en relation Hiroshima avec Auschwitz, ces deux dernières catastrophes impliquant l'engagement de la technologie aux fins d'anéantissement. « Ce qui est commun à ces deux noms, Auschwitz et Hiroshima, c'est un franchissement des limites - non pas des limites de la morale, ni de la politique, ni de l'humanité au sens du sentiment de la dignité des hommes, mais des limites de l'existence et du monde où elle existe. » C'est pour cela qu'ils sont devenus « des noms à la limite des noms ».

À Fukushima, l'intention de destruction n'existe pas. Elle est remplacée par celle du profit. Le philosophe japonais Osamu Nishitani a parlé de « guerre sans ennemi », d'une guerre contre nous-mêmes en quelque sorte. Et c'est là où voulait en venir Jean-Luc Nancy. Il craint la disparition d'une « humanité véritable » où la quantité a remplacé la qualité. Cette quantité, il faut bien la nommer : c'est l'argent. « Il n'y a plus de catastrophes naturelles : il n'y a qu'une catastrophe civilisationnelle qui se propage à toute occasion. »

Dans cet essai qui se distingue par sa clarté et sa densité, Jean-Luc Nancy regrette que nous ayons accepté aussi facilement la servitude volontaire à l'égard de la technique et plus particulièrement de la technique monétaire qui échappe à la décision humaine. « Nous avons, de fait, transformé la nature et nous ne pouvons plus parler d'elle. » Ce ne sont pas les mots qui manquent ce sont les intentions. Non, toutes les catastrophes ne se valent pas. C'est pourquoi il est urgent pour ce philosophe d'éviter celle qui se prépare.

« Nos idées régulatrices sont à la dérive »

Propos recueillis par Aliocha Wald Lasowski

« Marianne/Le Magazine littéraire »,

hors série, juillet-août 2012

Dans L'Équivalence des catastrophes (Après Fukushima), vous évoquez l'anticipation et la clairvoyance face à l'apocalypse. Comment l'entendre ici ? De quelle menace relève Fukushima ? La catastrophe n'est-elle pas à la fois naturelle et civilisationnelle ?

Jean-Luc Nancy - Oui, il s'agit bien d'une civilisation, la nôtre, celle qui gagne la planète entière et dont on peut dire qu'elle a déjà gagné l'espace interstellaire... Il y a déjà longtemps que les signes d'une mutation de grande ampleur sont discernables, et je suis même frappé de ce qu'il ait fallu quelques secousses spectaculaires (Fukushima, la cascade de crises financières) pour que commence à se répandre un esprit « apocalyptique » -c'est-à-dire à la fois de sentiment de fin d'un monde et de levée d'un jour nouveau, dont la lumière reste impossible à scruter. La conscience de cette situation s'est ouverte très tôt chez les penseurs : non seulement des philosophes, mais des écrivains, des artistes (Beckett, le Freud de *Malaise dans la civilisation*, etc.).

Le travail de pensée de la décréation du monde est souvent tourné vers les préoccupations immédiates, les sécurités acquises que la vie quotidienne semble perpétuer. Or, depuis vingt-cinq ans au moins, il y a pour la pensée - la sensibilité, l'attention, le souci - une sorte d'évidence croissante : nos idées régulatrices sont à la dérive (l'histoire, le progrès, l'humanisme). Des idées de ce genre ne sont pas des abstractions : ce sont des moteurs, des nerfs et des muscles. Notre machine ou notre organisme ont vieilli.

La mise en crise de nos systèmes de représentation laisse place à un glissement, un bouleversement. Est-ce la fin du « monde » comme cosmos unifié, ordonné, maîtrisable ?

D'une part la dissipation du « cosmos » est presque aussi ancienne que le monde dit « moderne » (rappelez-vous le livre d'Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, en 1957). D'autre part, les temps les plus récents ont commencé à déranger à son tour la représentation d'un « univers infini », qui serait une sorte de cosmos en expansion dans un grand mouvement d'épanouissement et de conquête (de l'espace, du temps des origines, des structures profondes de la matière, de la vie, de l'information). Le monde ne s'est pas seulement révélé de plus en plus complexe : sa complexité s'avère relever d'autre chose que de procédures plus complexes d'appréhension. C'est la posture même du savoir qui est mise en jeu. Les sciences se découvrent très éloignées du modèle d'une maîtrise d'un réel supposé « objectif ». Elles doivent réfléchir leurs propres fictions en tant que telles.

Quant au « réel », indissociable de nos interventions cognitives autant que techniques, opératoires, sociales et culturelles, il se présente comme « struction » : tas, entassement ni construit, ni déconstruit, pas non plus ruiné ou dévasté, mais dont la *com-position*, l'être-ensemble de toutes choses, ne relève d'aucune composition ni organique, ni harmonique, ni architectonique.

Votre réflexion sur un monde « déclo, défait et délivré » est au cœur de L'Adoration (Déconstruction du christianisme). Quel rôle assigner à la philosophie dans cette approche multiple, déconstruite, du monde ?

En tant que discipline de discours, la philosophie rend compte de ce qui se passe. Le changement vient d'ailleurs : dans les pratiques, les comportements, les rapports, les corps, les (dés-)équilibres énergétiques et sociaux.

Certes, les philosophies sont à la fois des expressions et des incitations : l'invention du capitalisme et de la démocratie a été accompagnée d'entreprises philosophiques. Mais il n'y a pas de causalité simple. Descartes ou Locke ont fourni des schèmes, des représentations pour ce qui se jouait depuis les mutations de la société féodale, l'étendue des expéditions commerciales, des techniques de navigation puis des techniques financières. Je vais vite, bien sûr, mais ces phénomènes complexes ne sont pas assez perçus dans leur caractère global : comme ceux de la Grèce ancienne, entre autres, ils ont été des processus de grande ampleur dont les moteurs n'étaient rien d'autre que des orientations profondes lentement adoptées par une civilisation entière. Aujourd'hui, ce que la philosophie manifeste - depuis Marx, Nietzsche, Heidegger jusqu'à nous relève d'une mutation de la forme civilisationnelle « moderne ».

La question de la fin ou de l'apocalypse croise celle du monde fini et éphémère. Comment l'articuler avec l'ouverture des sens à l'infini, avec le sens de l'infini, l'ouverture au mystère, voire aux mystères de Dieu ?

« Dieu est mort » peut sembler une parole vieillie, mais elle reste juste pour ce qui est de l'extinction du Dieu-Un, Être Suprême, Créateur et Sauveur. Toutes les religiosités aujourd'hui en vogue témoignent cruellement de ce que Marx nommait « l'esprit d'un monde sans esprit ». S'il y a lieu d'user autrement de ce nom de « Dieu », ce ne sera pas sans avoir vu disparaître tout ce qui se cramponne à la religion comme système d'assurance et d'assistance.

Mais nous sommes ouverts à l'infini d'une manière qui rejoue la donne du monde moderne ; à l'« univers infini » répondait l'homme qui « passe infiniment l'homme » de Pascal. Mais ce n'est pas l'homme qui a pris le pas..., c'est l'exploitation de l'homme et de la nature. C'est l'« équivalence générale » - encore Marx - de l'argent en tant qu'autoproduction infinie au sens de l'infini d'accumulation, dont le capitalisme financier est l'expression déclarée, destructrice et, peut-être, autodestructrice.

Notre civilisation actuelle semble faite pour empêcher que le présent fasse sens : seul vaut le « plus » d'un futur interminablement futurisé. Ce futur est de très court terme : c'est le rapport attendu des investissements et des placements. Une production dont les possibilités énergétiques et sociales deviennent malheureusement chaque jour plus problématiques. C'est simple : nous allons changer de configurations humaines, naturelles, cosmologiques - donc métaphysiques. Le changement est en marche, à notre insu. Nous avons à être sur la brèche, prêts à nous battre aussi

bien contre le « vieux monde » (je reprends un mot de Mai-68) que pour veiller autant que nous pouvons à ce qui peut s'annoncer et à ne pas laisser faire n'importe quoi.

« Révolution » est un mot usé, suspecté, mais il dit aussi simplement ce qui arrive : les mondes basculent.