

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

**L'INSTITUTION DE L'EXISTENCE
ET LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE DE JEAN-LUC NANCY**

**THÈSE PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE DU
DOCTORAT EN PHILOSOPHIE**

**PAR
DANNY ROUSSEL**

DÉCEMBRE 2020

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

Cette thèse a été dirigée par :

M. Serge Cantin, PhD Directeur de recherche, grade	Université du Québec à Trois-Rivières Institution à laquelle se rattache l'évaluateur
M. François Nault, PhD Codirecteur de recherche, grade	Université Laval Institution à laquelle se rattache l'évaluateur

Jury d'évaluation de la thèse :

M. Serge Cantin, PhD Prénom et nom, grade	Université du Québec à Trois-Rivières Institution à laquelle se rattache l'évaluateur
M. Martin Crowley, PhD Prénom et nom, grade	University of Cambridge Institution à laquelle se rattache l'évaluateur
Mme Marie-Eve Morin, PhD Prénom et nom, grade	University of Alberta Institution à laquelle se rattache l'évaluateur
M. François Nault, PhD Prénom et nom, grade	Université Laval Institution à laquelle se rattache l'évaluateur
M. Claude Thérien, PhD Prénom et nom, grade	Université du Québec à Trois-Rivières Institution à laquelle se rattache l'évaluateur

Thèse soutenue le 19 février 2021

REMERCIEMENTS

Cette thèse est le fruit d'une longue cogitation. Qu'il me soit permis de remercier mon directeur, monsieur Serge Cantin, et mon codirecteur, monsieur François Nault, qui n'ont eu de cesse de me lire et de commenter mes textes. Ils ont été d'un soutien indéfectible. Les compétences intellectuelles que j'ai développées vous sont en grande partie redevables.

Je voudrais également remercier ma famille immédiate : mon épouse, Eve-Marie, et mes enfants, Louis-Joseph, Marguerite et Théodore. Vous m'avez permis de mener à bien cette œuvre philosophique. Je comprends maintenant ce qu'il vous en a coûté : merci mille fois et mille fois pardon. Cette thèse vous est dédiée.

Merci également à ma famille élargie et aux amis-es qui se sont intéressés à la progression de mes travaux.

Pourquoi avoir écrit cette thèse? J'aime à penser que c'est parce que mon père, enseignant de français, a placé sa bibliothèque autour de la télévision du salon de la maison familiale. Je me souviens que, écolier, je fouillais dans ces livres qui m'impressionnaient par leur épaisseur et par leur titre que je lisais sans comprendre : *Madame Bovary*, *Le calepin d'un flâneur*, *Menaud, maître-draveur*, *Lettres de mon moulin*, *Les précieuses ridicules*, etc. Qui plus est, mon père ne m'a jamais parlé de ses livres, ou si peu. Je me souviens qu'il affectionnait Camus... Probablement que j'ai toujours voulu comprendre ce que je ne pouvais pas comprendre.

Ainsi, je suis père et fils. C'est bien connu que l'esprit circule de l'un à l'autre. Entre la culture que m'a laissée mon père et mon rôle paternel actuel, il y a du sens à construire. Il en va

d'une certaine transmission. Mais laissons plutôt le dernier mot à mon père à travers un de ses poèmes que je pourrais reprendre mot pour mot.

Les blés

Les blés que j'ai semés
Au creux de l'adolescence
Fleurirent droit
Remplis de clarté.
À trente ans la tige droite
Dorée comme lumière et soleil
Promettait pleine semence.
À quarante ans,
J'ai regardé de près la graine
Elle m'a paru âpre et fade.
J'étais pour la jeter
Quand mon fils m'a dit :
Donne papa.
J'ai déposé dans ses mains en coupole
Comme un calice de vie
Ces quelques graines de ma vie
Que les larmes avaient polies.
À peine le temps de me retourner
Que j'entends sa voix me dire :
J'ai hâte papa!
L'œil pétillant de lumière
Il s'est enfui.

Poème composé par mon père, Rodrigue Roussel, quelques années avant sa mort

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
i. <i>Champ de recherche : la philosophie politique</i>	3
ii. <i>Objet de recherche : la pensée politique de Jean-Luc Nancy</i>	5
iii. <i>Questions de recherche et thèse</i>	11
iv. <i>Plan de la thèse</i>	13

PARTIE I : DE L'EXISTENCE COMME ONTOLOGIE

CHAPITRE 1 — DU « RAPPORT » À L'« EXISTENCE »	16
1.1 <i>Les premiers travaux : une démarche politique affirmée</i>	18
1.2 <i>Le politique et la politique</i>	21
1.3 <i>Le langage de Nancy et sa posture philosophique</i>	27
1.4 <i>L'existentialisme sans réserve de Nancy</i>	32
i) <i>L'existentialisme de Sartre</i>	33
ii) <i>L'existence et l'essence selon Nancy</i>	36

CHAPITRE 2 — LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE DE JEAN-LUC NANCY.....	41
---	----

2.1 <i>Communauté</i>	42
2.2 <i>Singularité</i>	47
2.3 <i>Espacement</i>	50
2.4 <i>Mythe</i>	52
2.5 <i>Sens</i>	58
2.6 <i>Praxis</i>	63

PARTIE II : DE L'EXISTENCE SANS ESSENCE ET DE LA POLITIQUE COMME GARANTIE

CHAPITRE 3 — PHILOSOPHIE PREMIÈRE ET DESTIN	67
3.1 <i>Le destin et la pensée de la technique chez Heidegger</i>	68
3.2 <i>Nancy, lecteur de Heidegger</i>	74
3.3 <i>Nancy et le schème destinal</i>	80
3.4 <i>La liberté et le destin</i>	85

CHAPITRE 4 — PHILOSOPHIE PREMIÈRE ET ÉTHIQUE : LA PLURALITÉ 99

4.1	<i>L'être-avec</i>	100
4.2	<i>L'éthique problématique de Nancy</i>	105
4.3	<i>Praxis et Dasein chez Heidegger</i>	107
4.4	<i>La pluralité chez Nancy</i>	117

CHAPITRE 5 — PHILOSOPHIE PREMIÈRE ET ÉTHIQUE : LE JUGEMENT 124

5.1	<i>Le désœuvrement</i>	125
5.2	<i>Une philosophie sans critère?</i>	129
5.3	<i>Le jugement</i>	137
5.4	<i>Le critère</i>	141
5.5	<i>L'être-avec et l'action singulière</i>	147

CHAPITRE 6 — PHILOSOPHIE PREMIÈRE ET POLITIQUE 155

6.1	<i>Blanchot, lecteur de Nancy</i>	157
6.2	<i>Le désœuvrement et les oeuvres</i>	161
6.3	<i>L'œuvre inavouable</i>	169
6.4	<i>La politique selon Nancy</i>	173
6.5	<i>La pensée libérale de Nancy</i>	178

PARTIE III : DE L'EXISTENCE COMME ESSENCE
OU DE L'INSTITUTION DE L'EXISTENCE

CHAPITRE 7 — LA VIOLENCE DANS LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE 185

7.1	<i>La violence dans La maladie de la mort</i>	187
7.2	<i>La violence lue pas Blanchot</i>	201
7.3	<i>La violence dans la philosophie première de Nancy</i>	207
i)	<i>La lecture nancéenne de Blanchot</i>	207
ii)	<i>La violence origininaire et la violence externe</i>	210
iii)	<i>La violence origininaire et la singularisation</i>	215

CHAPITRE 8 — LA VIOLENCE ET LES INSTITUTIONS 221

8.1	<i>Hegel ou la politique de l'unité</i>	222
i)	<i>Les Principes de la philosophie du droit de Hegel</i>	223
ii)	<i>L'analyse philosophique du monarque hégélien</i>	225
iii)	<i>Des tâches à accomplir</i>	228
8.2	<i>La femme-mère dans la philosophie première de Nancy</i>	231
i)	<i>La femme-mère et Freud</i>	232
ii)	<i>La femme-mère et Hegel</i>	235
iii)	<i>La femme-mère dans les œuvres ultérieures de Nancy</i>	238

8.3	<i>Les tâches pour penser la politique</i>	239
i)	<i>La Phénoménologie de l'esprit plutôt que le Système</i>	240
ii)	<i>La violence dans le développement de la conscience de soi</i>	242
8.4	<i>Les institutions</i>	244
CHAPITRE 9 — L'INSTITUTION DE L'EXISTENCE.....		247
9.1	<i>Hegel et la domination</i>	249
i)	<i>Le mouvement d'ensemble de la Phénoménologie de l'esprit</i>	249
ii)	<i>La domination et la servitude</i>	252
iii)	<i>La conscience malheureuse</i>	254
9.2	<i>La posture féministe de Butler</i>	258
9.3	<i>Essence et institution ou l'existence comme essence</i>	266
CONCLUSION		276
i.	<i>Les deux thèses</i>	279
ii.	<i>Les politiques</i>	281
BIBLIOGRAPHIE		286

INTRODUCTION

Ego sum, ego existo. Je suis, j'existe¹. Cette proposition de Descartes inaugure, en quelque sorte, l'âge moderne en philosophie. Elle surimpose à l'être l'*existence* dans un geste qui n'est pas de simple synonymie. En effet, chez les Grecs, le concept d'« existence » n'est pas développé comme tel². Ce qui est l'objet de leur recherche, c'est l'« être » et son rapport à la logique, à la connaissance et à la vérité. D'où l'importance que revêt la prédication dans la formulation de cette philosophie. La pensée de l'être se développe à même la grammaire grecque de *einai*. Que veut donc préciser Descartes en ajoutant à l'être de l'*ego* son « existence »? En fait, il cherche à établir un fondement réel à cet être, une base solide sur laquelle établir la vérité³. L'ontologie ne s'intéresse plus seulement à la connaissance; elle veut penser la fondation qui permet à cette connaissance d'être vraie.

Or, l'« existence » ne prédique pas. Elle se fait avare de prédicats. Je peux affirmer : « Socrate est un homme. », mais je dois me limiter à dire : « Socrate existe. » Tout se passe comme si, pour trouver un fondement, on devait se détacher de la grammaire. « Perhaps, écrit à ce sujet Charles H. Kahn à la fin de l'introduction à son œuvre magistrale *The Verb "Be" in Ancient*

¹ R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion (coll. «GF Flammarion»), 328), 1992, p. 72-73.

² Voir C. H. KAHN, *Essays on Being*, Oxford, Oxford University Press, 2009, particulièrement le chapitre intitulé « Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy ».

³ Ferdinand Alquié écrit : « Le problème des *Méditations* est [...] ontologique : Descartes cherche, en philosophie, à atteindre un être. Il ne s'agit plus pour lui de distinguer le vrai du faux [...], mais de mettre en question la science elle-même, en se demandant si *quelque chose de réel et d'existant* répond à ses notions. » (F. ALQUIÉ, *Descartes*, Paris, Hatier-Boivin (coll. «Connaissance des lettres», 45), 1956, p. 90. Nous soulignons.)

Greek, one advantage of the ancient concept of Being over the modern notion of existence lies precisely in the fact that the former is securely anchored in the structure of predication [...]. The generalized, metaphysical notion of existence, on the other hand, divorced from predication (as the verb *exists* is divorced from the predicative construction) is in danger of floating free without any fixed semantic frame of reference, and hence without definite meaning⁴. » Tout se passe comme si, en voulant trouver un fondement réel à la vérité par l'utilisation du concept d'« existence », on s'exposait à un risque : celui de s'éloigner de la fondation recherchée à cause du manque de précision prédicative qu'entraîne avec lui l'utilisation du verbe « exister ».

« Floating » nous dit Kahn... L'« existence » court le danger de flotter loin du réel qu'elle veut atteindre. En d'autres mots, l'« existence », loin de fonder, peut être idéalisée, manquer la réalité, être embellie. D'ailleurs, Descartes ne tombe-t-il pas dans ce piège lorsqu'il affirme : « Or je suis une chose vraie, et vraiment existante; mais quelle chose? Je l'ai dit : une chose qui pense⁵. » La *res cogitans* est ce qui existe, mais cette *res*, cette « chose », n'est pas matérielle : c'est une substance, une essence, bref, une fondation spirituelle⁶ la plus éloignée possible du corps. Au début de sa troisième méditation, il a tôt fait d'écarter cette matière corporelle : « Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réfuterai comme vaines et comme fausses⁷ ». Si l'« existence » tente d'atteindre le réel, celui-ci est idéalisé et ne correspond pas à du « concret » ou à de la « matière ».

⁴ C. H. KAHN, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 2003, p. xxxii.

⁵ DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, p. 77.

⁶ Alquié affirme : « *Res*, cela va sans dire, ne signifie pas ici chose matérielle. » (ALQUIÉ, *Descartes*, p. 94.)

⁷ DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, p. 93.

i. Champ de recherche : la philosophie politique

L'« existence » qui intéresse Descartes est l'« existence » individuelle de l'« ego », du « je » ou du « moi ». Toutefois, qu'arrive-t-il si nous portons notre regard sur *les* « existences » ou sur leur *multitude*? On se retrouve devant la « communauté » des existences entendue ici au sens de regroupement d'individus. Cela porte à conséquence : la fondation recherchée n'est plus celle sur laquelle s'appuie la connaissance que le « moi » peut atteindre, mais plutôt celle sur laquelle repose la politique. Si la *res cogitans* fonde l'« existence » individuelle, la « communauté » des « existences » individuelles fonde la politique. C'est l'axiome de la philosophie politique. Aristote, dans ses *Politiques*, énonce cette évidence : « il est clair », « nous le voyons » écrit-il, la cité est une « communauté politique » qui est « constituée en vue d'un certain bien⁸ » et cette « communauté » prend sa source dans les individus qui forment des couples, des villages et une cité. Se met ainsi en place un trio de concepts indissociables : commun, politique et bien. En d'autres mots, ce qui est commun aux hommes concerne la politique et celle-ci doit gérer ce bien commun justement comme un « bien » : elle doit en prendre soin, le développer, essayer de s'y coller le plus possible et le défendre au besoin. Si la « communauté » se forme en vue d'un bien, c'est que le bien en question doit bien habiter cette « communauté ». Ce faisant, ne risque-t-on pas d'idéaliser cette « communauté » et de rater la « communauté » réelle qui est supposée fonder la politique? L'idéalisation de l'« existence » ne guette-t-elle pas aussi *les* « existences »?

Nous sommes depuis longtemps avertis de ce danger. Dès 1626, Marie de Gournay nous a offert une leçon de réalisme en parlant de la « communauté » des hommes comme d'une « bête à plusieurs têtes⁹ ». L'image est forte puisque ce monstre est associé depuis longtemps à Satan. La

⁸ ARISTOTE, *Les Politiques*, Paris, Flammarion (coll. «GF», 490), 2015, p. 103 (1252a).

⁹ M. D. GOURNAY, *Égalité des hommes et des femmes et autres textes*, Paris, Éditions Gallimard (coll. «Folio sagesse», 6442), 2018, p. 81.

communauté des hommes serait-elle constituée dans le mal? À lire Marie de Gournay, il semble bien que oui puisque cette bête qui trouble le bien commun se manifeste à travers les préjugés des hommes. En effet, ceux-ci considèrent la gent féminine comme inférieure par le seul fait que cela est dit, sans aucune preuve pour appuyer le propos. Marie de Gournay s'en moque de manière narquoise : « la première qualité d'un mal habile homme, c'est de cautionner les choses sous la foi populaire et par ouï-dire. [...] Gens plus brave qu'Hercule vraiment, qui ne défit que douze monstres en douze combats, tandis que d'une seule parole ils défont la moitié du monde¹⁰. » D'ailleurs, elle sait de quoi elle parle. En effet, elle inquiète la communauté des hommes dans laquelle elle vit. On raille ses écrits qui sont pourtant d'une qualité littéraire évidente. D'ailleurs, la postérité la connaîtra comme la « fille d'alliance de Montaigne ». Pourquoi cette appellation? Parce qu'il existe entre eux un lien de filiation quelconque? Pas du tout. Parce qu'elle avait l'écrivain français en grande amitié? Peut-être, mais on peut supposer que la véritable raison est qu'il était inconcevable qu'une femme aussi brillante n'ait pas quelque rapport avec du masculin. La postérité ne parla pas de Kant comme étant le « fils de Hume » ou le « fils de Rousseau ». Triste ironie du sort : la périphrase qui circonscrit Marie de Gournay met en scène la bêtise masculine qu'elle n'eût de cesse de dénoncer dans ses écrits. La bête à plusieurs têtes qu'est le commun ne se laisse pas si facilement abattre...

Qui plus est, si la « communauté » des hommes vise un certain bien, comme le dit Aristote, Marie de Gournay est bien consciente que cette visée se produit à travers des exclusions qu'on tente de justifier en les rendant naturelles : si les « existences » féminines sont moins intelligentes que les masculines, c'est qu'il en va de la « nature » des femmes. De Gournay ne se laisse pas duper. « Que si les dames arrivent moins souvent que les hommes aux degrés de l'excellence, écrit-

¹⁰ *Ibid.*, p. 33.

elle, c'est merveille que le défaut de bonne instruction, et encore l'affluence de la mauvaise presse et professoire, ne fasse pis, les gardant d'y pouvoir arriver du tout. S'il le faut prouver : se trouve-t-il plus de différence des hommes à elles que d'elles à elles-mêmes, selon l'institution qu'elles ont reçue, selon qu'elles sont élevées en ville ou village, ou selon les nations¹¹? » Il se produit ainsi un cercle vicieux : les femmes sont exclues parce qu'elles sont « naturellement » ignorantes et elles sont ignares parce qu'on les écarte d'un système d'éducation de qualité.

Devant de tels constats, la philosophie politique est confrontée à un problème : il nous faut penser la « communauté » des existences sans l'idéaliser, la penser en regardant en face les exclusions qu'elle produit au nom du « bien » qu'elle vise. Pour affronter ce problème, il nous faut prendre comme point de départ une pensée de la « communauté » des « existences ».

ii. **Objet de recherche : la pensée politique de Jean-Luc Nancy**

Plusieurs penseurs sont ouverts à ces questions, que ce soit des libéraux ou des communautariens. Il y a aussi, en philosophie continentale, toute une constellation de penseurs qui ont voulu penser ce que peut vouloir dire le concept de « communauté » : Maurice Blanchot, Giorgio Agamben et Roberto Esposito ont tous publié des ouvrages sur le sujet. Pour notre part, nous nous intéresserons à la pensée de Jean-Luc Nancy, philosophe français né en 1940 et professeur à l'Université de Strasbourg.

Les raisons qui président à ce choix sont de trois ordres. Premièrement, c'est un auteur qui a fait l'objet de peu de thèses de doctorat jusqu'à présent. Par ailleurs, il existe actuellement un intérêt grandissant pour sa pensée, surtout dans le monde anglo-saxon. Comme l'écrivait Marie-Ève Morin en 2015 : « Scholarship on Jean-Luc Nancy in the English-speaking world has been growing in the past few years, but most publications have taken the form of edited collections or

¹¹ *Ibid.*, p. 37.

single journal articles¹². » Elle poursuit en se réjouissant de la publication, en 2013, de trois livres entièrement consacrés à la pensée de Nancy. En terminant son article, elle affirme sans ambages « the superiority of Nancy's approach over the variety of new realist movements in Continental philosophy ». Puis, elle ajoute : « As such, it is an invitation to remember, in the midst of all the academic publications I alluded to at the beginning, that more is at stake here than interpretative debates around an oeuvre¹³. » Notre thèse voudrait s'inscrire dans ce mouvement d'intérêt envers le philosophe de Strasbourg en offrant une analyse étendue de la partie politique de son œuvre. En plus d'entrer dans certains débats plus académiques sur des points précis de sa pensée, nous voulons montrer que ce qui s'y joue permet de mieux cerner certaines problématiques philosophiques actuelles. En ce qui nous concerne, nous voulons penser la « communauté » des « existences ». Dans *La communauté désœuvrée*, Nancy affirme que « la communauté est simplement la position réelle de l'existence¹⁴ ». Cette proposition tirée d'une œuvre de jeunesse ne serait certainement pas reniée par Nancy. On y voit à l'œuvre les concepts que nous souhaitons examiner.

Le deuxième ordre de raisons qui nous a amené à prendre Nancy comme objet de recherche relève d'un choix contingent. Lors de nos études à la maîtrise, nous avons eu la chance qu'un de nos professeurs, Raymond Lemieux pour ne pas le nommer, nous parle pendant quelques minutes d'un article qu'il venait de lire, « Le nom de Dieu chez Blanchot¹⁵ ». Écrit par Nancy, cet article l'avait fort impressionné. Intrigué, nous nous le sommes procuré et l'avons lu. Un véritable coup de foudre intellectuel s'imposa instantanément. Pour un jeune Québécois d'origine gaspésienne, là où les traditions meurent plus lentement qu'ailleurs, qui accordait alors de l'importance à la

¹² M.-È. MORIN, «The Powers of Jean-Luc Nancy's Thinking», *PhoenEx*, 10, (2015), p. 173.

¹³ *Ibid.*, p. 187.

¹⁴ J.-L. NANCY, *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois éditeur (coll. «Détroits»), 2004, p. 203.

¹⁵ Repris dans J.-L. NANCY, *La Déclousion (Déconstruction du christianisme, I)*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 2005, p. 129-133.

« communauté » autant dans ses aspects politique que religieux, mais qui en même temps ressentait confusément que sa signification se déconstruisait irrémédiablement, et qu’il y avait dans cette déconstruction quelque chose de salutaire, l’article de Nancy permettait de penser le « commun » en « [écartant] ensemble l’athéisme et le théisme¹⁶ ». Nous ressentions alors que se trouvait devant nous une « pensée », au sens fort du terme, qui ouvrait une voie différente du libéralisme ou du communautarisme et qui osait affronter les concepts religieux autrement que comme illusions. D’ailleurs, notre mémoire de maîtrise, qui portait sur la pensée de Marcel Gauchet¹⁷, se concluait par une mise en abîme du propos à partir de la pensée de Nancy. C’était déjà la promesse de la thèse que nous présentons maintenant.

Le troisième ordre de raisons qui nous a fait pencher en faveur de Nancy, c’est que sa pensée politique est fortement ancrée dans sa « communauté » des « existences ». Celle-ci en est le fondement. Or, il s’avère que cette pensée politique est rarement thématifiée comme telle dans l’œuvre de Nancy. On la retrouve ici et là, dispersée dans l’ontologie. D’ailleurs, celle-ci peut être lue comme un geste dont l’enclenchement effectif vers la politique est problématique. Marie-Eve Morin a exprimé cette situation de la manière la plus appropriée qui soit : en se mettant en scène comme lectrice et commentatrice dans un article sur le thème nancéen de « l’interruption du mythe¹⁸ ». Son texte commence en posant une question sur les rapports entre la pensée nancéenne de la « communauté » et la politique : « comment cette “autre” communauté [celle qui se distingue de la communauté totalitaire pensée comme communion] peut-elle s’organiser pour intervenir

¹⁶ *Ibid.*, p. 129.

¹⁷ Voir D. ROUSSEL, *Catholicisme et néolibéralisme. Analyse des trois encycliques sociales de Jean-Paul II à partir de la théorie de la modernité de Marcel Gauchet*, Mémoire de maîtrise (M.A.), Université Laval, 2005. Voir aussi : D. ROUSSEL, «Le lieu de parole en théologie. Marcel Gauchet et Jean-Luc Nancy», *Studies in Religion / Sciences religieuses*, 36, 1 (2007).

¹⁸ Nous reviendrons sur ce thème. Voir infra, section 2.4.

efficacement dans le champ politique¹⁹ »? Elle termine son texte en posant des questions sur la pertinence de la pensée de Nancy pour engager une pensée politique efficace. Partant du fait qu'il affirme que la politique a besoin d'« une ontologie de l'être en tant que nouage²⁰ », elle interroge ce geste : « Reconnaître que le lien est à nouer, est-ce suffisant pour le nouer? Ne faut-il pas insister sur le passage de cette reconnaissance, de cette lucidité à une praxis du nouage? En terminant sur cette question, je réalise bien sûr qu'ironiquement, je semble affirmer que non²¹. » La lectrice de Nancy se laisse d'abord emporter par sa pensée, mais lorsqu'elle est confrontée au champ politique, elle se retrouve devant des questions. Est-ce suffisant pour enclencher une action politique? Le passage vers la politique se fait-il? Il semble bien que la pensée de Nancy soit *insuffisante*. Morin est coincée par la pensée de Nancy : si elle invite à poser la question de la « praxis du nouage », elle donne peu d'indications. D'où l'ironie de la lectrice : Morin veut passer de la philosophie de Nancy à une *praxis* politique, mais le passage est reporté. Il faut attendre. Cela viendra plus tard. La lectrice est amenée à en rester au niveau du questionnement, même si la question elle-même pointe vers une *praxis* politique. La lectrice refuse cette conclusion par l'ironie, c'est-à-dire en faisant entendre le contraire de ce qu'elle dit : elle semble affirmer qu'il ne faut pas enclencher une action politique alors que c'est ce qu'elle veut affirmer. Que ce soit une lectrice qui fasse ce constat n'est pas anodin. Si Marie de Gournay a ironisé devant la société de son temps, y aurait-il une ironie *féminine* devant la pensée de Nancy²²? Laissons la question ouverte pour l'instant.

¹⁹ M.-E. MORIN, «La déconstruction de la fraternité ou l'interruption du mythe», *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, ii (2008), p. 132.

²⁰ J.-L. NANCY, *Le Sens du monde*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 1993, p. 175.

²¹ MORIN, «La déconstruction de la fraternité ou l'interruption du mythe», p. 150.

²² Il n'est pas surprenant que ce soit une philosophe féministe qui fut la première à critiquer les travaux de Nancy alors qu'il travaillait en étroite collaboration avec Philippe Lacoue-Labarthe. Nancy Fraser écrivait déjà au sujet de ceux-ci : «Like it or not, then, Nancy and Lacoue-Labarthe are *de facto* engaged in a covert dialogue with a movement which is questioning the relationship between the political and the familial.» Le mouvement en question est le féminisme. (N. FRASER, «The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?», *New German Critique*, 33 (automne 1984), p. 151.)

Morin n'est pas la seule à identifier le suspens de la pensée de Nancy devant la politique. Dans un livre qui lui est consacré, Ignaas Devisch affirme : « Nancy does address the question of the political ». Il précise cependant : « In a subsequent phase, a systematically constructed political philosophy would undoubtedly increase the political eloquence of social ontology. At this point in time, however, Nancy's philosophy appears inconsistent and fragmentary²³. » Ces parcelles politiques que l'on peut glaner ici ou là sont diversement appréciées. Pour certains, il s'agit d'une politique minimale nécessaire à notre temps. Theodore George affirme : « one cannot but see in Nancy's humility a profound contribution to political philosophy²⁴ ». Si Nancy ne dit pas tout sur la politique, il en dit assez pour permettre d'ouvrir des chemins de pensée féconds pour comprendre ce que pourrait vouloir dire « politique ». Andreas Wagner va dans ce sens : « my aim is to also show – against a common interpretation of Nancy – that there remains more than just a turning-away from politics and from the political, and probably even more than a merely negative politics²⁵ ». Il reconnaît toutefois que la pensée politique de Nancy est trop peu développée. Ainsi, Nancy parle peu de politique, mais son propos ouvre, pour certains, des chemins pour mieux la penser.

Par conséquent, certains osent compléter la pensée de Nancy. Martin Crowley est un bon exemple d'une pensée politique qui se développe en s'inspirant de la pensée nancéenne du

²³ I. DEVISCH, *Jean-Luc Nancy and the Question of Community*, London, New York, Bloomsbury Academic (coll. «Bloomsbury Studies in Continental Philosophy»), 2013, p. 178-179. Après avoir écrit cet article, Devisch a radicalisé, si on peut dire, sa lecture de Nancy. Il écrit, en 2015 : « My central thesis is that, though interesting and fascinating, Nancy's social ontology does not lead to a breakthrough in thinking the political. Moreover, his gesture away from the political to the social, results into a conceptual vacuum when it comes down to the political. » (I. DEVISCH, «Thinking Nancy's "Political Philosophy"», dans S. DEJANOVIC, dir., *Nancy and the Political*, Edinburgh, Edinburgh University Press Ltd (Critical Connections), 2015, p. 116.) Dans ce chapitre, Devisch propose de penser la philosophie politique à partir de Lefort et Foucault. Il avait déjà entamé ce travail, en ce qui concerne Lefort, dans un article précédent (voir I. DEVISCH, «Nancian virtual doubts about "Leformal" democracy: Or how to deal with contemporary political configuration in an uneasy way?», *Philosophy and Social Criticism*, 37, 9 (2011)).

²⁴ T. GEORGE, «From the Life of a People to the Death of Others: On Jean-Luc Nancy's Unworking of Heidegger's Politics», *International Studies in Philosophy*, 40, 1 (2008), p. 75.

²⁵ A. WAGNER, «Jean-Luc Nancy: a negative politics?», *Philosophy and Social Criticism*, 32, 1 (2006), p. 90.

« commun ». Dans son livre intitulé *L'homme sans*, Crowley affirme sans détours : « On aura, j'espère, tout de suite remarqué l'influence du travail de Nancy [...] sur ce que je cherche à développer ici au sujet des conséquences politiques [de la pensée nancéenne du "commun"]²⁶ ». La pensée de Crowley propose « une politique de la révolte égalitaire » en solidarité avec « ceux que l'on exploite et que l'on brutalise²⁷ ». Il précise plus loin que cette « oppression s'est définie par des pratiques volontairement déshumanisantes, c'est-à-dire : qui enlèvent sciemment à ceux qui les subissent, selon des modalités très distinctes, ces attributs positifs censés constituer l'humanité des êtres humains²⁸ ». Ainsi, la politique proposée par Crowley veut contrecarrer les actions volontairement violentes envers des êtres humains. Crowley rejoue ainsi la triade conceptuelle que nous avons présentée précédemment : il s'appuie sur le « commun » nancéen pour penser une « politique » qui puisse d'abord s'attaquer au mal de l'exploitation au nom du « bien » que constitue, selon ses mots, l'« égalité de principe²⁹ » qui est intrinsèque à la « communauté » selon Nancy.

Cette esquisse des débats entourant la pensée politique de Nancy nous amène à dresser le constat suivant : la pensée politique de Nancy est en suspens. En même temps, elle suscite des travaux qui proposent une véritable réflexion politique et qui s'appuient sur cette « communauté » des « existences ». Il nous faut maintenant situer notre thèse dans ces débats et expliquer pourquoi

²⁶ M. CROWLEY, *L'homme sans. Politiques de la finitude*, Fécamp, Nouvelles Éditions Lignes (coll. «Fins de la philosophie»), 2009, p. 26.

²⁷ *Ibid.*, p. 12.

²⁸ *Ibid.*, p. 22.

²⁹ *Ibid.*, p. 16. Philip Armstrong est un autre penseur qui complète la pensée de Nancy. Il écrit : « the task [...] is not just how we might begin to rethink this deconstruction of the "proper" essence of the political proposed by Nancy, and to do so in light of Nancy's related affirmation of the sense of the world. It asks how this task cannot be separated from – indeed opens right onto – an (in)appropriate of (im)proper form of political organization, at least insofar as the question of organization also remains (paradoxically, aporetically, that is to say, collectively) one of our most pressing tasks. » (P. ARMSTRONG, *Reticulations. Jean-Luc Nancy and the Networks of the Political*, Minneapolis, University of Minnesota Press (coll. «Electronic Mediations»), 27), 2009, p. xxii-xxiii.)

il nous faut passer par l'aspect politique de la pensée de Nancy pour concevoir une « communauté » des « existences » non idéalisée.

iii. Questions de recherche et thèse

La question qui sous-tend cette thèse est la suivante : *comment expliquer le suspens de la politique nancéenne?* En d'autres mots, qu'est-ce qui peut rendre compte du fait que la politique occupe une place marginale dans cette pensée de la « communauté »? *Pour notre part, nous répondons que la cause de ce suspens se trouve dans une conception de l'« existence » idéalisée*³⁰. *Nous soutenons que, dans la pensée de Nancy, il y a « agathonisation » de l'« existence ».* En d'autres mots, celle-ci est conçue comme Bien (*agathon*) et ce Bien est la visée de la « communauté ». Il s'ensuit que la politique n'a qu'un rôle mineur à jouer devant lui : elle doit s'assurer de le conserver. Ainsi, nous affirmons que la politique de Nancy est une politique libérale de la garantie, c'est-à-dire qu'elle doit intervenir au minimum dans les affaires humaines et laisser l'« existence » être ce qu'elle est, tout en garantissant ce Bien contre certaines attaques. Devant un Bien si grand, la politique doit se faire petite.

Toutefois, il nous faut aller plus loin. Marie de Gournay nous a déjà mis sur la piste de l'exclusion comme étant intimement imbriquée dans l'« existence ». Il nous faut oser faire face à l'« existence » non idéalisée, celle qui expulse certains « existants » dans une violence invisible. Pour ce faire, nous devons nous mettre à l'écoute de la parole de ces exclus. Judith Butler, la grande théoricienne du genre, nous en rappelle l'importance. Par exemple, en plus des revendications des femmes, celles des personnes LGBTQ2+ s'inscrivent dans des gestes politiques. Butler insiste sur la nécessité d'une politique « libérale », au sens d'une politique axée sur les libertés individuelles.

³⁰ Nancy confesse d'ailleurs ce qu'il appelle « mon idéalisme impénitent ». (J. DERRIDA ET J.-L. NANCY, « Responsabilité - du sens à venir », dans F. GUIBAL ET J.-C. MARTIN, dir., *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Paris, Éditions Galilée (coll. « La philosophie en effet »), 2004, p. 180.)

« Il est difficile, écrit-elle, si ce n'est impossible, d'exprimer de telles revendications sans invoquer l'autonomie, et plus particulièrement l'autonomie corporelle [...]. » Cette autonomie « libérale » ne suffit cependant pas. Elle pose la question : « La place donnée au corps dans ces luttes peut-elle ouvrir sur une autre conception de la politique³¹? » À rebours de Descartes, pour qui l'« existence » était une *res* non corporelle, Butler nous invite à penser les « existences » réelles des corps exclus. Cette réflexion pourrait amener une autre politique que la politique « libérale ».

C'est ici que la pensée de Nancy manifeste toute sa fécondité. Bien qu'elle idéalise l'« existence », il existe une autre voie, non exploitée par Nancy, qu'elle ouvre, une voie vers une pensée de l'« existence » réelle. Pour y arriver, *nous proposons de penser l'institution de l'« existence »*, c'est-à-dire le fait, pour l'« existence » humaine de toujours s'exposer dans des institutions, entendues au sens large de conventions sociales ou de manières de faire. On ne peut purifier l'« existence » de celles-ci et c'est toujours à travers elles que nous nous exposons. Les corps LGBTQ2+ nous le rappellent avec force, eux qui sont pris dans des conventions qui ne leur conviennent pas, mais dont ils ne peuvent jamais faire fi totalement. Cependant, il ne s'agira pas de proposer ici une autre politique, mais plutôt de jeter les bases pour celle-ci.

Critiquer une pensée et montrer sa fécondité : tel est le geste que nous proposons. De toute façon, la philosophie de Nancy appelle ce genre de travail. Nous sommes d'accord avec le commentaire de Frédéric Neyrat : « S'il y a des disciples de Nancy, ceux-ci se reconnaîtront non pas dans l'usage de ses signifiants-mâîtres, mais dans le geste qui doit reprendre à chaque fois, pour le compte de chaque penseur, ce qu'il en est du *premier*. C'est sans doute pour cela qu'il sera difficile de trouver, de Nancy, des disciples... disciplinés³². »

³¹ J. BUTLER, *Défaire le genre*, Paris, Éditions Amsterdam, 2016, p. 38.

³² F. NEYRAT, *Le communisme existentiel de Jean-Luc Nancy*, Fécamp, NeL (coll. «Fins de la philosophie»), 2013, p. 19.

iv. Plan de la thèse

Notre thèse se divisera en trois grandes parties. La première, intitulée « De l'existence comme ontologie », aura pour but d'exposer le concept d'« existence » développé par le philosophe de Strasbourg. Le chapitre 1 présentera les premiers travaux de Nancy sur le sujet et comment il est passé d'un concept de « rapport » à un concept d'« existence ». Il s'agira de mieux comprendre l'origine de ce qui deviendra sa philosophie première ainsi que son rapport à l'existentialisme. C'est ici que nous montrerons qu'une ambiguïté persiste dans la manière dont Nancy articule existence et essence. Il exprime le rapport entre les deux de deux manières différentes, soit « l'existence sans essence » et « l'existence comme essence », mais ne développe dans toute son œuvre que la première possibilité. En effet, son ontologie se construit en rejetant l'essence. Nous exposerons les grands concepts de cette ontologie dans le chapitre 2, ceux qui permettent de bien saisir ce que nous pouvons appeler la pensée de l'« existence sans essence ».

Une fois ces bases philosophiques bien acquises, nous entrerons dans la deuxième partie de la thèse : « De l'existence sans essence et de la politique comme garantie ». Plusieurs commentateurs de la pensée de Nancy se rejoignent pour identifier deux causes qui expliquent le suspens de la pensée politique de Nancy. C'est en réfutant leurs arguments que nous exposerons notre thèse sur l'agathonisation de l'existence. Pour ce faire, nous débuterons en analysant les rapports entre la philosophie de Nancy et celle de Heidegger puisque c'est chez lui que l'on identifie la cause du suspens en question. Au chapitre 3, nous expliquerons que la philosophie première de Nancy ne s'inscrit pas dans le schème destinal heideggérien, mais se construit plutôt dans une « agathonisation de l'existence ». Au chapitre 4, nous poursuivrons l'approfondissement des rapports entre la pensée de Nancy et celle de Heidegger en montrant que, si ce dernier peut être critiqué pour avoir dénié l'importance de la pluralité, on ne peut pas faire le même reproche à Nancy. Au contraire, sa pensée de l'« existence » fait droit à la pluralité humaine et, plus largement,

à la pluralité de tous les êtres, qu'ils soient vivants ou non vivants. Au chapitre 5, nous délaierons les analyses heideggériennes pour nous concentrer sur l'éthique de Nancy. Il s'agira de montrer quels sont les critères qui permettent de juger éthiquement en faisant droit à l'« existence » telle que la conçoit Nancy. Nous terminerons cette partie par le chapitre 6 où la question politique sera abordée de front. C'est ici que nous démontrerons que la pensée politique de Nancy est une pensée libérale que nous avons appelée une politique de la garantie.

La troisième partie de la thèse, « De l'existence comme essence ou de l'institution de l'existence », veut développer un impensé de la philosophie première de Nancy qui permet de prendre de front la violence propre de l'existence, celle dont sont victimes les exclus. Au chapitre 7, nous présenterons comment la violence est comprise chez Nancy et comment celui-ci ne tient pas compte de la violence indirecte, celle qui n'est pas volontaire et qui est le fruit des institutions. Par contre, au chapitre 8, nous verrons que la philosophie de Nancy s'est construite, entre autres, en se référant au Système de Hegel. C'est ce filon que nous voulons suivre. Nous expliquerons que, dans ses œuvres de jeunesse, Nancy identifie chez Hegel des ressources pour penser la violence des institutions, mais que ces indications sont restées lettre morte dans sa philosophie. Ce sont ces indications que nous suivrons au chapitre 9 en partant des travaux d'interprétation de Hegel réalisés par Judith Butler et qui permettent de comprendre comment l'« existence » est toujours dans l'institution et qu'il est insuffisant de partir d'une « existence » idéalisée pour défendre les droits des exclus.

En terminant, il importe de se rappeler que notre temps connaît son lot de souffrances et d'exclusions et qu'il est indispensable de tenir compte de cette obscurité humaine. La philosophie ne peut pas toujours considérer cette dernière comme une scorie qu'on doit rejeter de la pensée. Il ne faut pas arracher de l'« existence » tout ce qui est simplement humain, « de peur qu'en arrachant l'ivraie, on ne déracine en même temps le blé »...

PARTIE I :
DE L'EXISTENCE COMME ONTOLOGIE

CHAPITRE 1 — DU « RAPPORT » À L'« EXISTENCE »

En 1973, à 33 ans, Jean-Luc Nancy publie ses deux premiers livres. Un de ceux-ci porte sur Hegel et le deuxième, écrit avec Philippe Lacoue-Labarthe, propose une étude de la psychanalyse lacanienne. C'est *Le Titre de la lettre* qui deviendra rapidement une référence lorsqu'il s'agit d'introduire à la pensée de Jacques Lacan. Le psychanalyste français reçoit de manière contrastée le livre. Si, d'un côté, il affirme n'avoir jamais été aussi bien lu, même par ses élèves, il se refuse à nommer les auteurs, les désignant seulement comme des sous-fifres de Jacques Derrida³³. Si leur travail est remarquable, n'importe quel disciple de Derrida aurait pu l'accomplir.

L'anecdote, au-delà de ce qu'elle évoque des enfantillages universitaires, révèle une tendance chez les lecteurs et les lectrices de Nancy, celle qui consiste à le considérer comme un disciple de Derrida et, par-delà ce dernier, de Heidegger. On transpose alors les concepts des maîtres à ceux de Nancy en ne questionnant pas le déplacement potentiel qu'ils ont subi dans ce transfert. Il est certain que l'amitié entre Derrida et Nancy fut grande et constante, mais Nancy a toujours eu un geste philosophique décalée par rapport à son ami. Quoi qu'il en soit, la pensée philosophique de Jean-Luc Nancy a véritablement pris son envol dans les années 80 avec le Centre de recherche philosophique sur le politique, centre créé avec l'autre ami, Philippe Lacoue-Labarthe³⁴. Ce centre a eu comme impulsion un colloque de Cerisy intitulé

³³ Voir J. LACAN, *Séminaire XX. Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 62.

³⁴ Les premiers travaux de Nancy ont souvent été écrits avec Lacoue-Labarthe. Cette écriture en duo n'a jamais été reniée par Nancy et l'on peut dire que les thèses qui s'y expriment correspondent à la pensée de Nancy.

« Les fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida ». Celui-ci prend sa source dans un texte de Derrida³⁵, mais ne se veut pas un colloque sur ce penseur. Les directeurs du colloque, Lacoue-Labarthe et Nancy, écrivent en ouverture : « Jacques Derrida, cependant, n'est pas l'objet – ni le sujet – de ce colloque. Nous voulons dire par là qu'il n'est pas question, et qu'il n'a jamais été question pour nous de verser dans le ridicule – ou la cruauté – d'une célébration, C'est du reste à cette condition aussi, à nos yeux principale, que nous avons pu accepter la proposition du Centre de Cerisy – qui était, d'emblée et très explicitement, la proposition d'un colloque "autour de" ou "à partir de" Derrida, mais non pas "sur" Derrida³⁶. » Au cours du colloque, il y eut un séminaire politique. Les travaux de ce séminaire ont laissé plusieurs questions en suspens, d'où la nécessité de former un Centre pour s'y intéresser. Dans tout ce processus, Nancy prend toujours ses distances par rapport au travail de Derrida et se garde bien de se présenter comme un disciple. D'ailleurs, Derrida lui-même reconnaît que son ami et lui diffèrent dans la manière de travailler. « Eh bien, s'exclame Derrida, devant tous ces grands concepts philosophiques de la tradition, que Jean-Luc retraite de façon incomparable, moi, j'ai toujours eu le réflexe de fuir, comme si j'allais, au premier contact, à *nommer* seulement ces concepts, me trouver comme la mouche, les pattes engluées : captif, paralysé, otage, piégé par un programme³⁷. » Nancy est un véritable « philosophe » qui affronte les concepts de la tradition ce qui le distingue du geste plus retenu, pourrait-on dire, de Derrida³⁸.

³⁵ Voir «Les fins de l'homme» dans J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit (coll. «Critique»), 1972, p. 129-164.

³⁶ P. LACOUE-LABARTHE ET J.-L. NANCY, «Ouverture», dans P. LACOUE-LABARTHE ET J.-L. NANCY, dir., *Les fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, Éditions Galilée, 1981, p. 11.

³⁷ DERRIDA ET NANCY, «Responsabilité - du sens à venir», p. 168.

³⁸ Nancy l'affirme d'ailleurs sans ambages : il se reconnaît comme philosophe. Il affirme en effet : « Je ne suis jamais devenu philosophe, mais la force des choses m'a placé dans cet écart . » (J.-L. NANCY, «Je ne suis jamais devenu philosophe», dans *La vocation philosophique*, Paris, Bayard Éditions, 2004, p. 103.) Revenant sur cette affirmation quelques années plus tard, Nancy affirme : « 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. » (J.-L. NANCY, *La possibilité d'un monde. Dialogue avec Pierre-Philippe Jandin*, Paris, Les petits Platon (coll. «Les Dialogues des

Il nous faut maintenant entrer dans la pensée de Nancy, la sienne propre. Dans ce chapitre, nous voulons présenter la philosophie du jeune Nancy, celle qui a jeté les bases de l'œuvre de maturité. Nous présenterons d'abord la préoccupation politique qui sous-tend cette pensée en émergence. Ensuite, nous entrerons plus avant dans la distinction qu'il adopte alors entre *le* politique et *la* politique, distinction qui est à la base de ce qui deviendra plus tard son concept d'« existence ». Cela nous entraînera à nous questionner sur le langage de Nancy et sur sa posture philosophique, langage et posture qu'il nous faut préciser si l'on veut être en mesure de bien comprendre la pensée du philosophe de Strasbourg. Nous terminerons ce chapitre en exposant le concept nancéen d'« existence », concept qui assure la transition entre la pensée du jeune Nancy et celle de la maturité.

1.1 Les premiers travaux : une démarche politique affirmée

La préoccupation politique se remarque dans la plupart des écrits du jeune Nancy. À l'âge de 23 ans, il publie son premier article. Il s'agit d'un texte pour la revue *Esprit* qui propose un numéro sur le silence de la « nouvelle » génération. Si celle-ci se tait, c'est qu'elle ne se reconnaît plus dans les anciens concepts politiques et religieux : « Notre langage trie notre passé : à l'évidence, un certain style de libéralisme, comme un certain style de communisme, comme un certain style d'intégrisme, comme un certain style d'athéisme sont "par la force même des choses" rejetés dans les ténèbres extérieures³⁹. » Il faut donc être attentif aux nouveaux concepts qui émergent. « La tâche me paraît donc, écrit Nancy : réinventer une dialectique féconde entre les

petits Platon)), 2013, p. 9.) Il manifeste par contre un malaise devant cette désignation : « Combien de fois ai-je rappelé que Kant estime que nul ne peut se dire philosophe? Je ne les compte plus, et ces rappels n'ont bien sûr aucun effet. Même sur moi, puisque je vois mal comment me désigner autrement, surtout quand l'étiquette m'est collée d'office. » (J.-L. NANCY, «Jean-Luc Nancy par lui-même», dans Y. C. ZARKA, dir., *La philosophie en France aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. «Quadrige»), 2015, p. 482.) Si la posture est claire, elle témoigne d'une conscience vive de l'imperfection de cette dénomination. Il se dit philosophe, faute de mieux.

³⁹ J.-L. NANCY, «Un certain silence», *Esprit*, (avril 1963), p. 558.

deux pôles du concret, de l'homme : son langage et sa praxis⁴⁰. » Un travail philosophique reste à faire : « réinventer une dialectique » entre langage et *praxis*. En d'autres mots, il faut une nouvelle philosophie (une « dialectique ») pour penser une nouvelle politique (ni libérale, ni communiste).

En 1979, avant les travaux du Centre, Lacoue-Labarthe et Nancy poursuivent des recherches en psychanalyse. Délaissant Lacan, ils portent leur attention sur Freud. La conclusion d'un des textes qu'ils publient alors sur le sujet est éloquente. Ils affirment : « seule une autre politique peut affronter le Politique ». Ce que les deux penseurs proposent « ne saurait être une pure tâche théorique, mais implique une pratique – elle-même de la limite, ni psychanalytique, ni politique, ni morale, ni esthétique. Mais tout à la fois, tout autrement à la fois. Là où ça se retire, ça doit nous arriver⁴¹. » Se met ainsi en place ce qui sera la distinction porteuse des recherches du Centre, soit celle entre *le* politique et *la* politique. Toutefois, avant d'entrer plus avant dans cette différenciation conceptuelle, il importe de remarquer qu'on retrouve ici une insistance sur la « pratique » qui doit ouvrir sur une nouvelle affirmation politique.

Lors de la formation du Centre, Lacoue-Labarthe et Nancy prennent bien soin de préciser que toute cette réflexion est faite au nom de l'action. Dès le texte d'ouverture, Lacoue-Labarthe et Nancy précisent que le retrait du politique ne signifie pas le retrait de l'action : « Ce qui ne saurait constituer – nous nous hâtons de le dire pour couper court à toute méprise –, ce qui n'annonce en aucune manière un repli dans l'apolitisme. [...] C'est dire aussi bien que le geste du re-trait est lui-même un geste politique⁴² ». Ce geste est un engagement dans l'enseignement universitaire. C'est l'action que Lacoue-Labarthe et Nancy entendent accomplir. D'ailleurs, ils affirment que l'origine de leur questionnement a été leur action politique (le texte mentionne l'Internationale situationniste

⁴⁰ *Ibid.*, p. 560.

⁴¹ P. LACOUÉ-LABARTHE ET J.-L. NANCY, *La panique politique*, Paris, Christian Bourgeois éditeur (coll. «Détroits»), 2013, p. 60.

⁴² P. LACOUÉ-LABARTHE ET J.-L. NANCY, «Ouverture», dans *Rejouer le politique*, Paris, Éditions Galilée, 1981, p. 18.

pour Lacoue-Labarthe et la CFDT pour Nancy) : « Nous n'étions pas des spécialistes de "philosophie politique", et notre abord a été, d'une certaine manière, pratique et politique avant d'être "philosophique"⁴³ .» On le voit, c'est au nom d'une implication politique que ces travaux sont effectués. Cette implication se fait essentiellement par l'éducation universitaire.

C'est d'ailleurs la question politique qui sera au cœur de la décision des deux philosophes de mettre fin aux travaux du Centre en 1984. Dans une lettre circulaire envoyée aux membres, Lacoue-Labarthe et Nancy affirment en effet ceci : « On a laissé s'accréditer, peu à peu, une attitude intellectuelle (car cela ne fait pas une pensée) qui privilégie l'éthique ou l'esthétique, voire le religieux (et parfois le social) sur le politique. » Commentant cette lettre quelques années plus tard, Nancy déclare : « À quoi deux conséquences nous paraissaient attachées : la suspension de toute interrogation sur ce que nous appelions alors "l'essence du politique", et la suspension de toute nécessité, voire de toute légitimité de *choix* politiques effectifs⁴⁴ ». Les recherches menées par les membres s'éloignent trop de ce qui semble essentiel pour Lacoue-Labarthe et Nancy : réfléchir à la question politique pour en arriver à intervenir efficacement dans cet espace en opérant des choix réfléchis.

Même si le travail philosophique se déplacera avec le temps, ce souci pratique se manifesterà dans la suite de l'œuvre de Nancy. En 2012, dans une entrevue accordée à Peter Gratton et Marie-Eve Morin, Nancy affirme que l'intellectuel ne doit pas guider l'action, mais être dans l'action :

This would not necessarily be political action (although this could also be the case), but could be the action itself of her discourse : her language, words, rhetoric, or style. Integrity of language, a wariness toward the concept that wants to shine forth as pure Idea, experience of what makes a "style" – or experience of the plastic or sonorous element – collaboration

⁴³ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁴ J.-C. BAILLY ET J.-L. NANCY, *La comparution*, Paris, Christian Bourgois éditeur (coll. «Titres», 66), 1991, p. 95-96 (note 1).

with artists... what do I know? For me today, it's important to share a certain savoir-faire, as occurred recently when putting together a real exposition (of drawings in this particular case), including even relations with the public, which burgeons into many tasks and ideas. Or speaking to children, high school students, or "social workers"⁴⁵.

L'action dont il est ici question est esthétique ou langagière. Il s'agit de se rendre présent au monde pour recevoir ce qui s'expérimente. Notons que l'action politique n'est pas privilégiée, bien qu'elle ne soit pas exclue. En 2015, Nancy exprime une autre fois l'importance qu'il accorde à la pratique :

[J]'ai toujours pratiqué la philosophie comme un engagement pratique, animé par la confiance d'agir effectivement dans le monde, quelles que soient les médiations et les démultiplications qui dissimulent l'effectivité de cette action. Cette effectivité, toutefois, opère selon deux directions : je pense que mon travail de philosophe agit dans le monde et je pense aussi que ce travail ne provient de nulle part ailleurs que de ce monde. Il demande à être pensé : les mutations conjointes de l'histoire, de la politique, de la technique, de l'art demandent à trouver leurs voix, leurs paroles⁴⁶.

Le rôle du philosophe est de penser ce que l'Occident vit et, par ce travail de penser, agir dans le monde, indirectement, à travers tous les effets qu'un tel travail peut avoir sur les lecteurs et les lectrices.

C'est donc une visée politique qui est à la base des recherches philosophiques de Nancy. Entrons dans les travaux du Centre pour mieux comprendre comment il aborde ce champ conceptuel au début de sa pensée.

1.2 **Le politique et la politique**

La distinction entre *le* et *la* politique fait florès dans les années 80. Il témoigne d'un malaise devant l'évidence aristotélicienne qui énonce que la politique est fondée sur une « communauté ». Les affres qui ont accompagné le développement du communisme commencent à être bien connues et ne peuvent plus être ignorées par l'intelligentsia française. Le concept de « communauté »

⁴⁵ J.-L. NANCY, «The Commerce of Plural Thinking», dans P. GRATTON ET M.-E. MORIN, dir., *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking. Expositions of World, Ontology, Politics, and Sense*, New York, State University of New York (coll. «SUNY Series in Contemporary French Thought»), 2012, p. 234.

⁴⁶ NANCY, «Jean-Luc Nancy par lui-même» p. 484.

charrie avec lui un malaise profond. On ne peut plus prendre pour acquis qu'il fonde la politique. Pour plusieurs, il n'est pas davantage question de se tourner vers le libéralisme. Il faut donc penser à nouveaux frais le concept de politique.

Plusieurs penseurs français ont adopté la distinction entre *le* et *la* politique. Si Nancy a abandonné cette distinction en cours de route, certains continuent à l'utiliser⁴⁷. Quoi qu'il en soit, elle témoigne d'une prise de conscience : ce qui fonde la politique est une fondation précaire, changeante, un sol mouvant qui ne se laisse pas délimiter facilement. Comme le dit Oliver Marchart : « the conceptual difference between politics and the political, *as difference*, assumes the role of an indicator or symptom of society's absent ground⁴⁸ ». Si on ne peut plus utiliser le concept de « communauté » pour comprendre ce qui fonde la politique, comment nommer la fondation? Le geste consiste ici à substantiver l'adjectif dérivé du terme « politique » : ce qui fonde *la* politique est *le* politique. Ce faisant, on problématise la fondation, parce qu'au fond, qu'est-ce que *le* politique?

C'est à cette question que veut répondre le Centre de recherche philosophique sur le politique. Pour bien comprendre la distinction entre *le* et *la* politique qui est ici mise de l'avant, nous nous référerons aux textes qui inaugurent et closent les travaux du Centre. Commençons d'abord par identifier le cadre de travail que les deux philosophes lui donnent. D'entrée de jeu, Lacoue-Labarthe et Nancy refusent d'imposer un programme, préférant « délimiter un lieu⁴⁹ ». De plus, la recherche « philosophique » que le Centre veut faire nécessite de définir ce qu'on entend par là. Dans un geste semblable à la différence entre *le/la* politique, les deux philosophes utilisent

⁴⁷ On n'a qu'à penser à Marcel Gauchet qui, encore récemment, publiait une somme sur la démocratie qui reprend le concept de politique distinct de la politique (voir les quatre tomes de *L'avènement de la démocratie*).

⁴⁸ O. MARCHART, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh, Edinburgh University Press (coll. «Taking on the Political»), 2007, p. 5.

⁴⁹ LACOUÉ-LABARTHE ET NANCY, «Ouverture», p. 12. Cette idée de la co-appartenance vient de Derrida (voir DERRIDA, *Marges de la philosophie* p. 131).

le philosophique de préférence à *la* philosophie. Qu'est-ce que *le* philosophique? Il s'agit de la matrice symbolique de l'Occident, mais comme Lacoue-Labarthe et Nancy tentent de la penser à nouveaux frais, il propose le terme « philosophique » pour que la recherche ne se limite pas aux concepts établis. Les deux philosophes expliquent ainsi leur geste :

Si vous préférez, *le* philosophique désigne une structure historico-systématique générale – ce que, jusqu'à ces derniers temps, on pouvait appeler l'Occident – dont la philosophie est chaque fois la thématization, la préfiguration ou l'anticipation, la réflexion (critique ou non), la contestation, etc., mais qui déborde largement le champ d'exercice au fond très restreint du philosophe proprement dit. Si les concepts ou les quasi-concepts de civilisation, de culture, d'idéologie, de mentalité, de représentation ou de symbolique n'étaient pas si fortement marqués (philosophiquement) [...], ils seraient peut-être utilisables ou susceptibles de réélaboration. Apparemment, ce n'est pas le cas. D'où notre « philosophique », qui a tout de même le mérite de la clarté et qui ne trompe pas trop sur la marchandise⁵⁰.

Ce philosophique – l'Occident – est, selon Lacoue-Labarthe et Nancy, politique de part en part. Il y a une « co-appartenance essentielle [...] du philosophique et du politique⁵¹ ». Qu'est-ce à dire?

Si le philosophique et le politique sont consubstantiels, cela voudrait dire que la matrice symbolique de l'Occident est de part en part politique, donc que tout est politique. Cette « domination totale⁵² » du politique, c'est un totalitarisme inédit propre aux démocraties. Cela peut surprendre. Lacoue-Labarthe et Nancy appuient leur analyse en affirmant que notre monde voit « la disparition de toute "spécificité politique" dans la domination même du politique, le politique venant sans cesse se confondre avec toutes sortes d'instances (en premier lieu socio-économiques, mais aussi techniques, culturelles, psychologiques, etc.) et se monnayant dans tous les cas, malgré les parades "médiatiques" ou la "spectacularisation" d'un espace public absent, en banale gestion⁵³ .» Les deux philosophes n'ignorent pas les analyses d'Arendt ou de Lefort sur le

⁵⁰ P. LACOUÉ-LABARTHE ET J.-L. NANCY, «Le "retrait" du politique», dans *Le retrait du politique*, Paris, Éditions Galilée, 1983, p. 186.

⁵¹ LACOUÉ-LABARTHE ET NANCY, «Ouverture», p. 14.

⁵² *Ibid.*, p. 15.

⁵³ LACOUÉ-LABARTHE ET NANCY, «Le "retrait" du politique» p. 189.

phénomène totalitaire et sur les régimes du passé l'ayant manifesté. Ils se demandent si « une forme plus insidieuse [...] ne s'est pas installée depuis, plus ou moins à notre insu ». Ils ajoutent : « Et si la démocratie de Tocqueville contenait en germe le totalitarisme classique, rien ne prouve que la nôtre ne soit pas en train de sécréter autre chose, une forme inédite de totalitarisme⁵⁴ .» Il faut donc tenter de redonner sa juste place au politique.

Par conséquent, Lacoue-Labarthe et Nancy veulent « interroger l'essence du politique⁵⁵ » qu'ils prennent bien soin de distinguer du *concept* de politique. Développer un concept du politique, ce serait faire de la philosophie traditionnelle en cherchant une signification; interroger l'essence, c'est, selon eux, tenter un autre geste. Quel est-il? D'abord, le politique n'est pas la politique comme instance du pouvoir. Interroger le politique, c'est « ce qui doit pour nous faire retour jusqu'au présupposé politique lui-même de la philosophie », « c'est l'institution politique de la pensée dite occidentale⁵⁶ ». Le politique serait ainsi un présupposé qui fonde la philosophie occidentale et ce présupposé serait, par exemple, à l'âge moderne, « la qualification du politique par le sujet⁵⁷ ». En résumé, le politique serait le présupposé à la base bien sûr de la politique, mais surtout du philosophique, étant donné leur consubstantialité.

Pour éviter le piège totalitaire, il faut restreindre le champ politique. Il est ainsi nécessaire de prendre acte « de la *clôture du politique*⁵⁸ » ou encore « d'une clôture conjointe du philosophique et du politique⁵⁹ ». Tout n'a pas à être politico-philosophique. « Pour qui décide, écrivent les deux auteurs, [...] de répondre à cette exigence [...], la philosophie se trouve impliquée d'emblée comme une pratique destituante de sa propre autorité : non simplement de son éventuel

⁵⁴ *Ibid.*, p. 190-191.

⁵⁵ LACOUÉ-LABARTHE ET NANCY, «Ouverture», p. 12.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ LACOUÉ-LABARTHE ET NANCY, «Le "retrait" du politique» p. 187.

pouvoir social ou politique, mais de l'autorité du théorique ou du philosophique comme tel⁶⁰ ». Lacoue-Labarthe et Nancy poursuivent en déplorant que « la philosophie se destituant n'avait pas osé toucher au politique ou comme si le politique – sous quelque forme que ce soit – n'avait pas cessé de l'intimider⁶¹ .» On peut penser que la « philosophie se destituant » fait référence à la déconstruction. Il semble bien que Lacoue-Labarthe et Nancy aient l'impression que celle-ci ne donne pas au champ politique toute la place qui lui revient. Ils veulent ouvrir ce champ de recherche.

Pour y arriver, il faut prendre comme point de départ la clôture du politique. Devant elle, il y a une chance de lutter contre le totalitarisme subtil explicité par les deux philosophes. Il y a un essentiel retrait du politique. Il faut entendre l'expression dans ses deux sens. D'abord, il faut reconnaître que quelque chose *se retire* du politique. De quoi s'agit-il? « Le retrait apparaît d'abord comme le retrait de la transcendance ou de l'altérité⁶² .» Cette transcendance ou cette altérité se manifestaient par une articulation du pouvoir sur l'autorité, par l'immortalité de la communauté politique et par la transparence de l'être commun à lui-même. Le retrait apparaît ensuite comme une possibilité de *retraçage* : « retracer le politique, le re-marquer – en faire surgir la question nouvelle, qui est la question, pour nous, de son essence⁶³ ». Ce retraçage doit d'abord prendre en considération le premier sens du retrait : « Il n'y a pas à "sortir" du retrait, mais à faire l'épreuve de ceci que le politique s'articule sans doute comme un "retrait" essentiel, qui est peut-être le retrait de l'unité, de la totalité et de la manifestation effective de la communauté⁶⁴ .» Ce retrait

⁶⁰ LACOUÉ-LABARTHE ET NANCY, «Ouverture» p. 17.

⁶¹ *Ibid.*, p. 17.

⁶² LACOUÉ-LABARTHE ET NANCY, «Le "retrait" du politique» p. 192.

⁶³ LACOUÉ-LABARTHE ET NANCY, «Ouverture» p. 18.

⁶⁴ LACOUÉ-LABARTHE ET NANCY, «Le "retrait" du politique» p. 195.

ouvre une question : quel serait ce politique retiré de toute communion, immortalité et pouvoir et qui ne recouvre pas tout?

Avant de répondre à cette question, il faut en poser une autre : ce retrait manifeste-t-il un flottement dans la conception du politique qu'offrent ces textes? Le politique, c'est tantôt le présupposé qui fonde l'Occident, mais c'est aussi ce qui se manifeste dans le retrait de ce présupposé. Y aurait-il un « mauvais » politique et un « bon » politique? En fait, Lacoue-Labarthe et Nancy répondraient sans doute que le mauvais politique a occulté le retrait essentiel du bon politique. Il a tenté de combler l'espace laissé libre. C'est pour cette raison qu'ils affirment : « ce qui s'est retiré n'a peut-être en fait jamais eu lieu⁶⁵ ». La communion, l'immortalité et le pouvoir sont les fondements politiques de l'Occident, mais ils n'ont jamais réussi à se faire jour, sauf par des coups de force politiques qui ont eu leurs conséquences funestes.

Quel est ce politique refoulé? C'est ici que Lacoue-Labarthe et Nancy introduisent le concept de « rapport » : « Surgissait par conséquent pour nous la nécessité de reprendre cette question du rapport, la question du “lien social” en tant que non présupposé, et pourtant en tant qu'impossible à déduire ou à dériver d'une première subjectivité⁶⁶ .» Si le libéralisme prend pour fondement le sujet libre, l'individu unitaire et rationnel, Lacoue-Labarthe et Nancy tentent de penser un monde qui serait fondé sur le « rapport ». Ce qui est premier, ce n'est pas l'individu, mais plutôt la multitude dissociée, l'ensemble des rapports que les individus tissent entre eux, mais aussi brisent, reforment, ne reforment pas, etc. : « le rapport a pour nature (si jamais il a une nature...) le retrait réciproque de ses termes, dans la mesure où le rapport (peut-on même dire *le*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 194.

⁶⁶ LACOUÉ-LABARTHE ET NANCY, «Ouverture» p. 25.

rapport?) est fait de la division, de l'incision, de la non-totalité qu'il "est"⁶⁷.» La question du rapport devient la question du politique. Ce sera l'objet des travaux futurs de Nancy.

En somme, nous assistons à un premier déplacement conceptuel : du politique, on en arrive au « rapport ». Toutefois, avant d'analyser ce qu'il en est de ce concept et pour bien le comprendre, il nous faut dire un mot sur le langage utilisé par Nancy et sur sa posture philosophique.

1.3 Le langage de Nancy et sa posture philosophique

Un des thèmes porteurs des textes nancéens des années 80 est celui de la « fin de la philosophie ». L'Occident aurait épuisé toutes les ressources d'une certaine manière de faire de la philosophie. Une autre pensée se lève et il faut être attentif à ses signes. Nancy s'est expliqué sur sa conception de la philosophie assez tôt dans sa carrière dans *L'oubli de la philosophie*. Il commence en critiquant les philosophies de la crise qui abordent le temps présent comme devant retrouver quelque chose d'oublié, de dénié, de refoulé. Pour celles-ci, cela signifie rejeter les pensées issues des maîtres du soupçon pour retrouver la manière traditionnelle de faire de la philosophie. Nancy s'en désole :

C'est ainsi que depuis quelque temps on s'empresse, de plusieurs côtés, pour mettre entre parenthèses rien moins que les deux siècles qui nous séparent de Kant, afin de proclamer le retour d'une certaine Raison – critique, éthique, juridique, régulatrice et humaniste – dont la pureté et la nécessité sont censées n'avoir pratiquement pas été touchées par les pensées de la dialectique, de l'histoire, de l'économie, ni par les pensées de l'angoisse, de la lettre, du corps, ni surtout par cette pensée de soi (réflexion, mise en question, radicalisation, généalogie, dépassement, destruction, déconstruction, etc.) où la philosophie s'était engagée (c'est-à-dire, nous explique-t-on, fourvoyée) depuis Kant⁶⁸.

Notre temps serait malade et il faut le guérir afin qu'il redevienne comme avant. On tente d'identifier les causes : l'attrait de l'irrationalité, le penchant vers l'hermétisme, la référence à la pensée allemande, une pensée déviante, etc. Nancy pose la question différemment : plutôt que de

⁶⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁶⁸ J.-L. NANCY, *L'oubli de la philosophie*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 1986, p. 16.

vouloir supprimer ces causes et par le fait même la maladie, il se demande « pourquoi cette impuissance, pourquoi ces appétits ou ces penchants⁶⁹ ». Si depuis deux siècles la pensée est malade, peut-être qu'elle n'est confrontée qu'à des problèmes nouveaux, complexes, que les anciens outils conceptuels ne réussissent pas à bien cerner.

Nancy identifie deux problèmes avec les pensées de la crise. Premièrement, celles-ci identifient des concepts qu'elles posent comme des axiomes, sans les questionner : liberté, communication, rationalité, droits de l'homme, etc. Cela forme le lieu commun de la philosophie politique contemporaine. « Mais il faudra bien se garder, déplore Nancy, pour conserver l'accès au lieu commun, d'examiner de près la construction exacte des concepts, et l'enjeu des systématiques ou des problématiques au sein desquelles ils sont produits .» Le risque est de transformer ce lieu commun en idéologie, c'est-à-dire en « une pensée qui ne critique pas et qui ne pense pas sa propre provenance et son propre rapport à la réalité⁷⁰ .» De plus, cette pensée refuse de voir la réalité concrète : « Pour les deux tiers de cette humanité, "l'homme" est en somme une dénégation : on le laisse tout juste survivre⁷¹ .» Cela devrait faire réfléchir les tenants d'un humanisme ou d'un libéralisme ayant mené à un tel désastre. Le lieu commun auquel on aurait fait défaut a aussi ses parts d'ombre.

Le deuxième problème des pensées du retour, c'est qu'elles admettent que celui-ci ne peut pas être entier. Si, par exemple, on retourne à Kant, il faut toutefois admettre que la partie religieuse de sa pensée doit être mise de côté. Cette attitude montre bien qu'on ne peut jamais vraiment faire retour. « C'est reconnaître que le retour a des limites, et que "quelque part" il y a du passé qui est passé, par rapport auquel quelque chose est arrivé, par rapport auquel, pour finir, *nous* sommes

⁶⁹ *Ibid.*, p. 21.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 25-26.

⁷¹ *Ibid.*, p. 26.

arrivés⁷² .» En d'autres mots, on ne peut pas sauter par-dessus son temps, comme dirait Hegel; l'expérience humaine se modifiant, les concepts du passé ne peuvent jamais être en parfaite concordance avec celle-ci, leur signification se déplaçant subtilement et constamment. D'où le travail nécessaire du philosophe pour arriver à mieux nommer ce qui se vit.

Toutefois, la manière de nommer est aussi changée. Traditionnellement, nommer en philosophie correspondait à la nomination d'un sens, c'est-à-dire d'une signification que Nancy définit comme « l'assignation de la présence sur le mode sensible [...] d'une détermination intelligible⁷³ ». La signification nomme une réalité. L'Occident pourrait ainsi être défini comme l'entrée dans l'ordre de la signification : « le sens [...] est présent [...] et la signification consiste à retrouver cette présence et à la présenter en la signifiant⁷⁴ ». Toutefois, et l'hermétisme des travaux philosophiques est là pour en témoigner, le sens n'est pas facile d'accès. Les pensées du retour le savent bien aussi, elles qui regrettent un sens oublié ou dénié. Le sens est équivoque : il « doit être présent, disponible, visible, indéplaçable, et il doit être en même temps absent, difficile d'accès, loin derrière les mots et/ou les choses, éloigné dans un ciel d'Idées⁷⁵ ». Le manque de sens et son désir sont les moteurs de toute pensée philosophique. « Le sens manque, et c'est ce manque qui déchaîne toutes les formes ou toutes les figures du désir, l'impatience et la volonté cartésiennes, la frustration humienne, l'insatisfaction kantienne, l'affairement fichtéen, le malheur hégélien, la fièvre nietzschéenne, l'histoire marxienne, l'élan bergsonien, l'intention husserlienne, etc. » Cependant, le propre de notre temps, c'est de savoir que le sens ne se présente pas en significations et que son éloignement ne peut pas être éliminé. Nancy poursuit en affirmant que « quelque chose a commencé à suspendre ce désir, ou à l'interroger, dès avant Husserl mais en paraissant au jour

⁷² *Ibid.*, p. 30.

⁷³ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 41.

dans une autre époque, que signaleront rapidement, pour le moment, les noms de Benjamin, Heidegger ou Wittgenstein⁷⁶ ». Nous sommes maintenant dans cette expérience.

Celle-ci n'est pas malade ou erronée. C'est ce qu'il ne faut pas oublier. « Oublier la philosophie, c'est d'abord oublier *ça* : à un moment, la philosophie a mis en question sa signification, elle s'est mise en question *comme* signification, et cette mise en question, dont il faudrait entendre l'expression au sens le plus fort de "se faire question", fut un pas de son histoire, et non une variation capricieuse ni une crise malade⁷⁷ .» Cette mise en question a toujours accompagné l'Occident et la métaphysique, mais elle n'est devenue pleinement consciente d'elle-même qu'à notre époque. C'est pour cette raison qu'on peut parler de la fin de la philosophie comme volonté de signification et du début d'un abord du sens comme tel, d'un respect pour son éloignement. C'est la tâche du philosophe : « nous pouvons rencontrer *que* cela nous arrive, et recueillir, ou accueillir, *que* cela nous communique, dans le choc, non une signification, mais une quantité de mouvement, l'élan, le départ ou l'envoi d'une destination. Et cette destination se propose au moins sous la forme suivante : l'Occident s'accomplissant ne nous demande ni de ressusciter ses significations, ni de nous résigner à leur annulation, mais de comprendre que *l'exigence du sens passe désormais par l'épuisement des significations*⁷⁸ .» Nancy résume : « Nous ne sommes pas sortis de la philosophie : nous sommes en elle le moment et le geste où la volonté signifiante se connaît comme telle, se sait insignifiante, et délivre d'elle-même une autre exigence de "sens"⁷⁹ .» Il faut accomplir cette tâche.

Puisque Nancy reconnaît que le questionnement sur la signification a toujours accompagné la philosophie, peu importe son époque, même si ce questionnement a souvent été dénié et caché,

⁷⁶ *Ibid.*, p. 47.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 58.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 70-71.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 74.

il importe d'abord d'analyser les œuvres philosophiques du passé sous cet angle. Comment se manifeste la fragilité de la signification chez les philosophes classiques? C'est d'ailleurs ce que fera Nancy dans ses premiers écrits, Descartes, Kant et Hegel étant les sujets d'une telle investigation. Le deuxième geste de la tâche philosophique est de se rendre présent à ce qui se passe : « C'est bien pourquoi nous n'avons pas à signifier un "avenir", mais à nous rendre disponibles pour la pensée de notre temps – et dans cette mesure nous n'allons pas vers un futur dont nous projeterions le sens, mais nous nous faisons présents à ce qui ne manque jamais d'arriver, à ce qui est toujours à venir et qui ne provient pas de la signification⁸⁰. » Le philosophe doit se faire plus « méditatif », si on peut dire, essayant de percevoir et de nommer cette nouvelle réalité où les significations ne viennent plus combler le désir de sens. Le philosophe doit ainsi adopter une attitude passive⁸¹. La passivité « consiste à être, si on peut le dire ainsi, *passible* du sens. C'est-à-dire capable de le recevoir, susceptible de l'accueillir⁸². » Il ne s'agit pas, pour Nancy, de proposer une pensée qui guide l'action; il s'agit plutôt de tenter de nommer une expérience, la nôtre, celle de notre temps.

Nancy approche ainsi la philosophie en ne prenant rien pour acquis, en refusant de rejouer les concepts comme s'ils ne se déplaçaient pas. C'est pourquoi Nancy tente toujours de préciser son objet d'étude : si le politique est ce qui a mû ses travaux avec le Centre, c'est plutôt le « rapport » qui guide ses recherches subséquentes. S'intéresser au « rapport », c'est remettre en cause le primat de l'individu. Cependant, Nancy ne s'arrêtera pas au « rapport »; d'autres déplacements ponctueront son œuvre.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 77.

⁸¹ Pour une discussion sur la passivité chez Nancy, voir notre article : D. ROUSSEL, « Passivité, paresse et action: de la philosophie du droit de Hegel à la philosophie première de Jean-Luc Nancy », *Laval théologique et philosophique*, 73, 3 (octobre 2017).

⁸² NANCY, *L'oubli de la philosophie*, p. 105.

En d'autres mots, Nancy veut mettre l'accent sur ce dans quoi l'individu s'inscrit. Il n'est pas un atome isolé : il apparaît toujours dans un « rapport » donné, et ce « rapport » « relève d'un autre geste vers le “pré-” en général, vers l’“origine” ou vers le “fondement”⁸³ ». Si Nancy recherche un fondement, il n'est pas étonnant qu'il ait rencontré le concept d'« existence » qui est plus fondateur que le concept d'« être », plus logique. En quoi le « rapport » est « existence »? C'est ce qu'il nous faut maintenant aborder.

1.4 L'existentialisme sans réserve de Nancy

Le moins qu'on puisse dire, c'est que Nancy n'a pas peur d'utiliser des concepts qui peuvent sembler dépassés. Alors que les autres penseurs qui prennent à leur compte la distinction entre *le* politique et *la* politique le font pour se déprendre du concept de « communauté », Nancy fait le trajet inverse : s'il adopte la dualité le/la politique, c'est pour la délaissier et lui préférer le concept de « rapport » qu'il délaissier à son tour pour adopter ceux d'« existence » et de « communauté ». En effet, dans un des premiers textes postérieurs à ceux du Centre, *La communauté désœuvrée*, Nancy identifie « rapport » et « communauté⁸⁴ » et affirme que « la communauté est simplement la position réelle de l'existence⁸⁵ ». Toutefois, avant d'en arriver au concept de communauté⁸⁶, il nous faut préciser ce qu'est l'existentialisme de Nancy. Comme on ne peut aborder le concept d'« existence », surtout en philosophie française, sans faire référence à Sartre, étant donné le rayonnement que sa pensée a eu, nous rappellerons d'abord ce qu'est l'existentialisme de ce dernier et nous présenterons par la suite le concept nancéen d'« existence » et en quoi il se distingue de celui de son célèbre prédécesseur.

⁸³ BAILLY ET NANCY, *La comparution*, p. 86.

⁸⁴ « Le rapport (la communauté) n'est [...] ». (NANCY, *La communauté désœuvrée*, p. 19.)

⁸⁵ *Ibid.*, p. 203.

⁸⁶ Voir infra, chapitre 2.

i) L'existentialisme de Sartre

C'est à travers sa célèbre conférence *L'existentialisme est un humanisme* que l'on peut comprendre l'existentialisme sartrien. Le philosophe français commence sa conférence par un rappel des trois principaux reproches que l'on fait à l'existentialisme. Pour certains, les communistes entre autres, celui-ci aboutit à une philosophie contemplative qui empêche de saisir correctement l'« autre » qui se trouve toujours devant moi. Pour d'autres, parmi lesquels on retrouve des chrétiens, l'existentialisme nie le sérieux des entreprises humaines puisque chacun peut faire ce qu'il veut. Cette situation a pour conséquence de décourager toute action sérieuse. Pour d'autres enfin, l'existentialisme ne met l'accent que sur le côté négatif de la vie.

Avant de répondre à ces reproches, Sartre rappelle les grands axes de sa philosophie. Il commence par donner une définition de l'existentialisme : « doctrine qui rend la vie humaine possible et qui, par ailleurs, déclare que toute vérité et toute action impliquent un milieu et une subjectivité humaine⁸⁷ ». Par la suite, Sartre explique qu'il existe deux types d'existentialisme. Le premier, chrétien, se retrouve dans les pensées de Jaspers et de Marcel. Le deuxième, athée, est présent chez Heidegger et chez Sartre. Qu'ont-ils en commun? Sartre répond : « ils estiment que l'existence précède l'essence, ou, si vous voulez, qu'il faut partir de la subjectivité⁸⁸ ». Historiquement, cet existentialisme serait apparu après les philosophies du XVIII^e siècle (Diderot, Voltaire et Kant) qui auraient misé sur une nature humaine. Celle-ci aurait remplacé le Dieu des philosophes du XVII^e siècle (Descartes et Leibniz). Dans les deux cas, il se trouve toujours une essence pour définir l'homme avant même que celui-ci existe, que cette essence soit placée dans l'entendement divin ou dans une nature. Sartre inverse le rapport entre essence et existence : l'homme ne peut être défini par aucun concept puisque l'existence précède l'essence. Il se construit

⁸⁷ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Les Éditions Nagel (coll. «Pensées»), 1946, p. 12.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 17.

à partir de rien : « Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après⁸⁹ ». L'instance qui permet cette construction est la subjectivité. Toutefois, Sartre lui refuse tout enfermement sur elle-même. En effet, l'homme est responsable de tous les hommes. Par ses choix, il engage toute l'humanité. Par exemple, si un homme choisit de se marier, il engage l'humanité entière sur le chemin de la monogamie. Comme aucun concept ne définit l'homme, il ne peut pas se fier à ceux-ci pour faire des choix. Au contraire, son choix contribue à définir l'homme pour aujourd'hui, d'où une grande responsabilité.

Devant cette situation, trois sentiments sont ressentis. Sartre prend le temps de les définir. D'abord, il y a l'angoisse qui surgit devant la responsabilité dont on vient de parler. Elle est générée par la question toute simple : « qu'arriverait-il si tout le monde en faisait autant⁹⁰ »? Selon Sartre, seul ce qu'il appelle la mauvaise foi peut fuir ce sentiment. La deuxième impression est le délaissement. Comme Dieu n'existe pas, l'homme est laissé à lui-même. Comme il n'est que liberté, il n'y a aucun déterminisme et tout est permis sans qu'aucune morale ne puisse guider ses choix. Comme le dit Sartre, l'homme « est condamné à être libre⁹¹ ». D'ailleurs, pour le philosophe français, aucune passion ne peut être invoquée comme motif d'une action. Enfin, il y a le désespoir. Qu'est-ce à dire? Cela « veut dire que nous nous bornons à compter sur ce qui dépend de notre volonté, ou sur l'ensemble des probabilités qui rendent notre action possible⁹² ». L'homme devient lucide devant sa situation et il ne se fait pas d'illusions. Cependant, il ne lui reste que son action pour faire changer les choses et l'homme est responsable de ce qu'il fait. Ainsi, pour Sartre, un lâche est responsable de sa lâcheté, un menteur, de son mensonge, etc.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 21.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 29.

⁹¹ *Ibid.*, p. 37.

⁹² *Ibid.*, p. 49.

Dans la dernière partie de sa conférence, Sartre reprend les reproches énumérés dans la première partie. Aux communistes qui l'accusent de promouvoir une philosophie contemplative, il oppose que l'homme se définit par l'action. Aux chrétiens qui voient chez lui une défection devant l'action, il répond qu'il n'y a d'espoir que dans l'action. Et devant ceux qui ne voient chez lui que du négativisme, il affirme avec force que l'existentialisme est par définition optimiste puisque c'est l'homme qui se fait. Après avoir répondu à ses détracteurs, Sartre énonce un autre reproche : l'existentialisme enfermerait l'homme dans sa subjectivité. Cette critique prend plusieurs formes. Certains affirment que cet enfermement conduit à l'anarchie. Sartre répond que tout choix engage une responsabilité, comme il a été expliqué plus haut, et que celle-ci empêche de tomber dans la barbarie. D'autres accusent l'existentialisme d'avoir abdiqué sa capacité de juger. Comment juger les autres si tout est permis? Sartre rappelle qu'il existe une vérité absolue sur laquelle se fondent les autres : je pense, donc je suis. Tout ce qui ne respecte pas cette subjectivité première peut être déclaré faux. De plus, Sartre affirme : « je ne puis prendre ma liberté pour but, que si je prends également celle des autres pour but⁹³ ». Ainsi, une action qui entraverait la liberté des autres peut être jugée mauvaise. Enfin, d'autres reprocheront à Sartre que les valeurs qui guident l'action ne sont pas sérieuses puisqu'elles ne reposent sur rien. Sartre abonde dans ce sens, mais il n'y voit pas là un manque de sérieux, mais bien plutôt le signe d'une subjectivité vraiment libre.

En conclusion, Sartre lie l'existentialisme à un véritable humanisme : « l'homme étant ce dépassement et ne saisissant les objets que par rapport à ce dépassement, est au cœur, au centre de ce dépassement⁹⁴ ». La subjectivité n'est pas repliée sur elle-même; elle ouvre sur l'humanité entière et place l'homme au centre des décisions. Une communauté humaine devient possible, d'où le nom d'humanisme donné à l'existentialisme.

⁹³ *Ibid.*, p. 83.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 93.

En définitive, on remarque la parenté entre Descartes et Sartre en ce qui concerne le rôle de fondation jouée par l'existence. Si Descartes n'admettrait pas que l'existence précède l'essence, dans les deux cas ce qui fonde la réalité, c'est la subjectivité humaine, c'est la *res cogitans*, et non une *res* matérielle. C'est une existence idéalisée, sans déterminismes, nous dit Sartre. Maintenant que l'existentialisme de Sartre a été expliqué, il nous expose l'existentialisme de Nancy.

ii) L'existence et l'essence selon Nancy

Pour ce faire, nous reprenons à notre compte l'expression forgée par Frédéric Neyrat : Nancy adopte un « existentialisme sans réserve⁹⁵ ». Entrons plus avant dans son concept d'existence pour voir de quoi il en retourne.

Nancy, on l'a vu, plutôt que de s'intéresser au « sujet » ou à l'« individu », porte son regard sur le « rapport ». Ce qui est premier, c'est le « rapport » des individus entre eux plutôt que leur subjectivité. D'où sa critique de la pensée sartrienne : « Sartre, [n'a] jamais réussi qu'à enrober l'individu-sujet le plus classique dans une pâte morale ou sociologique : [il] ne l'[a] pas *incliné*, hors de lui-même, sur ce bord qui est celui de son être-en-commun⁹⁶. » L'inclination de l'individu, c'est le rapport, ce qui le dépasse, ce qui fait qu'il est toujours en relation avec l'« autre ». De plus, cet autre ne se limite pas aux autres humains : il comprend tous les « autres » : les humains, les animaux, les végétaux, les minéraux, etc., bref, tous les vivants et non-vivants, tout ce qui « existe » : « la nécessité de l'existence, écrit Nancy, est donnée à même l'exister de tout l'existant, dans sa diversité et dans sa contingence mêmes, et ne saurait elle-même constituer un être supplémentaire⁹⁷ ». Pour Nancy, la philosophie se doit de prendre enfin au sérieux tout le monde, mais juste le monde ou encore : toutes les existences, mais juste les existences. Il s'agit ainsi de ne

⁹⁵ Voir NEYRAT, *Le communisme existentiel de Jean-Luc Nancy*, p. 26-31.

⁹⁶ NANCY, *La communauté désœuvrée*, p. 17.

⁹⁷ J.-L. NANCY, *Être singulier pluriel*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 2013, p. 29.

pas substantifier un soi, quel qu'il soit, pour en venir à dominer les existences. Il n'y a pas de substance commune, d'identité commune qui permettrait de surplomber le concret du monde pour le contrôler, le classer ou le contenir.

C'est la raison pour laquelle Neyrat parle d'un existentialisme sans réserve. En effet, ce qui intéresse Sartre, c'est l'existence humaine, c'est l'existence de la subjectivité. Ce qu'il dit de l'existence concerne l'humain, puisque « le rapport de l'existence à l'essence n'est pas chez l'homme semblable à ce qu'il est pour les choses du monde⁹⁸ ». En d'autres mots, l'existence qui précède l'essence, c'est l'existence humaine. Pour Nancy, au contraire, l'existence est étendue à tout ce qui existe : pierre, rose, lion, etc. L'existence n'est pas réservée à l'humain : c'est tout ce qui existe qui est l'objet de la philosophie de Nancy. À l'origine, il y a le monde des existences. Tel est le fondement.

Qu'en est-il alors de l'essence? C'est ici que l'on retrouve une ambiguïté dans la philosophie de Nancy, ambiguïté qui sera le point de départ de notre thèse. D'une part, Nancy identifie l'essence à ce qui doit être éliminé de l'existence puisqu'elle « empêche l'existence d'exister ». Il écrit même : « Le mal : [...] l'existence reprise dans l'essence », allant jusqu'à qualifier l'essence de « fureur⁹⁹ ». Pour cette raison, sa proposition est claire : « l'existence est sans essence¹⁰⁰ ». Répondant en quelque sorte à Sartre pour qui « l'existence précède l'essence », Nancy avance plutôt la proposition : « l'existence se précède, et se succède¹⁰¹ ». En d'autres mots, l'essence est ce qui tente de définir l'existence, de ne pas la laisser être tout simplement, de ne pas laisser tous les existants apparaître comme ils apparaissent. Elle essaie de les contenir, de les

⁹⁸ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Éditions Gallimard (coll. «Tel», 1), 1943, p. 59.

⁹⁹ J.-L. NANCY, *L'expérience de la liberté*, Paris, Éditions Galilée, 1988, p. 22, 167 et 179.

¹⁰⁰ NANCY, *La communauté désœuvrée*, p. 206.

¹⁰¹ NANCY, *Le Sens du monde*, p. 57.

contrôler, d'empêcher les expositions spontanées. Il faut s'en départir, ne pas la laisser dicter notre existence. C'est cette conception que Nancy développera surtout. C'est elle qui sera à la base de sa « philosophie première¹⁰² » et de sa pensée politique.

Néanmoins, dans d'autres formulations, Nancy veut conserver quelque chose de l'essence. On sent qu'il ne réussit pas à s'en départir aussi facilement. Dans les mêmes textes où il explique ce qu'est « l'existence sans essence », il déclare : « l'essence de l'existence est l'existence même » et précise un peu plus loin : « l'existence elle-même en son “essence”, c'est-à-dire en tant qu'elle est elle-même l'essence¹⁰³ ». Les guillemets qui entourent le mot « essence » sont eux-mêmes significatifs. Ils indiquent que le sens du mot « essence » n'est pas tout à fait le même, mais la deuxième occurrence du mot n'est pas entourée de guillemets. Est-ce la même « essence » que celle définit comme « fureur » ou comme « mal »? Ailleurs, il affirme que « l'essence est *en soi* l'existence¹⁰⁴ ». Quand il essaie d'explicitier, Nancy s'embourbe. Il utilise un oxymore : « inessentielle essence¹⁰⁵ » ou encore surenchérit : « Il m'est arrivé de transcrire cela en disant que l'existence est sans essence. C'est une formule sans doute utile. Mais il est plus juste, plus précis – plus difficile aussi – de dire que l'essence de l'essence est l'existence¹⁰⁶. » Quelle est donc cette « essence » qui est l'existence? Est-ce à dire que quelque chose du « mal » précédemment rejeté résiste à son éviction? Y a-t-il du « mal » à même l'existence? Peut-on vraiment penser une existence sans essence, sans risquer de l'idéaliser? À ces questions, Nancy ne répond pas. Ce qu'on pourrait appeler « l'existence comme essence » est indiquée dans ses textes, mais jamais développée.

¹⁰² Voir infra, chapitre 2.

¹⁰³ NANCY, *L'expérience de la liberté*, p. 35-36.

¹⁰⁴ NANCY, *La communauté désœuvrée*, p. 206.

¹⁰⁵ NANCY, *L'expérience de la liberté*, p. 79.

¹⁰⁶ NANCY, *La communauté désœuvrée*, p. 206-207.

D'ailleurs, notons qu'aux déplacements conceptuels successifs – de « rapport », à « communauté » et à « existence » – correspond un changement de statut de l'essence. Au départ, Nancy cherche à trouver l'essence du politique. Par la suite, il veut penser l'existence sans essence. Ici, ce n'est pas tant un déplacement conceptuel qu'un rejet : l'essence qui était la base de sa recherche devient suspecte : il faut s'en débarrasser, ou en garder quelque chose. Ce n'est pas clair.

Cette ambiguïté sera la colonne vertébrale de notre thèse. Nous montrerons, dans la deuxième partie, comment Nancy développe l'« existence sans essence » et ses conséquences politiques. Nous expliciterons, pour notre part, comment on peut penser l'« existence comme essence » dans la troisième partie.

* *

Dans ce chapitre, nous avons exploré le déploiement de la pensée de Nancy à partir de ses premiers travaux. Nous avons montré que ce qui a été le point de départ de ceux-ci fut le désir de penser à nouveaux frais la question politique étant donné l'insatisfaction ressentie autant devant le communisme agonisant de l'époque que devant les démocraties libérales. Nous avons présenté la distinction adoptée alors par Nancy entre *le* politique et *la* politique et comme il l'a lui-même articulée. Nous avons ensuite explicité quel est le rapport de Nancy au langage, ce qui nous a permis de saisir sa posture philosophique : il faut toujours remettre en jeu les concepts philosophiques à la lumière des expériences contemporaines. C'est ainsi que si le politique fut le point de départ de la réflexion de Nancy, nous avons dépeint le cheminement opéré par lui du « politique », au « rapport » et à l'« existence ». Après avoir rappelé les grandes lignes de l'existentialisme de Sartre, nous avons établi les différences entre ce dernier et celui de Nancy en évoquant l'expression forgée par Neyrat d'« existentialisme sans réserve ». L'existentialisme de Nancy est « sans réserve », au sens où Nancy s'intéresse et englobe dans son concept d'« existence » tous les existants de l'univers, qu'ils soient vivants ou non-vivants. Nous avons terminé en montrant qu'une

ambiguïté persiste cependant dans la formulation de son existentialisme. S'il conçoit l'existence comme étant *sans* essence, ses textes laissent aussi entrevoir que l'existence peut être conçue *comme* essence. C'est sur cette équivoque que nous bâtirons notre thèse.

Toutefois, avant d'entrer dans ces deux parties de la thèse, il importe de poursuivre l'explicitation de ce que Nancy entend par « existence ». Pour bien comprendre sa pensée, il nous faut bien saisir ce qu'il appelle sa philosophie première et tous les déplacements conceptuels qu'il opère. Ce sera l'objet du prochain chapitre.

CHAPITRE 2 — LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE DE JEAN-LUC NANCY

L'expression « philosophie première¹⁰⁷ » est aussi ancienne que la philosophie. Pour Aristote, elle doit considérer « l'Être en tant qu'être¹⁰⁸ » et elle est plus universelle que la physique ou les mathématiques parce qu'elle porte sur les êtres immobiles. Par contre, ce n'est pas leur existence qui importe ici. C'est plutôt leur utilité logique dans le système philosophique qui est recherchée. La philosophie première peut ainsi porter sur la « cause » première, celle qui enclenche tout le système logique. Toutefois, en faisant de l'existence l'objet de la philosophie première, on déplace la recherche. On veut trouver un fondement à notre connaissance et non plus des règles logiques.

Chez Nancy, ce fondement se trouve dans le « monde » compris comme ensemble de toutes les existences. Cette origine est plus originaire que les sujets individuels. Toutefois, on l'a vu, Nancy se méfie des significations trop arrêtées. Penser un fondement, n'est-ce pas déjà tenter de contenir l'existence dans une signification figée et, par là, l'empêcher d'être ce qu'elle est? Nancy évite de tomber dans ce piège en développant une pensée de l'existence qui s'articule autour de plusieurs concepts-clés. C'est la raison pour laquelle nous présenterons sa philosophie première sans hiérarchiser ces concepts les uns par rapport aux autres. Il n'y a pas de propriétés ou d'attributs d'un concept central qui auraient pu être présentés selon un plan précis. Il s'agit plutôt de plusieurs

¹⁰⁷ NANCY, *Être singulier pluriel*, p. 45.

¹⁰⁸ ARISTOTE, *Métaphysique. Tome I. Livres A - Z*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin (coll. «Bibliothèque des textes philosophiques»), 1991, p. 227-228 (E, 1026a).

significations qui se renvoient les unes aux autres : communauté, espacement, sens, etc. Il y faut du texte, du développement et des reprises. Nous exposerons en premier lieu les concepts plus « ontologiques », c'est-à-dire ceux qui explicitent le fondement comme tel. Nous aborderons les concepts de « communauté », de « singularité » et d'« espacement ». Nous poursuivrons avec les concepts plus « logiques », c'est-à-dire ceux qui portent sur le langage qui permet de rendre compte de ce fondement. C'est ainsi que nous aborderons les concepts de « mythe » et de « sens ». Nous terminerons par le concept de « praxis » qui récapitule en lui l'« ontologie » et la « logique » de Nancy. Nous aurons ainsi accès au vocabulaire nancéen qui rendra plus aisée la compréhension de cette thèse.

2.1 Communauté

Nancy a eu l'audace de conserver le concept de « communauté », malgré, pourrait-on dire, le communisme et ses déviances funestes. Spontanément, la « communauté » est un concept associé au champ lexical de la communion. Ferdinand Tönnies en a donné une définition classique : « la théorie de la communauté est fondée sur l'idée que dans l'état primitif et naturel se manifeste une unité parfaite des volontés humaines qui, malgré, et à travers la séparation empirique des individus, perdure et prend des formes variées¹⁰⁹ ». Le communisme est un exemple d'idéologie qui accorde une grande importance à cette unité et qui en fait le but de ses actions. Nancy a vécu l'époque de l'effondrement du communisme. Il tente de repenser le lien social autrement que dans sa forme unitaire.

Dès leurs premiers travaux, ceux du Centre de recherches philosophiques sur le politique, Lacoue-Labarthe et Nancy affirment s'être intéressés au marxisme comme unité du politique et du social (« une pensée de l'immanence totale¹¹⁰ »). Devant l'échec d'une telle pensée, ils ont voulu

¹⁰⁹ F. TÖNNIES, *Communauté et société*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. «Le lien social»), 2010, p. 11.

¹¹⁰ LACOUÉ-LABARTHE ET NANCY, «Ouverture», p. 21.

reprendre la question du rapport sous un autre angle que celui de l'unité. Ils se sont tournés vers la psychanalyse freudienne et y ont trouvé « une étrange élection de la dissociation¹¹¹ ». C'est ainsi que la question du rapport a pris une nouvelle tournure : « De manière générale, on peut avancer que cette question intervient avec l'insistance d'un thème [...] qui est celui de la *déliasion* ou de la *dissociation*¹¹² ». Nancy a poursuivi dans cette direction en prenant de front le concept de communauté.

Parallèlement à ces questionnements philosophiques, Lacoue-Labarthe et Nancy ont vécu une expérience « communautaire ». Ils se sont installés ensemble, avec femmes et enfants, et ont partagé maison, vie de famille et vie sexuelle. Revenant sur cet épisode de sa vie, Nancy affirme : « Dans ce contexte, le chiasme des couples était d'abord un simple épiphénomène. Il devint plus sérieux lorsqu'il devint communauté d'enfants et de vie. [...] Ce qui est certain, c'est que, par des motifs et des mobiles différents, nous sommes parvenus à faire une "communauté", terme qui avait déjà conquis dans l'époque quelques titres de considération¹¹³. » Cette expérience personnelle jumelée à ses questionnements philosophiques ont formé le creuset de ce qui allait devenir l'un des thèmes majeurs de sa pensée.

Il faut dire aussi que le début des années 80 voit décliner les idéaux communistes. Nancy est sensible à ce qui se passe, même s'il n'était pas particulièrement proche de ces milieux. En 1991, il écrivait : « Nous avons fait de notre histoire l'histoire du dénudement de la communauté : non pas la révélation de son essence, mais la mise à nu du "commun" sous toutes ses formes [...], réduit à lui-même, dépouillé de transcendance ou d'assomption, dépouillé aussi bien d'immanence. » Il ajoutait : « Avec le communisme, quelque chose s'est passé pour toute la

¹¹¹ LACOUÉ-LABARTHE ET NANCY, *La panique politique*, p. 80. Ce livre contient les textes qui présentent les résultats de leur étude de la psychanalyse freudienne prise sous cet angle.

¹¹² LACOUÉ-LABARTHE ET NANCY, «Le "retrait" du politique», p. 197.

¹¹³ M. GIRARD ET J.-L. NANCY, *Proprement dit. Entretien sur le mythe*, Fécamp, Lignes, 2015, p. 15.

communauté, quelque chose qui impliquait et qui mettait à nu une exigence de celle-ci, une détresse, une défaillance, une revendication et une responsabilité dont rien ne nous a exonérés – bien au contraire¹¹⁴. » Nancy cherche à identifier ce qu'il reste de la « communauté » après le communisme.

Il part du problème qu'il identifie chez ce dernier : « une visée de la communauté des êtres produisant par essence leur propre essence comme leur œuvre, et qui plus est produisant précisément cette essence comme communauté¹¹⁵ ». Deux problèmes sont ainsi identifiés : les humains veulent produire leur essence et cette dernière est conçue comme unité parfaite du groupe. Notons, au passage, que « essence » est ici utilisée dans une connotation négative. Cependant, ce qui importe ici c'est qu'il y a le problème de la production et celui de l'unité. La conjonction des deux est ce qui a été nommée totalitarisme, ce que Nancy appelle, pour sa part, immanentisme. L'individualisme ne représente pas davantage une solution. Celui-ci est défini comme « le pour-soi absolument détaché, pris comme origine et comme certitude¹¹⁶ ». C'est donc l'autre cas de figure de l'immanentisme.

Que faire alors? Nancy met en branle son geste philosophique : la pensée communiste a tenté de saisir quelque chose du réel en l'aliénant. Il faut retrouver ce monde réel sous-jacent. Nancy donne ainsi une acception à la communauté tout à l'opposé de sa conception de Tönnies : « Le rapport (la communauté) n'est, s'il *est*, que ce qui défait dans son principe – et sur sa clôture ou sur sa limite – l'autarcie de l'immanence absolue¹¹⁷. » Comment Nancy en arrive-t-il à cette expression de la communauté? En partant de la pensée de Georges Bataille, penseur français de la

¹¹⁴ BAILLY ET NANCY, *La comparution*, p. 57 et 66.

¹¹⁵ NANCY, *La communauté désœuvrée*, p. 14.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 16.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 19.

génération précédant celle de Nancy. Il est mieux connu comme l'auteur de *La Somme athéologique* et de plusieurs œuvres littéraires scabreuses.

Dans ses écrits, Bataille analyse le communisme. Il propose l'analyse suivante : « Il reste néanmoins à savoir si l'homme auquel le communisme rapporte la production, n'a pas pris cette valeur souveraine à une condition première : d'avoir renoncé, pour lui-même, à tout ce qui est véritablement souverain¹¹⁸. » La souveraineté de l'homme producteur aurait occulté une autre souveraineté plus vraie. Pour Nancy, cette dernière est un excès : « le communisme, s'étant donné l'homme pour fin, la production de l'homme et de l'homme producteur, était lié dans son principe à une négation de la souveraineté de l'homme, c'est-à-dire à une négation de ce qui, de l'homme, est irréductible à l'immanence humaine, ou à une négation de l'excès souverain de la finitude¹¹⁹ ». Il faut penser notre monde sans tomber dans l'immanentisme. Pour Nancy, il faut que l'excès soit celui de la finitude, c'est-à-dire un excès qui soit à même le monde.

Ainsi, il faut partir du fait de la finitude. Celle-ci ne peut être enrôlée dans un processus dialectique : « *La communauté ne prend pas la relève de la finitude qu'elle expose. Elle n'est elle-même, en somme, que cette exposition*¹²⁰. » La communauté est l'exposition de la finitude et cette exposition se fait en même temps, c'est-à-dire que tout le monde fini paraît ensemble. C'est pour cette raison que Nancy affirme que la finitude com-paraît : « on essaiera d'y entendre à la fois que l'être fini se présente toujours ensemble, donc à plusieurs, que la finitude se présente toujours dans l'être-en-commun et comme cet être lui-même¹²¹ ». En ce sens, Nancy peut affirmer que le monde est *partagé* aux deux sens du mot : il est le lieu que l'on « partage », c'est-à-dire que nous y habitons ensemble tout en étant le lieu que chaque finitude « partage », c'est-à-dire découpe en en

¹¹⁸ Citation tirée de *ibid.*, p. 45.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 44-45.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 68.

¹²¹ *Ibid.*, p. 72.

brisant l'unité. Il est aussi partage en un troisième sens : la finitude communique : « La communication consiste tout d'abord dans ce partage et dans cette com-parution de la finitude : c'est-à-dire dans cette dislocation et dans cette interpellation qui se révèlent ainsi constitutives de l'être-en-commun¹²². » De par son existence tout ensemble en même temps, la finitude communique une division plutôt qu'une unité, une déliaison plutôt qu'un lien, une multiplicité plutôt qu'une unicité. Nancy peut ainsi dire : « Le "nous" est antérieur au "je", non comme un premier sujet, mais comme le partage ou la partition qui permet d'inscrire "je"¹²³. » En d'autres mots, il ne s'agit pas de penser le commun comme un « gros » sujet qui dirige les individus, mais plutôt comme ce qui apparaît à même l'exposition des « je » ou comme ce dans quoi ceux-ci se détachent. Les deux aspects se manifestent en même temps.

En outre, il s'agit véritablement d'une philosophie première : « La communauté comme telle, se serait donc cela pour quoi la "société" n'est pas une catégorie spéciale, ou bien encore, cela qui précède et qui excède ce que "société", "individu", "rapport", "non rapport" peuvent vouloir dire¹²⁴. » Puisque cette « communauté » est en-deçà de toute autre catégorie tentant de circonscrire le commun, il s'agit d'une sorte d'origine qui annule l'origine traditionnellement conçue : « La finitude *est* l'origine, c'est-à-dire qu'elle est une infinitude d'origines. L'"origine" signifie, non pas cela d'où viendrait le monde, mais la venue, chaque fois une, de chaque présence du monde¹²⁵. » C'est une origine non identifiable et non accessible qui refuse toute prise sur le commun qui tenterait de le contenir. En d'autres mots, il n'y a pas d'origine du monde; il y a des origines toutes concomitantes : « le monde n'a pas d'autre origine que cette singulière multiplicité d'origines. Le monde surgit toujours à chaque fois selon une tournure exclusive, locale-instantanée.

¹²² *Ibid.*

¹²³ NANCY, *L'expérience de la liberté*, p. 98.

¹²⁴ BAILLY ET NANCY, *La comparution*, p. 68.

¹²⁵ NANCY, *Être singulier pluriel*, p. 33.

Son unité, son unicité et sa totalité consistent dans la combinatoire de cette multiplicité réticulée, qui n'a pas de résultante¹²⁶. » Ce fractionnement des origines va ainsi de pair avec la communauté pensée comme déliaison. Il n'y a plus de captation possible de l'origine ou de la fin. Nous sommes déjà dedans, chaque fois qu'une exposition surgit, chaque fois originaire et finie. Cependant, qui s'expose?

2.2 Singularité

Nancy répond : des singularités. « La “singularité” désignerait précisément ce qui, chaque fois, forme un point d'exposition, trace une intersection de limites, sur laquelle il y a exposition¹²⁷. » Dans le monde, les expositions de chaque existence se distinguent les unes des autres, les unes à côté des autres, en même temps. Chaque exposition est une singularité. Est-ce un individu? Pas encore, puisque celui-ci est d'une certaine manière la négation de sa finitude : « En tant qu'individu, je suis clos à toute communauté, et il ne serait pas outré de dire que l'individu – si du moins un être absolument individuel pouvait exister – est infini. Sa limite, au fond, ne le concerne pas¹²⁸ ». L'individu est indivisible. Il se ramasse ainsi en lui-même en se détachant d'un fond. Je m'individualise quand je m'arrache à l'ensemble et que je me donne une consistance. Est-ce un sujet alors? Si « celui-ci est essentiellement ce qui s'approprie lui-même, selon sa propre proximité et selon sa propre loi¹²⁹ », alors la singularité n'est pas le sujet.

Les singularités sont ce qui, au sein même de la finitude, précède ou sous-tend tout sujet ou tout individu. C'est pour cette raison que ce que Nancy expose est une philosophie *première*. « [La singularité] donne au contraire la mesure selon laquelle la *naissance*, comme telle, n'est ni une production, ni une autoposition, la mesure selon laquelle la naissance infinie de la finitude n'est

¹²⁶ *Ibid.*, p. 27.

¹²⁷ NANCY, *La communauté désœuvrée*, p. 223.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 68-69.

¹²⁹ NANCY, *L'expérience de la liberté*, p. 78, n.1.

pas un processus opérant sur un fond et à partir d'un fonds. Mais le "fond(s)" est lui-même et en tant que tel, la finitude des singularités – déjà¹³⁰. » Le monde est un fond (et un fonds) qui apparaît infiniment singulier, toutes les singularités s'exposant en même temps, les unes avec les autres.

Pour Nancy, le singulier revêt trois traits : il est unique, quelconque et exposé. On vient de le voir, la singularité n'est pas un produit ou une production et elle n'est pas le particulier entendu comme une partie d'un ensemble, comme un individu s'additionnant à d'autres individus. Elle est *unique* puisqu'elle s'expose chaque fois différemment, selon les autres singularités qui s'exposent en même temps. C'est « la ressource la plus commune, écrit Nancy, celle qui vient ou qui revient à chacun et à aucun¹³¹ ». La singularité ne s'unifie pas en soi en se détachant des autres; elle est plutôt unique parce qu'elle com-paraît avec le monde entier. Il y a unicité de l'existence non pas parce qu'elle se distingue en elle-même, mais parce qu'elle se présente avec les autres et c'est parce qu'il y a l'ensemble que la singularité est unique. On pourrait dire qu'elle se singularise par sa singularité.

Elle est aussi *quelconque*, c'est-à-dire que chaque singulier est anonyme et substituable puisque « chaque un est aussi singulier que chaque autre un. » Par notre naissance, nous « [pouvons] toujours venir à la place de l'autre¹³² ». Par contre, comme la singularité est unique, elle est exemplaire : « Ce qui est exemplaire, chaque fois, ce qui fait exemple, c'est la singularité même, en tant qu'elle n'est jamais que celle-ci ou celle-là, inimitable au sein même de son être-quelconque¹³³. » Ce qui permet à Nancy de dire qu'il existe une « curiosité "transcendantale"¹³⁴ » devant ce singulier quelconque, mais unique et exemplaire.

¹³⁰ NANCY, *La communauté désœuvrée*, p. 70.

¹³¹ NANCY, *Le Sens du monde*, p. 116-117.

¹³² *Ibid.*, p. 117-118.

¹³³ *Ibid.*, p. 119.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 119-120.

En outre, la singularité est *exposée*. Elle l'est de par sa com-parution avec l'ensemble. Cette exposition est un acte toujours renouvelé, non pas un geste accompli une fois pour toutes : « cet acte, pour être en acte, n'est pas une propriété qui se conserve, mais une existence qui existe et qui s'«exime» ainsi, à chaque fois, à chaque *hic et nunc*¹³⁵ ». Les singularités s'exposent toutes ensemble, non pas dans une structure fixe, mais dans un changement incessant, puisque que toute modification dans une singularité modifie l'exposition des autres alentours. Comme le dit Nancy, le singulier « n'est pas indivisible comme une substance, il est indivisible au coup par coup, dans l'événement de sa singularisation¹³⁶ ». Il s'ensuit que le monde est une simultanéité de singularités qui s'exposent chaque fois différemment.

Comme la singularité n'est pas un sujet, elle peut aussi bien concerner un être humain, qu'un vivant en général ou qu'un non-vivant : « La différence entre l'homme et le reste de l'étant [...], elle-même inséparable des autres différences dans l'étant (puisque l'homme est «aussi» animal, «aussi» vivant, «aussi» physico-chimique, etc.), ne distingue pas l'existence véritable d'une espèce de sous-existence. Cette différence forme au contraire la condition concrète de la singularité. Nous ne serions pas «des hommes» s'il n'y avait pas «des chiens» et «des pierres»¹³⁷. » C'est donc dire que toute l'existence du monde est visée dans l'exposition des singularités et que la singularité concerne aussi bien le vivant que le non-vivant.

Néanmoins, on peut se demander si les singularités se manifestent seulement dans des individualités, qu'elles soient vivantes ou non vivantes. Nancy écrit :

Les traits typiques (qu'ils soient ethniques, culturels, sociaux, de génération, etc.), dont les schèmes propres constituent pour leur part un autre registre de singularités, non seulement n'abolissent pas les différences singulières, mais ils les font ressortir. Quant aux différences singulières, elles ne sont pas seulement «individuelles», mais infra-individuelles : ce

¹³⁵ *Ibid.*, p. 120.

¹³⁶ NANCY, *Être singulier pluriel*, p. 52.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 36-37.

n'est jamais Pierre ou Marie que j'ai rencontré, mais l'un ou l'autre en telle "forme", dans tel "état", de telle "humeur", etc¹³⁸. »

Il existe donc des registres de singularité. Il y a des singularités « individuelles » (Pierre, Marie, etc.), mais il y a aussi des singularités plus larges (les Québécois, la génération X, etc.) qui entrecourent, pourrait-on dire, les singularités « individuelles ». Il existe, en outre, des singularités infra-individuelles, c'est-à-dire que chacune apparaît toujours différemment à chaque instant.

L'exposition des singularités *en même temps* nous amène à poser la question : que devient le temps dans la philosophie de Nancy? Que devient l'histoire?

2.3 Espacement

Pour Nancy, notre temps est celui du suspens de l'histoire comme projet. Le problème est ainsi énoncé : « Je veux dire penser l'histoire comme ce qui serait *per essentialiam* sans Idée (ce qui signifie pour finir : *per essentialiam sine essentialia*), incapable de devenir visible, incapable de toute idéalisation ou théorisation, même historiciste¹³⁹. » Ce suspens et cette absence de but font basculer l'histoire du temps vers l'espace : « [cela] signifie que quelque chose du temps, sans faire cesser le temps et sans cesser d'être le temps, que quelque temporalité en tant que temporalité devient comme un certain espace, comme un certain champ¹⁴⁰ ». Il faut penser ce temps-espace.

Évidemment, le temps continue de s'écouler, mais il n'est plus aimanté, on l'a vu, par un projet. Cela laisse la place à l'existence réelle du monde. Il se produit un espacement du temps : « cet espacement espace le temps lui-même, l'espaçant de son continuel présent¹⁴¹ ». Ce qui importe n'est plus ce qui suit ou ce qui s'est passé, mais bien plutôt ce qui se passe dans l'existence du monde maintenant : « le temps nous donne, par son espacement, la possibilité d'être en tant que

¹³⁸ *Ibid.*, p. 26.

¹³⁹ NANCY, *La communauté désœuvrée*, p. 247.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 250.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 251.

“nous”, ou du moins la possibilité de dire “nous” et “notre”¹⁴². » Devant la fin de l’importance de l’écoulement du temps, nous sommes confrontés au monde tel quel, notre monde, nous, les vivants et les non-vivants. Nous sommes « [une] communauté qui partage le même espace de temps ou qui y participe, car la communauté elle-même est cet espace¹⁴³ ». Ce que Nancy appelle communauté existe de par cet espacement.

En un certain sens, communauté et histoire ont toujours été pensées ensemble : « On pourrait dire que le “sens minimum” du mot “Histoire”, ou son “nucleus semanticus”, n’est pas la succession des événements, mais leur dimension commune. C’est-à-dire : le “commun” comme tel, en tant qu’il arrive, ce qui veut dire que “le” commun n’est pas donné comme substance ou un sujet, mais qu’il arrive “comme” historique¹⁴⁴. » En effet, ce qui intéresse les historiens, c’est le sort commun, c’est d’essayer d’en dégager le sens ou tout au moins de retrouver dans le passé des manières de vivre ensemble et de les comprendre.

Notre temps devient notre espace. Nous devons nous y tenir sans « Autre » nous permettant d’en saisir la signification. « L’histoire finie est l’arrivée du temps de l’existence, ou de l’existence comme temps, espaçant le temps, espaçant la présence et le présent du temps : elle n’a pas son essence en elle-même, ni ailleurs (car il n’y a pas d’ailleurs...).¹⁴⁵ » En ce sens, on peut dire que nous vivons au temps de l’histoire finie, celle-ci étant « la présentation de la non-essence de l’existence¹⁴⁶ ». L’espace est le lieu de l’existence et la finitude de l’existence est aussi celle de l’histoire, de la suspension du temps. Nous en sommes rendus là. C’est pourquoi Nancy veut participer à notre époque en nommant et en pensant notre communauté, notre existence, notre

¹⁴² *Ibid.*, p. 252.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 261.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 261-262.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 266.

finitude et notre singularité : « nous devons décider d'énoncer notre "nous", notre communauté, afin d'entrer dans l'histoire » parce que « ce n'est plus le temps, mais *notre* temps¹⁴⁷ ». C'est la tâche que Nancy s'est donnée et elle s'accomplit, notons-le au passage, en évacuant le concept d'« essence ».

Par conséquent, il n'est plus possible de penser l'histoire comme une dialectique du temps permettant à la communauté d'atteindre un but en passant par un processus de négation suivie d'une négation de la négation. Au contraire, il faut en rester à la « négativité pour elle-même » qui se tient au lieu de l'espacement, à « l'avoir-lieu comme tel¹⁴⁸ ». Avec Nancy, la pensée essaie de passer d'une problématique du temps à une problématique de l'espace¹⁴⁹.

Maintenant que les concepts plus « ontologiques » ont été présentés, le problème de la singularité « humaine » se pose : nous ne sommes pas que des singularités parmi d'autres : nous nous distinguons par le langage. Pour comprendre comment Nancy conçoit ce dernier, il nous faut partir d'un des premiers objets d'analyse du philosophe de Strasbourg : le mythe.

2.4 Mythe

Pour commencer, il importe de faire un retour aux travaux de Lacoue-Labarthe et Nancy qui ont précédé les écrits nancéens sur la communauté. En effet, les deux collègues ont tout d'abord collaboré dans une vaste étude sur le premier romantisme allemand, celui avec lequel a « flirté » Hegel et dont les frères Schlegel sont les figures emblématiques. On peut retenir deux aspects de leurs travaux : l'aspect problématique du mythe et son aspect d'actualité.

Commençons par l'aspect problématique. Le premier romantisme allemand s'est largement intéressé à la poésie de l'Antiquité pour tenter d'en dégager une nouvelle vision de cette époque.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 278.

¹⁴⁸ NANCY, *Être singulier pluriel*, p. 196.

¹⁴⁹ C'est ce que suggère Pierre-Philippe Jandin dans NANCY, *La possibilité d'un monde. Dialogue avec Pierre-Philippe Jandin*, p. 115.

Qu'ont-ils découvert? « [L']on sait ce qui se découvre là brusquement : un hiatus encore inaperçu dans le “classicisme” grec, les traces d'une préhistoire sauvage et d'une religion terrifiante – la face cachée, nocturne, mystérieuse et mystique de la “sérénité” grecque, un art équivoque tout proche encore de la folie et du déchaînement “orgiaques”¹⁵⁰ ». En soi, cette découverte n'a rien de problématique. C'est l'usage qui en sera fait dans la construction de ce que Lacoue-Labarthe et Nancy ont appelé le mythe nazi qui montre le problème associé à cette recherche d'une autre Antiquité.

Selon Lacoue-Labarthe et Nancy, le problème allemand de la fin du XIX^e siècle et du début de XX^e est un problème d'identité. On recourt alors au mythe parce qu'il est l'appareil d'identification par excellence : « L'Allemagne, en d'autres termes, n'est pas seulement privée d'identité, mais il lui manque aussi la propriété de son moyen d'identification. [...] Et l'on pourrait parfaitement décrire l'émergence du nationalisme allemand comme la longue histoire de l'*appropriation des moyens d'identification*¹⁵¹. » Toutefois, il y a une difficulté à surmonter : cette appropriation doit passer par les Anciens (puisqu'il faut un modèle), mais il ne le peut pas puisque ce modèle a déjà été utilisé par d'autres. C'est ici que les découvertes mises de l'avant par le premier romantisme allemand vont servir de ressources. Puisqu'il faut imiter des anciens n'ayant pas encore été imités, on choisira d'imiter les Grecs mystiques (ceux du déchaînement orgiaque) plutôt que les Grecs classiques déjà imités par la France et l'Italie.

Qui plus est, cette Grèce mystique fournit non seulement une figure, mais aussi une force d'identification : « une théorie de la fusion ou de la participation mystique¹⁵² ». En même temps,

¹⁵⁰ P. LACOUÉ-LABARTHE ET J.-L. NANCY, *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Éditions du Seuil (coll. «Poétique»), 1978, p. 19.

¹⁵¹ P. LACOUÉ-LABARTHE ET J.-L. NANCY, *Le mythe nazi*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube (coll. «Aube poche essai»), 1991, p. 38-39.

¹⁵² *Ibid.*, p. 46.

comme Lacoue-Labarthe et Nancy l'avancent, le nazisme n'est pas un irrationalisme. Il y a une logique nazie. Il se crée alors une dialectique entre le mysticisme grec et le *logos* philosophique. Les deux philosophes de Strasbourg analysent d'ailleurs la logique sous-jacente à deux œuvres nazies : *Mein Kampf* de Hitler et *Le mythe du XX^e siècle* de Rosenberg¹⁵³.

Cette conjonction entre mystique et logique entraînera une production de la politique comme œuvre d'art. « La caractéristique du nazisme [...] est d'avoir proposé son propre mouvement, sa propre idéologie, et son propre État, comme la réalisation effective d'un mythe, ou comme un mythe vivant¹⁵⁴. » Les conséquences funestes d'une telle réalisation ne sont plus à démontrer.

Néanmoins, Lacoue-Labarthe et Nancy affirment qu'il y a une actualité du mythe. En effet, les premiers romantiques allemands avaient le désir de faire un système par la littérature pendant que, parallèlement, l'idéalisme allemand construisait un système par la philosophie. L'actualité du romantisme provient de ses échecs, en premier lieu, l'impossibilité de faire système : « Depuis le début, nous avons été tenus de pointer dans le romantisme non pas le lieu, mais le jeu d'un écart à l'idéalisme (à la métaphysique qui s'y parachève) : l'écart tantôt d'une complexité supplémentaire, tantôt d'une hésitation, d'un flottement – [...] une certaine impossibilité d'*accommoder* exactement la vision de l'Idée¹⁵⁵. » À cet échec dans le rapport du romantisme à l'idéalisme, il faut ajouter un échec interne : l'impossibilité de faire œuvre. D'où la production, par plusieurs auteurs de cette époque, d'écrits sous forme de fragments. Ces deux apories du romantisme sont, selon Nancy, celles de notre monde. Nancy synthétise ainsi : « Cela dit, quelle était la suggestion romantique? aujourd'hui (*sic*) je la traduirais ainsi : il faut arriver à parler soi-même de soi. Ce qui

¹⁵³ Voir *ibid.*, p. 50-70.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 50-51.

¹⁵⁵ LACOUÉ-LABARTHE ET NANCY, *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, p. 420.

est dit de nous est dit d'ailleurs, par d'autres voix : le savoir, la philosophie, la religion sont des discours étrangers. Ils ne parlent pas de nous ni par nous ("nous" : les humains, les peuples et les personnes, et l'ensemble des vivants et des étants auquel nous appartenons). Le mot "mythe" porte la demande d'un parler-de-soi ou d'un parler propre¹⁵⁶. » On reconnaît sans peine que le geste philosophique de Nancy s'inscrit dans cette demande. Après avoir lu les études que Lacoue-Labarthe et Nancy ont faites du mythe chez les romantiques allemands et du mythe nazi, il faut maintenant aborder l'analyse du mythe comme tel proposé par Nancy.

Pour commencer, il faut noter que le thème du mythe n'est pas un thème sorti de nulle part et n'ayant aucun lien avec la pensée de Nancy. Outre le fait que celui-ci ait fait une étude sur le premier romantisme allemand, le mythe intéresse Nancy pour deux autres raisons. D'abord, le mythe est un exemple typique d'espacement : « le mythe se définit avant tout, comme le veut Lévi-Strauss, par ceci qu'avec lui ou en lui le temps se fait espace. Avec le mythe, l'écoulement prend figure, le passage incessant se fixe en un lieu exemplaire de monstration et de révélation¹⁵⁷. » Qui plus est, le mythe a un lien évident avec la communauté : « Le mythe ne surgit que d'une communauté et pour elle : ils s'engendrent l'un l'autre, infiniment et immédiatement¹⁵⁸. » Pour ces deux raisons, il vaut la peine pour Nancy de s'y intéresser.

Qu'est-ce que le mythe? Selon Nancy, « le mythe dit ce qui est et dit que nous nous accordons à dire que cela est¹⁵⁹ ». En modernité, le développement des connaissances portant sur le mythe par les sciences humaines amène à poser l'affirmation suivante : « le mythe est un

¹⁵⁶ GIRARD ET NANCY, *Proprement dit. Entretien sur le mythe*, p. 31.

¹⁵⁷ NANCY, *La communauté désœuvrée*, p. 113.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 127.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 128.

mythe¹⁶⁰ ». Maintenant, nous le savons. Qu'est-ce que cela change? Cela amène ce que Nancy appelle l'interruption du mythe, interruption qui se présente de deux manières.

La première correspond au fait qu'en modernité, devant la force du mythe, la conscience sort d'une communion intime entre elle et le mythe. C'est l'interruption vécue par le premier romantisme allemand et c'est cette interruption que les totalitarismes ont voulu faire cesser en redémarrant le mythe sur d'autres bases. Ensuite, avec la prise de conscience que « le mythe est un mythe », la conscience réalise que toute Idée, tout concept, toute philosophie qui tente d'orienter le monde de l'existence est mythique. « C'est qu'il faut aller jusqu'à penser une interruption ou une suspension de l'Idée comme telle : ce que sa fiction fait voir doit être suspendu, sa figure inachevée¹⁶¹. » Il n'y a plus de conception de l'être-ensemble qui puisse être proposée pour lui donner sens.

Interrompre le mythe, c'est interrompre la communauté dans son sens traditionnel. Nancy affirme : « c'est l'interruption du mythe qui nous révèle la nature disjointe ou dérobée de la communauté. [...] Et c'est dans la mesure où il se définit par la perte de la communauté que l'homme moderne se définit par l'absence de mythe¹⁶². » On revient ainsi à ce que nous avons présenté au début de ce chapitre : la communauté est l'exposition de la finitude des existences singulières, chacune d'entre elles ne pouvant se singulariser que parce qu'elles s'exposent ensemble. Ce monde réel apparaît dans la philosophie parce que le mythe s'interrompt, parce que la communauté n'est plus capable de se dire un mythe qui en révélerait la fondation ou l'origine unique.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 133.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 141.

¹⁶² *Ibid.*, p. 147-148.

Pourquoi penser dans l'interruption du mythe? Pourquoi ne pas penser en dehors de celui-ci ou après lui? C'est qu'il reste quelque chose du mythe qui nous habite. Si sa prétention à identifier une origine est suspendue, sa passion nous habite. Cette passion est une voix. « Lorsque s'arrête l'émission du mythe, écrit Nancy, la communauté qui ne s'achève pas, qui ne fusionne pas, mais qui se propage et qui s'expose, cette communauté se fait entendre d'une certaine manière¹⁶³. » Ainsi, le mythe interrompu laisse la place à une parole permettant de dire la communauté telle que conçue par Nancy. En d'autres mots, Nancy résume : « Les figures mythiques sont alors suspendues (deviennent récits, images, mythologies), mais le murmure du *mythos* passe à travers l'interruption de ses figures : ce murmure continue à dire "je suis celui qui a mis fin à l'autosuffisance fermée sur soi"¹⁶⁴. » Que faut-il dire? « [Nous] comprenons seulement qu'il n'y a pas de compréhension commune de la communauté, que le partage ne fait pas une compréhension (ni un concept, ni une intuition, ni un schème), qu'il ne fait pas un savoir et qu'il ne donne à personne ni à la communauté elle-même la maîtrise de l'être-en-commun¹⁶⁵. » Il faut donc porter une parole, un murmure, une voix.

C'est cette voix que Nancy veut porter. Son geste philosophique essaie de nommer l'être-ensemble que le mythe essayait de circonscrire, mais cette fois-ci, il faut ne nommer que lui, sans origine unique, sans projet, sans finalité et sans assomption. « Il y aurait donc désormais une tâche indissociablement, et peut-être même indiscernablement "philosophique" et "communautaire" [...], qui serait la tâche d'exposer l'inexposable *en*¹⁶⁶. » Le *en* dont il est ici question, c'est bien le *en* commun et toute la vie philosophique¹⁶⁷ de Nancy n'est qu'un travail sur celui-ci.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 156.

¹⁶⁴ GIRARD ET NANCY, *Proprement dit. Entretien sur le mythe*, p. 74-75.

¹⁶⁵ NANCY, *La communauté désœuvrée*, p. 171.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 230.

¹⁶⁷ Dans ses premiers écrits sur la communauté, Nancy avait d'abord identifié ce travail non pas comme philosophie, mais comme littérature. Dans *La communauté désœuvrée*, il consacre tout un chapitre à ce qu'il appelle « le communisme littéraire ». Si je n'en parle pas ici, c'est qu'il s'est lui-même rétracté, pourrait-on dire, dès le chapitre

Le mythe permet à Nancy de s'approcher de ce qui deviendra un thème central et majeur de sa philosophie : le sens. Nancy établit un lien entre les deux concepts : « Je veux dire que par “mythe” il faudrait entendre l'ouverture d'une possibilité de sens – d'un sens non pas muni de significations accomplies [...] mais d'un sens, simplement, en tant que mouvement, événement, existence¹⁶⁸. » Attardons-nous à ce que Nancy affirme de ce sens sans signification.

2.5 Sens

Si le sens est un concept proche du mythe, il est par le fait même proche d'une pensée du commun : « Et s'il y a du commun, quoi que ce soit, le sens en est aussi indétachable, inaliénable, que l'est en général un revers d'un avers¹⁶⁹. » Comme on l'a vu, le commun est le monde qui existe et l'exposition des singularités se fait toujours en même temps et change à chaque instant. Il devient, par le fait même, difficile de donner une signification d'ensemble : « il n'y a plus de signification assignable du “monde”¹⁷⁰ ». Nous devons maintenant faire sens sans signification.

D'abord, il faut redonner toute sa valeur au monde concret puisque « le monde *n'a plus* de sens, mais il *est* le sens¹⁷¹ ». Nancy peut ainsi écrire : « *Nous faisons sens* : non pas en conférant du prix, de la valeur, mais en exposant le valoir absolu que le monde *est* par lui-même¹⁷². » Le sens est la parole du monde valant comme tel. Cette valeur accordée au monde amoindrit l'importance accordée aux significations puisque, selon Nancy, celles-ci consistent à « présenter une chose en tant que une (*sic*) autre chose (par exemple, son essence, son principe [...])¹⁷³ ». Ce qui se trouve en deçà des significations, dans le monde, c'est le sens : « *la vérité laisse donc entrevoir le sens*

suivant. Il écrit : « je me suis servi naguère de cette expression [communisme littéraire], son équivoque m'y fait renoncer : il ne s'agit pas d'une communauté lettrée » (*ibid.*).

¹⁶⁸ GIRARD ET NANCY, *Proprement dit. Entretien sur le mythe*, p. 20.

¹⁶⁹ BAILLY ET NANCY, *La comparution*, p. 83.

¹⁷⁰ NANCY, *Le Sens du monde*, p. 15.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 19.

¹⁷² NANCY, *Être singulier pluriel*, p. 22.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 111.

*comme sa propre différence interne*¹⁷⁴ ». Nancy précise sa pensée en affirmant que la vérité est l'être-tel alors que le sens est l'être-à, c'est-à-dire que la vérité constitue une partie du monde (parfois même le monde entier) tandis que le sens est le mouvement de cette constitution, l'allée vers la signification, la construction construisant la vérité. « La vérité ponctue, le sens enchaîne¹⁷⁵. » Ou encore : « le sens comme l'élément dans lequel des significations peuvent être produites, et circuler, voilà ce que nous sommes¹⁷⁶. » En ce sens, on peut dire que vérité et sens ont besoin l'un de l'autre.

D'ailleurs, la philosophie l'a toujours su, elle qui ne cesse de construire des significations. Elle se tient donc d'emblée dans la construction. Chaque œuvre philosophique est un témoignage du sens, « un excès ou un absentement permanent du sens, que jamais nulle métaphysique [...] n'a véritablement cherché à combler, les ayant au contraire elle-même avérés¹⁷⁷ ». Par contre, la philosophie n'aime pas se tenir dans la construction, elle « paraît en somme s'interdire de se retourner sur ce qui la déchaîne elle-même¹⁷⁸ ». Cela demande un autre geste, celui que tente Nancy. Celui-ci « répond à ceci, que l'archi-constitution doit passer par sa propre déconstitution, ou que la vérité doit s'exposer au sens. Cela suppose un autre rapport de la philosophie à sa propre présentation¹⁷⁹. » Comment faire de la philosophie alors? Doit-on encore présenter des vérités? Doit-on renoncer aux significations?

La question devient plutôt : quel travail philosophique pour notre temps? Quelle est l'urgence? Si notre temps ouvre la question du sens, ne devrait-on pas s'y attarder? C'est le choix philosophique de Nancy :

¹⁷⁴ NANCY, *Le Sens du monde*, p. 27.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 29.

¹⁷⁶ NANCY, *Être singulier pluriel*, p. 19.

¹⁷⁷ NANCY, *Le Sens du monde*, p. 44.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 35.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 36-37.

Ceux qui cèdent à la demande de sens (qui par elle-même, déjà, semble faire sens et rassurer...) demandent au monde de se signifier comme séjour, abri, habitation, sauvegarde, intimité, communauté, subjectivité : signifiant d'un signifié propre et présent, signifiant du propre et du présent comme tels. (Ceux qui signifient encore le monde comme sens d'une quête infinie, ou d'un passage vers un autre monde ne changent rien de fondamental : le signifié dernier reste de même essence.) Pour eux, la mondialisation du monde, qui est notre élément et notre événement, le « cosmopolitisme », la télétechnique désapproprient, désignent le sens, le mettent en lambeaux.

On ne leur opposera pas ici un non-sens nihiliste, ni un « insensé » qui oscillerait entre débauche et mystique. Mais on leur objectera que le sens a toute sa chance et tout son sens seulement en deçà ou au-delà de l'appropriation des signifiés et de la présentation des signifiants, dans l'ouverture même de son abandon, comme l'ouverture du monde.

Mais l'« ouvert » n'est pas la qualité vague d'une béance indéterminée ni d'un halo de générosité sentimentale. Il fait, serré, tressé, étroitement articulé, la structure du sens en tant que sens du monde¹⁸⁰.

Notre monde n'est pas en crise. Il ne faut pas retrouver une signification perdue ou en produire une plus adaptée à notre temps. Notre monde est en mutation vers autre chose. Nous vivons la fin de la communauté, du mythe et de la signification. Il faut penser dans cette fin et ne pas regretter le passé. Le choix de Nancy est clair : il y a encore des significations, puisque celles-ci sont intimement liées au sens, mais le travail philosophique actuel doit se pencher prioritairement sur le sens. C'est ce que notre monde, notre réel, nous invite à penser.

Qui dit sens, dit langage. Comment parler, écrire, « [s'il] n'y a pas de sens final, mais un sens fini, du sens fini, des sens finis, une multiplication d'éclats singuliers de sens prélevés sur aucune unité ni substance¹⁸¹ »? Comment parler quand le langage est vidé de toute signification? Vidé de toute signification : « c'est-à-dire, remettant toute signification à la circulation du sens, au transport de l'un à l'autre qui ne fait pas “traduction”¹⁸² ». En fait, le langage est déjà dans l'élément du sens puisqu'au sens strict, une signification ne devrait être qu'un mot qui présente

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 12.

¹⁸¹ J.-L. NANCY, *Une pensée finie*, Paris, Éditions Galilée, 1990, p. 49.

¹⁸² NANCY, *Être singulier pluriel*, p. 111.

dans un éclat tout ce qu'il y a à présenter. Il faut maintenant être attentif au langage lui-même qui ne peut plus, maintenant, présenter une signification sans faire fi de la construction elle-même.

Nancy propose ainsi une pensée qui renvoie les significations au sens. En effet, « [le] langage est l'exposant de la singularité plurielle. En lui, l'étant tout entier est exposé comme son sens, c'est-à-dire comme le partage originaire selon lequel l'étant se rapporte à l'étant¹⁸³ ». Rappelons que cette singularité plurielle, c'est-à-dire cette singularité qui s'expose toujours avec l'ensemble, avec le pluriel du monde, n'a pas d'origine ou elle n'en a qu'une que plurielle : chaque exposition de chaque existence est une origine. Le sens « est dans la pluralité infinie des origines, et dans leur coexistence¹⁸⁴ ». Ou encore : « Le sens est le passage et le partage d'origine en origine, singulier pluriel¹⁸⁵. » Par notre existence, nous sommes déjà exposés; par le langage, nous nous exposons à nous.

Le sens est-il l'équivalent de l'inconscient selon Freud? On peut le soutenir, à un détail près. Nancy affirme : « Ainsi, ce que Freud avait nommé maladroitement, en héritier d'une tradition romantique, l'« inconscient », n'est pas du tout une autre conscience ou une conscience négative, c'est en somme le monde. L'inconscient, c'est le monde en tant que totalité de significabilité, ordonnée à rien d'autre qu'à sa propre ouverture¹⁸⁶. » Au fond, l'inconscient, c'est le mouvement du sens qui ne permet pas aux significations de se fixer. Toutefois, la différence repose dans le fait que pour Freud, cet inconscient est malade et il faut le guérir, d'où les principes thérapeutiques proposés par la psychanalyse. Pour appuyer ses dires, Nancy cite *Malaise dans la civilisation*. Freud y affirme :

Dans le cas de la névrose individuelle, le premier point de repère utile est le contraste marqué entre le malade et son entourage considéré comme

¹⁸³ *Ibid.*, p. 108.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 28.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 110.

¹⁸⁶ NANCY, *Le Sens du monde*, p. 78.

« normal ». Pareille toile de fond nous fait défaut dans le cas d'une maladie collective du même genre; force nous est de la remplacer par quelque autre moyen de comparaison. Quant à l'application thérapeutique de nos connaissances... à quoi servirait donc l'analyse la plus pénétrante de la névrose sociale, puisque personne n'aurait l'autorité nécessaire pour imposer à la collectivité la thérapie voulue? En dépit de toutes ces difficultés, on peut s'attendre à ce qu'un jour quelqu'un s'enhardisse à entreprendre dans ce sens la pathologie des sociétés civilisées¹⁸⁷.

Il va de soi que, pour Nancy, le sens n'est pas malade. Il n'est pas en crise et il ne faudra pas le rétablir. Le sens est ce que notre temps doit penser : « le monde n'est pas inguérissable, il n'est pas à guérir, il est l'espace où du sens s'engage¹⁸⁸ ». Comme le monde vaut pour lui-même, le sens vaut aussi pour lui-même. Il n'a pas besoin des significations pour lui donner de la valeur.

Si le sens vaut pour lui-même, on doit abandonner l'idée que le sens est hors du monde. Est-ce à dire encore une fois que la pensée de Nancy se réduit à un immanentisme? Le monde aurait-il perdu toute transcendance? Ces concepts sont à repenser. « Non pas en immanentsant la transcendance, mais en inscrivant celle-ci – ou le sens – à *même* l'immanence (ce qui signifie, à terme, l'insuffisance de ces concepts eux-mêmes)¹⁸⁹. » D'où le terme de « transimmanence¹⁹⁰ » forgé par Nancy, terme temporaire qui permet de pointer que le monde est le sens et qu'il y a toujours une autre origine qui transcende la singularité d'une origine puisque cette singularité s'expose à même le monde, en même temps que toutes les existences. Son exposition est rendue possible par cette co-existence qui transcende chaque singularité. « Le hors-lieu du sens se détermine ainsi, non pas comme une propriété rapportée au monde depuis un ailleurs, non pas comme un prédicat supplémentaire [...], et pas non plus comme un caractère évanescent [...], mais comme la constitution de "signifiante" du monde lui-même¹⁹¹. » Se préoccuper uniquement de notre monde, c'est s'apercevoir que ce qui m'entoure me transcende de par son existence.

¹⁸⁷ Citation tirée de *ibid.*, p. 79 note 1.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 78.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 90.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 91.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 92-93.

L'importance accordée au monde va de pair avec un souci de la matière. Le monde dont il est ici question n'est évidemment pas le monde des Idées. Il s'agit du monde concret, et donc matériel. Comme le propose Nancy : « *l'idéalité du sens est indissociable de sa matérialité* » puisque « la matière est toujours singulière ou singularisée¹⁹² ». Chaque objet est une singularité qui s'expose en même temps que toutes les autres. Le monde est une « réticulation de contiguïtés¹⁹³ ». C'est pour cette raison que Nancy avance l'idée que le monde, ou le sens, est un toucher, puisque toutes les singularités, côte à côte, se touchent et forment le tout du monde. Le sens est, par conséquent, mondial. La mondialisation qui est la nôtre, notre « ouverture sur le monde » comme on dit, remet en jeu nos significations et nous expose le sens et le monde comme tels.

Nancy résume bien l'enjeu de son geste philosophique : « Se sentir faire sens, et plus encore, *se sentir comme l'engendrement du sens*, tel est sans doute l'enjeu final de la philosophie¹⁹⁴ ». Ce ressenti n'est pas purement affectif : il provient de la réalité matérielle de l'existence conçue comme *praxis*. Entrons dans ce concept qui fait le pont entre le monde comme existence et le monde comme sens.

2.6 Praxis

Nancy l'affirme sans ambages : « *l'existence* en tant que telle a son être (ou sa chose) dans l'acte, ou si on veut dans la *praxis* d'exister¹⁹⁵ ». Comme les singularités ne sont pas fixées en une essence et que leur exposition change à chaque fois, il s'ensuit que ce mouvement du monde est une action qui effectue l'agent, selon la définition aristotélicienne, une *praxis* donc, plus qu'une *poiesis*. Selon Nancy, cette *praxis* se révèle par la technique. Cela peut sembler contradictoire, étant

¹⁹² *Ibid.*, p. 96-97.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 102.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 244.

¹⁹⁵ NANCY, *L'expérience de la liberté*, p. 133.

donné que la technique est associée, selon Aristote, à la *poiesis*. Nancy tente plutôt de révéler dans la technique ce qui effectue les singularités. En ce sens, il faut une pensée « *poiépraxique* ou *praxipoiétique*¹⁹⁶ ».

La technique revêt un caractère positif puisque ses nombreuses réalisations permettent à tous de mieux vivre. En même temps, nous sommes confrontés à ses applications désastreuses, surtout lorsqu'on est confronté à des situations de guerre. Pour Nancy, nous vivons dans un monde où l'économie et la technique se conjoignent pour un développement exponentiel. Il forge en ce sens le terme « écotechnie ». En ce sens, il y a une technique à même l'existence. « Ce qu'on appelle "la technique", ou encore ce que j'ai nommé ici l'écotechnie (dès lors, à libérer en elle-même du capital), c'est la *techné* de la "finitude", ou de l'espace¹⁹⁷. » Pourquoi y a-t-il technique dans l'existence? Parce que le monde n'est pas immanent à lui-même : « "La" technique n'est rien d'autre que la "technique" *de* suppléer à une non-immanence de l'existence dans le donné. Son opération est l'opération d'exister de ce qui n'est pas immanence pure. » Pour cette raison, « l'exister est technique de part en part » et il y a une « technicité "essentielle" de l'existence en tant que sans-essence¹⁹⁸ ». Chaque fois que l'humain développe une technique, celle-ci a pour but d'agir sur le monde et celle-ci devient une singularité dans le monde qui transcende l'immanence. Le marteau, par exemple, transcende l'immanence pure et ses contraintes, mais sans provenir d'un dehors du monde.

En outre, la technique fait circuler le sens. « Le "règne de la technique" démultiplie, désassemble, désoriente sans cesse le bouclage infini d'un Sens. » En effet, elle « détient un savoir implicite du sens comme finitude, et du sens de la finitude¹⁹⁹ ». Dans une lecture nancéenne, on

¹⁹⁶ NANCY, *Le Sens du monde*, p. 157.

¹⁹⁷ NANCY, *Être singulier pluriel*, p. 164.

¹⁹⁸ NANCY, *Une pensée finie*, p. 44.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 47-48.

pourrait dire, par exemple, que l'agriculture néolithique a remis à la circulation du sens les significations du semi-nomadisme mésolithique.

En définitive, si l'existence réelle, ontologique, comprend aussi la technique, la *praxis* qu'elle suscite fait circuler le sens à travers les transformations qu'elle fait subir au monde.

* *

En résumé, la pensée nancéenne de la communauté, de l'existence et de l'espace est une ontologie puisqu'elle veut exprimer ce qui se trouve à l'origine et au fondement du monde. En même temps, en exposant la communauté comme interruption du mythe et comme sens, cette ontologie se complète d'une logique puisque la parole y occupe une place de choix et que Nancy tente de montrer comment les significations reposent sur un sens fuyant sans cesse, échappant à toute prise et ébranlant sans cesse les significations les plus arrêtées. La *praxis* conjoint les deux ordres, elle qui se manifeste dans la technique qui est à même l'ontologie nancéenne et qui amène, inéluctablement, la circulation du sens.

Maintenant que nous nous sommes approprié les concepts majeurs de la philosophie première de Nancy, il nous faut entrer dans la deuxième partie de la thèse qui montrera comment la conception nancéenne de l'« existence sans essence » informe son éthique et sa politique.

PARTIE II :
DE L'EXISTENCE SANS ESSENCE
ET DE LA POLITIQUE COMME GARANTIE

CHAPITRE 3 — PHILOSOPHIE PREMIÈRE ET DESTIN

La pensée de Nancy veut rester fidèle au sens : elle circule à travers les significations en se faisant un devoir de ne jamais s'y fixer. Chaque concept vient préciser le précédent et le déplacer insensiblement. On se retrouve devant une pensée arborescente qui présente son objet d'étude comme étant, par nature, insaisissable. Comment pourrait-on comprendre le « rapport » dans lequel nous sommes toujours déjà pris? On ne peut pas se retourner vers lui et s'en détacher. L'analyse est toujours partielle. C'est pourquoi on a vu Nancy s'intéresser d'abord au « politique », puis au « rapport » et enfin à l'« existence », cette dernière étant comprise et développée surtout comme étant sans essence. Il n'y a que l'existence, toute l'existence, mais seulement l'existence.

Nancy a opéré un autre déplacement dans l'élaboration de sa philosophie première. S'inspirant de Heidegger, il élabore un concept de « liberté » qui vient préciser ce qu'il entend par existence. Il nous faut nous y attarder. D'autant plus que Heidegger n'est pas un philosophe qui laisse indifférent. Depuis ce qu'il est convenu d'appeler l'« affaire Heidegger », sur laquelle nous reviendrons, toute référence au philosophe allemand suscite son lot de réactions. Dans le cas qui nous intéresse, c'est plus spécifiquement à travers le thème du « destin » que les critiques de Nancy articulent leur analyse. Ils affirment que si la pensée politique de Nancy est en suspens, c'est qu'elle s'élabore en restant prise dans le schème destinal heideggérien. Avant d'exposer notre thèse – l'existence conçue « sans essence » oblige Nancy à penser une politique minimale – il nous faut s'attarder sur cette autre explication du suspens de la pensée politique nancéenne.

Pour ce faire, nous expliciterons, dans un premier temps, quelle place occupe le « destin » dans la philosophie de Heidegger. Nous poursuivrons en présentant comment Nancy lit Heidegger et comment il se situe par rapport à l'« affaire ». Nous exposerons, dans un troisième temps, comment certains commentateurs de Nancy ont compris sa réappropriation de la philosophie heideggérienne. La tendance est de plaquer les concepts du philosophe allemand sur ceux du philosophe de Strasbourg. Nous terminerons en expliquant en quoi Nancy évite le piège de tomber dans le schème destinal heideggérien.

3.1 Le destin et la pensée de la technique chez Heidegger

Pour un philosophe averti, les concepts forgés par Nancy évoquent des thèmes heideggériens, que ce soit de manière explicite ou non. De plus, dès leurs premiers textes sur la question politique, Lacoue-Labarthe et Nancy ont pointé eux-mêmes dans cette direction. Ils affirment en effet que ce qu'il propose comme distinction entre *la* politique et *le* politique suppose « que soit reconnu un certain accomplissement du politique ou, pour user d'un autre lexique, qu'on prenne acte (mais ni par résignation ni par dépit) de la clôture du politique. Ce que nous désignons par là n'est pas sans rapport avec ce que Heidegger, à sa manière (et dans les limites que lui ont malgré tout imposé sa propre histoire et l'histoire de l'Allemagne), a tenté de penser sous la question de la technique²⁰⁰. » En outre, dans ce même texte, les deux auteurs mentionnent que leur recherche s'est portée sur plusieurs auteurs, dont Heidegger.

Il y aurait donc un rapport entre, d'une part, la distinction que Lacoue-Labarthe et Nancy expriment dans leurs premiers travaux entre la politique et l'essence du politique et, d'autre part, la différence, chez Heidegger, entre la technique et l'essence de la technique. Cette différence est exprimée dans *La question de la technique*, un texte de 1953. Heidegger y affirme en effet : « Nous

²⁰⁰ LACOUÉ-LABARTHE ET NANCY, «Ouverture», p. 15.

questionnons au sujet de la technique et voudrions ainsi préparer un libre rapport à elle. Le rapport est libre, quand il ouvre notre être (*Dasein*) à l'essence (*Wessen*) de la technique. Si nous répondons à cette essence, alors nous pouvons prendre conscience de la technicité dans sa limitation. La technique n'est pas la même chose que l'essence de la technique²⁰¹. » Il y a ainsi d'un côté, la *technique* entendue au sens courant du terme, c'est-à-dire l'ensemble des savoir-faire et des procédés que l'on peut mettre en branle afin d'atteindre un but et, de l'autre côté, l'*essence* de la technique qui est de l'ordre de l'être. L'être humain est le lieu, le « là » d'où peut émerger la compréhension de cette essence (il est *Dasein*, l'être-là). Pour bien comprendre de quoi il s'agit, interrogeons ce texte ainsi que ceux gravitant autour de la question de la technique.

Heidegger ne remet pas en cause la signification courante de la technique. Il dit même que cette dernière est exacte. Cependant, ce qui l'intéresse, c'est la vérité qui se cache derrière l'exactitude. Il ne s'agit pas d'approuver ou de dénoncer la technique, mais plutôt de laisser l'être nous interpellé à travers elle, le laisser dévoiler l'essence : « Ainsi la technique n'est pas seulement un moyen : elle est un mode du dévoilement. Si nous la considérons ainsi, alors s'ouvre à nos yeux, pour l'essence de la technique, un domaine tout à fait différent. C'est le domaine du dévoilement, c'est-à-dire de la véri-té (*Wahr-heit*)²⁰². » Cette « véri-té » est plus profonde et plus vraie que toutes les « vérités » usuelles.

Ce qui est dévoilé dans la technique moderne est de l'ordre de l'exploitation de la matière. « Le dévoilement qui régit la technique moderne, écrit Heidegger, est une pro-vocation [...] par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite [...] et accumulée²⁰³. » Tout doit être saisi dans cette logique. Il faut comprendre la nature et l'être

²⁰¹ M. HEIDEGGER, «La question de la technique», dans *Essais et conférences*, Paris, Éditions Gallimard (coll. «Tel», 52), 1958, p. 9.

²⁰² *Ibid.*, p. 18.

²⁰³ *Ibid.*, p. 20.

humain, leur donner une direction, les harnacher et les inclure dans une planification. C'est ce que Heidegger appelle l'Arraïonnement : « Arraïonnement (*Ge-stell*) : ainsi appelons-nous le rassemblement de cette interpellation (*Stellen*) qui requiert l'homme [...]. Ainsi appelons-nous le mode du dévoilement qui régit l'essence de la technique moderne et n'est lui-même rien de technique²⁰⁴. » Le développement de la technique est le fruit de l'Arraïonnement. Par exemple, ce n'est pas le développement des mathématiques qui a permis aux techniques modernes de prendre de l'essor. C'est plutôt devant la provocation de l'Arraïonnement que les techniques modernes ont eu recours aux mathématiques pour mieux contrôler la nature et l'être humain.

Ce monde de l'Arraïonnement révélé par la technique correspond, en philosophie, au monde de la métaphysique achevée. La métaphysique est ce qui s'intéresse à l'être. La métaphysique moderne, provoquée par l'Arraïonnement, a réduit l'Être à l'être des étants capables d'être saisis et contrôlés. D'où le thème heideggérien de l'oubli de l'Être dans toute la philosophie. Qui plus est, cette compréhension de la métaphysique et de la technique est catastrophique : « Le déclin de la vérité de l'étant a lieu d'une façon nécessaire, comme l'achèvement de la métaphysique. Le déclin s'accomplit à la fois par l'effondrement du monde marqué par la métaphysique et par la dévastation de la terre, résultat de la métaphysique. Effondrement et dévastation trouvent l'accomplissement qui leur convient, en ceci que l'homme de la métaphysique, l'*animal rationale*, est mis en place [...] comme bête de labour²⁰⁵. » Comme il faut tout arraïonner, l'être humain devient le travailleur que l'on peut exploiter et que l'on doit enrôler pour mieux exploiter la nature. Devant cette analyse, y a-t-il de l'espoir? L'être humain court-il à sa perte? Que peut-il faire?

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 27-28.

²⁰⁵ HEIDEGGER, «Dépassement de la métaphysique», p. 82.

La réponse est assez simple : rien. Tenter de se saisir de la situation et de lui donner un autre cours retombe dans la provocation de l'Arraînement : « La technique, dont l'essence est l'être lui-même, ne se laisse jamais surmonter par l'homme. Car cela voudrait dire alors que l'homme serait le maître de l'être²⁰⁶. » Toutefois, il faut rappeler ici que l'être humain est le lieu du dévoilement de l'Être, le *Dasein*. S'il ne peut rien faire, il peut être le lieu de l'Être puisque celui-ci ne peut se dévoiler que par le *Dasein* : « à l'essence de l'être néanmoins appartient l'essence de l'homme, dans la mesure où l'essence de l'être requiert l'homme en son essence pour demeurer *prise en garde* en tant qu'être²⁰⁷ ». L'être humain est le gardien ou le berger de l'Être, un veilleur à travers qui l'Être se révèle : « la garde de l'être lui-même est remise en propre à l'essence de l'homme en tant que son être-homme est ce que l'être requiert²⁰⁸ ». Heidegger indique d'ailleurs que la situation actuelle de l'être humain est comparable à un malade qui doit habiter la douleur : il ne peut rien faire, il peut seulement ressentir et se laisser interpellé par elle. Surtout, il peut penser, c'est-à-dire porter au langage l'Être : « Car le penser est l'agir en ce qu'il a de plus propre, si agir [...] signifie prêter la main [...] à l'essence de l'être, c'est-à-dire : préparer (bâtir) pour l'essence de l'être au milieu de l'étant le domaine où l'être se porte et porte son essence à la langue²⁰⁹. » L'être humain ne peut rien faire, mais il peut nommer l'Être pour qu'il se dévoile.

À quoi bon penser si c'est pour laisser l'Arraînement venir au langage? À quoi bon nommer le désastre? Cela ne l'empêchera pas d'être désastreux. Cela n'est-il pas, en fin de compte, complètement futile et inutile? Pour Heidegger, il n'en est rien, puisque, selon lui, à travers le désastre, croît ce qui sauve (il reprend un vers de Hölderlin). L'oubli de l'Être ne peut rester indéfiniment un oubli. À travers le *Dasein*, l'Être se fraie irrésistiblement un chemin : « C'est

²⁰⁶ M. HEIDEGGER, «Le tournant», dans *Questions III et IV*, Paris, Éditions Gallimard (coll. «Tel», 172), 1976, p. 311.

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 312.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 313.

pourquoi dans l'essence du péril [de l'Arraïonnement] *s'abrite en retrait* la possibilité d'un tournant, dans lequel l'oubli de l'essence de l'être prend une tournure telle que la vérité de l'essence de l'être, lors de ce tournant (*Kehre*), fait en propre son entrée [...] dans l'étant²¹⁰. » Voilà le salut : « “Sauver” est : reconduire dans l'essence, afin de faire apparaître celle-ci, pour la première fois, de la façon qui lui est propre. [...] Alors il faut au contraire que ce soit justement l'essence de la technique qui abrite en elle la croissance de ce qui sauve²¹¹. » En effet, le salut ne peut se lever que dans une situation de perte. Ainsi, à travers l'Arraïonnement, un tournant est possible vers l'Être.

En fait, ce tournant n'est pas qu'une possibilité. C'est un destin. L'être humain, pour sortir de l'Arraïonnement, n'a rien à faire; il doit s'ouvrir à l'Être, se laisser interpellé pour le laisser se déployer dans sa véritable essence. C'est pourquoi Heidegger peut écrire : « Car l'homme, justement, ne devient libre que pour autant qu'il est inclus dans le domaine du destin et qu'ainsi il devient un homme qui écoute, non un serf que l'on commande²¹². » Cet être humain qui écoute se verra libérer par l'irrésistible poussée de l'Être. « Ainsi nous séjournons déjà dans l'élément libre du destin, lequel ne nous enferme aucunement dans une morne contrainte, qui nous forcerait à nous jeter tête baissée dans la technique ou, ce qui reviendrait au même, à nous révolter inutilement contre elle et à la condamner comme œuvre diabolique. Au contraire : quand nous nous ouvrons proprement à l'essence de la technique, nous nous trouvons pris, d'une façon inespérée, dans un appel libérateur²¹³. » En d'autres mots, l'Être fera le travail pour nous.

Est-ce que tous les êtres humains sont concernés par cette libération? Tous le sont, mais tous ne sont pas sensibles à se laisser interpellé par l'Être. Tous ne s'ouvrent pas comme *Dasein*

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ HEIDEGGER, «La question de la technique», p. 38.

²¹² *Ibid.*, p. 33.

²¹³ *Ibid.*, p. 34.

avec la même intensité. Il faut donc qu'une certaine élite montre le chemin. « Aucun changement n'arrive sans une escorte [...] qui d'abord montre le chemin. Mais comment s'approcherait-elle, si ne s'éclaire l'Avènement [...] qui, appelant l'être de l'homme et lui accordant présence et protection, le saisit dans la vue [...], c'est-à-dire dans le regard [...], et qui, dans et par ce regard, conduit certains mortels sur la voie de l'habitation pensante et poétique²¹⁴? » L'élite des penseurs et des poètes montre le chemin et permet à l'humanité d'être de plus en plus sensible à l'émergence de l'Être.

En résumé, et c'est là ce qu'on peut appeler le schème destinal, la technique moderne a été rendue possible par une essence arraisonnable qui l'a conduite à être de plus en plus contrôlante et exploitatrice de la nature. En misant tout sur l'exploitation des étants, la technique et son pendant philosophique, la métaphysique, en sont arrivées à mettre l'Être en oubli. Cet Être se révèle à même cet Arraînement qui met tout en péril et conduit à une dévastation certaine de la Terre. Cette révélation est plus forte que tout : l'Être est destiné à se dévoiler et à libérer les êtres humains de l'Arraînement. Les penseurs et les poètes sont les plus à même de percevoir les percées de l'Être. En outre, comme l'Être est destiné à se révéler et à libérer l'humanité, les actions humaines deviennent bien inutiles face à lui. La seule action qui vaille, est celle de la pensée qui tente d'apporter l'Être au langage.

Le schème destinal que nous venons de décrire permet de mieux comprendre les positions politiques de Heidegger. Il nous faut maintenant aborder l'« affaire Heidegger » et comment Nancy se situe par rapport à elle.

²¹⁴ HEIDEGGER, «Dépassement de la métaphysique», p. 115.

3.2 Nancy, lecteur de Heidegger

N'importe quelle pensée qui puise chez Heidegger suscite un soupçon. En effet, on ne peut plus ignorer ce qu'il est convenu d'appeler « l'affaire Heidegger²¹⁵ ». Rappelons les faits. Plusieurs écrits du philosophe allemand confirment qu'il était antisémite. On sait aussi qu'il a été membre du parti nazi. De plus, il n'a jamais dénoncé officiellement les camps de concentration. Cela pose inévitablement la question des rapports entre les choix nazis de Heidegger et sa philosophie. Pourquoi s'intéresser à cette question? D'abord parce qu'elle a suscité une polémique en France et qu'elle a été utilisée pour discréditer les philosophes français qui avaient osé s'inspirer de Heidegger, particulièrement tout le courant d'inspiration derridienne. Si, comme Emmanuel Faye le suggère, il faut bannir Heidegger des études philosophiques parce qu'il a introduit le nazisme en philosophie²¹⁶, ne faudrait-il pas faire de même avec ses « disciples »? Il faudra donc prendre le temps de voir comment Nancy se situe par rapport à l'antisémitisme de Heidegger.

C'est pourquoi analyser le rapport de Nancy à Heidegger n'est pas une coquetterie. D'ailleurs, même les lecteurs de Nancy les plus enthousiastes ont mentionné l'importance de chercher à bien comprendre ce rapport. Ainsi, Jeffrey S. Librett affirme : « Since Nancy develops his view of undecidability of decision through a partial reading of *Sein und Zeit*, and since the “decisionism” of Heidegger is one of the more important traits he shares with various other manifestations of Fascist irrationalism, it is important to retrace here the outlines of Nancy's reading of Heidegger²¹⁷ ». Theodore George va dans le même sens: « Despite the importance and influence of Nancy's work, however, the proximity of Nancy's conception of the political to a

²¹⁵ Il s'agit de la controverse qu'a suscitée la publication, en 1987, du livre de Victor Farias *Heidegger et le nazisme* qui retrace les affinités entre le philosophe allemand et le national-socialisme.

²¹⁶ Voir E. FAYE, *Heidegger, l'introduction du nazisme en philosophie*, Paris, Albin Michel (coll. «Bibliothèque Albin Michel Idées»), 2005.

²¹⁷ J. S. LIBRETT, «Interruptions of necessity: being between meaning and power in Jean-Luc Nancy», dans D. SHEPPARD, S. SPARKS ET C. THOMAS, dir., *The Sense of Philosophy. On Jean-Luc Nancy*, London, New York, Routledge (coll. «Warwick Studies in European Philosophy»), 1997, p. 120.

number of themes in Heidegger might give some pause²¹⁸. » Il nous faut prendre un pas de recul pour analyser la situation.

En ce qui a trait à Nancy, l'influence de la pensée de Heidegger n'a pas toujours été présente. En effet, le philosophe allemand ne fait pas partie des penseurs qui ont influencé Nancy dans sa jeunesse. Une anecdote rapportée par lui est révélatrice à ce sujet :

En tout cas, ma première approche de Heidegger n'a pas été bonne. [François] Warin m'a fait lire la *Lettre sur l'humanisme* et j'ai éclaté de rire. Je lui ai dit que ce type était ridicule avec toutes ses bergeries... Je mettais des petits billets dans sa boîte aux lettres avec des plaisanteries pas très fines sur le "berger de l'être". L'année suivante, je lui ai fait une blague en écrivant un pseudo-texte de Heidegger sur Auguste Comte et j'ai jubilé parce que Warin a mordu et l'a montré à quelques-uns des beaufrétiens²¹⁹. Mon plaisir était de parodier Heidegger. [...] C'est te dire que je n'étais pas très bien disposé²²⁰.

Comment en est-il arrivé à s'intéresser au philosophe allemand? C'est d'abord en découvrant la pensée de Jacques Derrida, qui s'est construite dans une proximité critique à la pensée de Heidegger, qu'il sera amené, par la suite, à retourner lire l'œuvre du philosophe allemand avec un regard moins amusé et plus exigeant²²¹.

Devant l'« affaire Heidegger », Nancy ne s'est pas dérobé. Avec la publication des cahiers noirs de Heidegger, cahiers de travail rédigés entre 1931 et 1975 et dont la rédaction accompagne celle des grands textes publiés du vivant de l'auteur, un nouvel éclairage a été donné sur son antisémitisme. Comment Nancy se situe-t-il devant cette question difficile? Il est évident qu'il ne rejette pas en bloc la philosophie de Heidegger :

²¹⁸ GEORGE, «From the Life of a People to the Death of Others: On Jean-Luc Nancy's Unworking of Heidegger's Politics», p. 65.

²¹⁹ Nancy fait ici référence à l'entourage de Jean Beaufret, ce dernier ayant contribué à faire connaître la pensée de Heidegger en France.

²²⁰ J.-L. NANCY, «Jean-Luc Nancy. Entretien du 23 juin 2000», dans D. JANICAUD, dir., *Heidegger en France II. Entretiens*, Paris, Éditions Albin Michel S. A., 2001, p. 245.

²²¹ Nancy a d'ailleurs publié, assez tôt dans sa carrière, un petit livre sur Heidegger. Voir J.-L. NANCY, *Le partage des voix*, Paris, Éditions Galilée (coll. «Débats»), 1982.

[Avec] la question de la technique, [Heidegger] posait des questions dont, depuis lui, on n'a pas parlé [...], mais dont je crois que nous, aujourd'hui, les philosophes, nous devons vraiment essayer de parler. Heidegger a bien perçu quelque chose : on réduit toujours sa pensée sur la technique à l'exploitation de la nature comme un stock, etc. Mais, ce n'est pas si simple, puisqu'il dit lui-même que la technique est aussi le dernier envoi de l'être... Je ne dis pas qu'il faut oublier – pas du tout, du tout – l'antisémitisme, non. Mais il ne faut pas oublier non plus qu'il a voulu que ce soit publié²²².

Heidegger a bien saisi quelque chose de nouveau en ce qui concerne la technique et cela donne à penser. Toutefois, il faut comprendre comment son antisémitisme gauchit cette pensée. On le voit, Nancy fait une analyse nuancée du philosophe allemand. En outre, il consacre un livre aux *Cahiers noirs* qu'il intitule *Banalité de Heidegger*. Pour lui, il faut résister à la tentation de rejeter en bloc la philosophie de Heidegger, parce que cela empêche de comprendre comment l'antisémitisme concerne toute l'Europe et comment il se fraie un chemin jusque dans la philosophie : « Deux tiers de siècle après l'extermination nous n'avons pas encore assez affronté ce qui nous est arrivé, à nous humanité européenne devenue pleinement mondiale²²³ ». Rejeter en bloc Heidegger, ce serait absoudre l'Europe de se regarder et de comprendre comment l'antisémitisme a pu fonctionner.

Quelle analyse offre-t-il des *Cahiers noirs*? D'abord, Nancy remarque que Heidegger donne aux grands moments de l'histoire de la philosophie des figures et que ces figures sont celles de peuples. Le commencement de la métaphysique a été le fait du peuple grec. La dévastation de la métaphysique achevée possède aussi sa figure : le peuple juif. Nancy écrit : « Dans le cadre de cette étude, il suffit de constater que le motif antisémite s'inscrit de manière très nette au sein de ce dispositif : le peuple juif appartient de manière essentielle au processus de la dévastation du monde. Il en est l'agent le mieux identifiable par le fait même qu'il présente une figure, une forme ou un type, une *Gestalt* – la figure de l'aptitude au calcul, du trafic et de l'astuce²²⁴. » De plus, les Juifs,

²²² A. BADIOU ET J.-L. NANCY, *La tradition allemande dans la philosophie*, Fécamp, Lignes, 2017, p. 56.

²²³ J.-L. NANCY, *Banalité de Heidegger*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 2015, p. 23.

²²⁴ *Ibid.*, p. 33.

de par la diaspora qui les caractérise, manquent d'identité et de sol ce qui mène à une uniformisation de tout. En d'autres mots, ils sont la figure de l'Arraïsonnement.

C'est ainsi que Heidegger introduit dans sa philosophie l'antisémitisme le plus banal (d'où le titre du livre de Nancy), c'est-à-dire celui le plus courant, le plus stéréotypé et le plus bête. Nancy affirme :

Heidegger sait très bien ce qu'il fait. Il recueille l'ordure banale des fins supérieures. Ce qui veut dire aussi qu'il reconnaît une vérité supérieure de l'antisémitisme. [...] Cette vérité supérieure est celle dont je viens d'esquisser le schème. Celui-ci mérite de recevoir en appui la vulgarité la plus répandue, la plus haineuse et la plus bornée parce que cette vulgarité dit à sa manière la vérité de l'être-juif, du *Judentum*, entité et identité bien repérables de la précipitation du monde dans la vulgarité, précisément et dans tous les sens du mot²²⁵.

D'ailleurs, on l'a vu, l'Arraïsonnement est un péril qui contient en lui-même le salut permettant un nouveau commencement. Il faut donc que la destruction ait lieu et, avec elle, il faut que le peuple qui figure cet anéantissement soit lui aussi détruit. « L'Occident se détruit, accomplissant ainsi une nécessité de son envoi initial, et il requiert la destruction de sa destruction afin de libérer un autre commencement qui tout en étant autre n'en doit pas moins être le plus véritablement ou le plus authentiquement *le sien*²²⁶. » Nous sommes bien en présence du schème destinal.

Est-ce à dire que Heidegger réclame l'extermination des Juifs? On sait qu'il n'a jamais condamné explicitement les camps de concentration. Nancy ajoute : « Ce qui veut dire aussi qu'il aurait (qu'il aura?) jusqu'au bout considéré les camps d'extermination comme inscrits dans la "destination"²²⁷. » Pour Heidegger, pourrait-on dire, il ne sert à rien de condamner ce qui est inscrit dans le destin de l'Être. La conséquence est claire pour Nancy : le philosophe allemand en arrive indirectement à justifier l'injustifiable :

²²⁵ *Ibid.*, p. 40.

²²⁶ *Ibid.*, p. 42.

²²⁷ *Ibid.*, p. 60-61.

On en viendrait à ceci, que la destruction du peuple juif en tant que tel ne pourrait être que souhaitable *et* serait d'ailleurs d'une manière ou d'une autre (directement ou indirectement "autodestructrice") le programme inévitable de l'autodestruction de l'Occident. [...] C'est à ce prix seulement qu'on peut comprendre le silence farouche de Heidegger sur les camps – silence qui ne faisait que prolonger celui qu'il avait toujours observé depuis – pour prendre un repère significatif – la *Kristallnacht* de 1938. [...] Il fallait donc que se détruise l'agent de la destruction occidentale. Tel est l'aboutissement de la logique historico-destinale selon laquelle l'être-*Seyn* s'est envoyé dans son premier commencement vers l'advenue d'un autre, du véritable (re)commencement selon lequel il lui sera donné de jouir de l'étant et non plus d'être recouvert par lui. On reste sans voix²²⁸.

Est-ce à dire que le nazisme est la vérité de la philosophie de Heidegger? Non, puisque cette version du fascisme ne pense pas assez haut la race, pour paraphraser une expression heideggérienne. Il manie des catégories, mais ne laisse pas se dévoiler l'Être. À l'inverse, ce que Heidegger propose, c'est de penser la race à hauteur d'Être. Nancy écrit : « Il y a donc une vérité d'*être* qui s'oppose strictement au discours "sur" la race. La race, et avec elle le sol, relèvent d'un sens d'être et non d'un maniement de catégories²²⁹. » Par conséquent, « [la] révolution national-socialiste manque à être vraiment révolutionnaire parce qu'elle ne se porte pas à la hauteur de l'autre commencement²³⁰. » Ainsi, il devient normal que l'on ait tenté d'éliminer le peuple juif tout comme il était dans l'ordre des choses que le nazisme ait été terrassé.

Comment expliquer qu'un penseur de la trempe de Heidegger ait pu verser dans une philosophie aussi justificatrice du mal? Pour Nancy, le Heidegger qui a dénoncé les problèmes de la métaphysique occidentale est le même qui est retombé dans les travers de celle-ci. En premier lieu, le désir d'une identité claire et définie : « Nous [l'Occident] n'aimons ni les Juifs, ni la technique, ni l'argent, ni le commerce, ni la rationalité – du moins ne manquons-nous jamais de les mettre à distance. Nous ne nous aimons pas nous-mêmes, peut-être justement parce que nous voudrions être "nous-mêmes" – ce que le plus souvent nous avons cru devoir interpréter comme

²²⁸ *Ibid.*, p. 74-75.

²²⁹ *Ibid.*, p. 77.

²³⁰ *Ibid.*, p. 84.

“être grecs”, méconnaissant ainsi qu’à partir des Grecs beaucoup est arrivé qui ne provenait pas toujours des Grecs...²³¹ » En deuxième lieu, et c’est le plus important, Heidegger a pensé l’Être comme origine unique : « Que Heidegger ait ramassé et exploité la banalité de l’antisémitisme signifie qu’il a laissé une place – et non la moindre – à un élément décisif de la métaphysique de l’étant : la présupposition de l’initial, du fondement et de l’origine, de l’authentique et du propre²³². » Qui plus est, cet initial se déploie selon un destin qui, on vient de le voir, est un destin funeste.

Une question demeure : que retient Nancy de la pensée de Heidegger? Une chose est sûre, on ne peut rejeter en bloc une pensée aussi originale. Il faut plutôt tenter de repenser ses concepts en les sortant du sort inexorable du destin :

Aussi bien n’y a-t-il aucune intention de réfuter Heidegger. Tout au contraire : en désignant clairement la manière dont il s’est laissé emporter et abêtir dans la pire des banalités haineuses, jusqu’à l’insoutenable, on peut mettre mieux en clarté ce que lui-même aurait dû voir et qu’en tout cas il nous laisse à discerner. Heidegger pouvait savoir quel piège recèle la rage de l’initial ou de l’*archi-*. Il devait le savoir. Sa pensée l’impliquait. Mais dans la violence du paradigme de l’initial, la vieille haine de soi, la vieille rancœur de l’Occident contre lui-même persistait à occulter ce savoir²³³.

Heidegger a soulevé de bons problèmes qu’il faut continuer à approfondir, tout en rejetant le schème destinal. D’une certaine manière, on peut dire qu’il a été aveugle à ce qui contredisait, du sein même de sa pensée, ce schème. Que faut-il donc faire? « Dissocier la “question de l’être” ou de la “différence ontologique” du dispositif de l’originarité ou de la principialité, telle est la tâche, identique à la tâche de dissoudre la hantise du “soi” et de soi²³⁴. » Il faut continuer à penser avec Heidegger tout en extirpant en lui l’origine et le destin²³⁵.

²³¹ *Ibid.*, p. 59.

²³² *Ibid.*, p. 62-63.

²³³ *Ibid.*, p. 65.

²³⁴ *Ibid.*, p. 63.

²³⁵ Notons que la posture de Nancy face à la pensée de Heidegger s’approche de celle de Hannah Arendt. Voir, à ce sujet : D. R. VILLA, *Arendt et Heidegger. Le destin du politique*, Paris, Payot (coll. «Critique de la politique»), 2008.

Finalement, ce que la position de Nancy sur l'« affaire Heidegger » nous apprend sur son rapport au philosophe allemand, c'est qu'il croit que celui-ci a soulevé de bonnes questions dont il faut poursuivre l'exploration tout en étant averti que sa manière d'y répondre ne convient pas, car il est demeuré prisonnier du schème destinal au point de justifier l'antisémitisme le plus banal (c'est-à-dire le plus commun et le plus bête). Nancy résume : « Autrement dit, il faut apprendre à exister sans être et sans destination, à ne rien prétendre commencer ni re-commencer – ni conclure non plus²³⁶. » En outre, le schème destinal n'est pas propre à Heidegger. Il hante encore les pensées contemporaines : « Autrement dit, [Heidegger] a reconduit l'auto-fondation logique, politique, vériditive et destinale : cela donc que la pensée moderne la plus constante, heideggérienne ou pas (voire très hostile à Heidegger) est souvent bien loin d'avoir abandonné, qu'elle se veuille logiciste ou subversive, révolutionnaire ou réactionnaire²³⁷. » Il ne suffit pas de dénoncer Heidegger, surtout si l'on continue à penser selon le schème destinal. Ce serait se donner bonne conscience tout en reproduisant un geste ayant servi à justifier les racismes en général et l'antisémitisme en particulier.

Cette position de Nancy montre bien qu'il rejette le schème destinal heideggérien. Néanmoins, il se pourrait que Nancy ait dénoncé ce schème tout en le reproduisant inconsciemment. C'est du moins ce que plusieurs commentateurs avancent comme proposition. Prenons le temps de mettre en lumière leurs arguments.

3.3 Nancy et le schème destinal

Les rapports entre les pensées de Heidegger et de Nancy ont été l'objet de plusieurs analyses. Qui plus est, plusieurs commentateurs ont identifié dans la source heideggérienne la cause du suspens de la pensée politique du philosophe de Strasbourg²³⁸. Si celle-ci est ineffective, c'est

²³⁶ NANCY, *Banalité de Heidegger*, p. 85.

²³⁷ *Ibid.*, p. 88-89.

²³⁸ Nous avons présenté le suspens de la philosophie politique de Nancy en introduction. Voir supra, p. 17 à 20.

qu'elle reproduirait les erreurs de Heidegger. Wilhelm S. Wurzer résume bien cette critique lorsqu'il écrit : « The political question is played out in Nancy's refusal to be political [...]. This renunciation of temporal presence is intimately linked to the space of community which Heidegger opens in his reading of time²³⁹. » Il y aurait donc un concept de temps commun aux deux penseurs qui viendrait court-circuiter la pensée politique. Il nous faut maintenant comprendre comment les analystes en arrivent à cette conclusion et en quoi ce rapport au temps bloque, selon eux, le passage vers une pensée politique effective.

D'abord, les commentateurs prennent pour point de départ les premiers travaux de Centre où Lacoue-Labarthe et Nancy distinguent *le* politique et *la* politique. On y voit une reproduction de la distinction heideggérienne entre la technique et l'essence de la technique. Simon Critchley l'exprime de la manière suivante :

In a manner which is not simply homologous [...] the thesis of the absolute domination of politics is assimilable to Heidegger's analysis of the contemporary world in terms of the total domination of technology, while the distinction between *le politique* and *la politique* is assimilable to Heidegger's distinction between the essence of technology ("which is nothing technological") and technology itself. If politics is henceforth impossible, then there still remains the possibility of meditation upon the essence of *le politique*²⁴⁰.

Il n'y aurait pas équivalence conceptuelle entre les deux : la « technique » chez Heidegger ne recouvre pas « la » politique chez Nancy, pas plus que l'« essence de la technique » ne recouvre « le » politique. Il y aurait plutôt équivalence structurelle. « As I have already said, explique Critchley, there is no simple homology here; but there is a structural equivalence, because the reduction of *la politique* to *le politique* echoes the Heideggerian move from technology to the

²³⁹ W. S. WURZER, «Nancy and the political imaginary after nature», dans D. SHEPPARD, S. SPARKS ET C. THOMAS, dir., *The Sense of Philosophy. On Jean-Luc Nancy*, London, New York, Routledge (coll. «Warwick Studies in European Philosophy»), 1997, p. 93.

²⁴⁰ S. CRITCHLEY, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014 [1992], p. 204.

thinking of its essence. The sole political recourse in a present dominated by *la politique* [...] is to reflect on the essence of *le politique*²⁴¹. » Le point soulevé ici, c'est qu'il y a équivalence structurelle (et non pas homologie) entre la pensée de la technique chez Heidegger et la pensée politique chez Lacoue-Labarthe et Nancy. L'argument de Critchley a été énoncé initialement en 1992, lorsque l'œuvre de Nancy était loin d'avoir pris son essor. Peut-on porter le même jugement sur les œuvres de maturité du philosophe de Strasbourg? Andrew Norris penche vers l'affirmative. En 2012, il reprend la même critique que Critchley sur l'équivalence structurelle entre la pensée de la technique chez Heidegger et la pensée politique de Nancy :

The *essence* of the political as laid out by Nancy and Lacoue-Labarthe corresponds to the *essence* of metaphysics in Heidegger's account of technology. Indeed, their distinction is derived from his. [...] The political, like the technological, is always brought to us by the destining of Being. This raises the question of whether a philosophical confrontation with the political (*le politique*) will have any implications for politics (*la politique*). Given how closely Nancy and Lacoue-Labarthe follow Heidegger here, to what extent can they really break with his later quietism²⁴²?

En transposant une dualité au sein du concept de politique comme Heidegger en avait installé une au sein du concept de technique, Nancy s'empêche de penser efficacement la politique. Même dans les œuvres plus récentes de Nancy, Norris maintient son jugement : « it is still hard to see how deconstruction alone can play the *political* role Nancy at times promises it will²⁴³ ». L'influence de Heidegger serait une des causes de l'impuissance de la pensée de l'action et de la politique chez Nancy.

En quoi l'équivalence structurelle entre les deux pensées bloque le passage vers une pensée politique complète? C'est que sa pensée se développerait selon un schème destinal d'origine

²⁴¹ *Ibid.*, p. 205.

²⁴² A. NORRIS, «Jean-Luc Nancy on the Political after Heidegger and Schmitt», dans P. GRATON ET M.-E. MORIN, dir., *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking. Expositions of World, Ontology, Politics, and Sense*, Albany, State University of New York Press (coll. «SUNY series in Contemporary French Thought»), 2012, p. 150-151.

²⁴³ *Ibid.*, p. 155.

heideggérienne. Critchley est le premier à avoir soulevé ce point. Il caractérise ainsi la politique telle que conçue par Heidegger : « a politics based upon the realization that human action cannot transform the world and that we must wait for the transformation to come from the Being itself ». Qu'en est-il de la pensée de Nancy? « Lacoue-Labarthe et Nancy repeat the logic (if not the pathos) of this Heideggerian position; but this begs the vast question of the adequacy of the Heideggerian analysis²⁴⁴. » Selon Critchley, la pensée de Heidegger minimise toute action efficace puisqu'elle est noyée dans le destin de l'Être. Nancy reprend ce geste, rendant sa conception de l'action inopérante. Dans son livre, Critchley soulève cette critique plus qu'il ne la développe. Toutefois, celle-ci fut reprise par d'autres commentateurs. Brian Elliott, dans une analyse des œuvres de Nancy et de Giorgio Agamben, en arrive à la même conclusion : « It is at this point that it becomes perhaps most apparent how the Heideggerian concept of "historicity" – maintained and arguably radicalized by Nancy and Agamben – renders transformative collective praxis obsolete in favour of an enigmatic or "groundless" messianic shift in communal "destiny"²⁴⁵. » Toutefois, Elliott justifie sa critique en ce qui concerne Agamben, mais force est de constater que son analyse de l'œuvre de Nancy reste superficielle.

Ignaas Devisch et Joeri Schrijvers reprennent cette critique, mais y consacrent un article complet et beaucoup mieux argumenté. De plus, il s'agit d'une analyse qui ne se limite pas aux premiers travaux nancéens. En effet, celle-ci se consacre plus précisément au livre *L'expérience de la liberté* écrit par Nancy en 1988 et qui, comme son nom l'indique, est une longue méditation sur le thème de la liberté. Devisch et Schrijvers reprennent les mêmes arguments que Critchley et Elliott, mais l'applique à la pensée nancéenne de la liberté. Ils identifient un problème qu'ils

²⁴⁴ CRITCHLEY, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, p. 215-216.

²⁴⁵ B. ELLIOTT, «Community and resistance in Heidegger, Nancy and Agamben», *Philosophy and Social Criticism*, 37, 3 (2011), p. 265.

énoncent de la manière suivante : « the problem of “freedom’s rule” over human beings, which constitutes a return of a metaphysical idea of destiny²⁴⁶ ». Les deux auteurs reconnaissent que Nancy dénonce le schème destinal heideggérien, mais ils affirment que Nancy retombe dedans à son insu. Selon eux, la liberté chez Nancy occupe la place de l’Être de Heidegger et devient le nouveau destin : « But what finally would be the difference here between one or the other highest being overlooking everything that is controlling the destiny of the people despite themselves, and a freedom that is free in us, possessing us, forcing us to be free rather than proceeding to a genuine liberation²⁴⁷? » Selon eux, la liberté selon Nancy serait une obligation, nous serions condamnés à être libres, ce serait là notre destin.

Qui plus est, cette conception de la liberté refuserait d’amalgamer cette liberté destinale avec les libertés effectives et historiques : « If the “true” freedom is “out there” and “does not mingle” with the finite figures of freedom one knows in and out of history, is not this “genuine” freedom then forever on the verge of becoming nevertheless a “status”, substantialized, and *a* being amongst beings (although higher than them or beyond them)²⁴⁸? » La conclusion va de soi : « But this move of course brings Nancy very close to everything that he has up until now rejected and continues to do so, for not only does Nancy have recourse to the idea of destiny here, but he even comes close to affirming the ontodicy, of which he had just detected in Heidegger’s thought²⁴⁹. » Bien que Nancy dénonce le schème destinal chez Heidegger, il retombe dedans à son insu.

²⁴⁶ I. DEVISCHET J. SCHRIJVERS, «Freeing yourself towards Your Own Being-Free. Jean-Luc Nancy on the Metaphysics of Freedom», *South African Journal of Philosophy*, 30, 3 (2011), p. 278.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 279.

²⁴⁸ *Ibid.* Les mots entre guillemets citent la traduction anglaise de *L’expérience de la liberté*.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 279-280.

Il nous faut maintenant vérifier si cette cause est véritablement ce qui rend la pensée politique de Nancy en suspens. Est-ce que Nancy retombe sans s'en rendre compte dans le schème destinal qu'il n'a de cesse de dénoncer?

3.4 La liberté et le destin

Pour répondre à cette question, il faut expliquer la pensée de la liberté que Nancy met de l'avant, puisque c'est elle qui, selon ce qu'on vient de voir, retomberait dans le schème destinal. Si Nancy prend pour point de départ la pensée de la liberté de Heidegger, c'est parce qu'il est représentatif de la pensée contemporaine de la liberté : « Depuis Heidegger, la philosophie n'a plus envisagé thématiquement la liberté – du moins pas comme son thème directeur, sinon dans des études historiques. Mais c'est en fait chez Heidegger lui-même que se produit une interruption²⁵⁰. » En effet, bien que Heidegger ait pensé la liberté dans certains écrits de jeunesse, il a abandonné cette analyse dans les années subséquentes. Cet abandon concorde avec le délaissement de ce thème dans la philosophie en général. L'objectif de Nancy est d'analyser la pensée du philosophe allemand « pour essayer de cerner l'espace laissé libre par cette pensée » afin « de laisser la place à autre chose que “la liberté” – disons, une fois encore, à une “générosité” plus “originale”²⁵¹ ». Le geste concorde avec ce qu'on a vu précédemment, c'est-à-dire qu'il faut penser les questions soulevées par Heidegger tout en répondant différemment. En outre, on peut déjà supposer que cette « générosité originale » n'est pas sans rapport avec cette autre origine qu'est la communauté et l'existence. C'est ce que nous verrons.

Dans ses travaux des années 20, Heidegger essaie de penser la liberté comme le fondement du fondement. « Dès lors, écrit Nancy, un programme de travail pouvait sembler tracé : en direction de la liberté comme “archi-fondement”, d'une part, et d'autre part, à travers une répétition de la

²⁵⁰ NANCY, *L'expérience de la liberté*, p. 51.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 54.

philosophie de la liberté destinée à déplacer en elle le rapport à la causalité, en direction d'une libération des ressources du "fondement" du sein de la tradition philosophique elle-même²⁵². » C'est d'ailleurs le cours sur Schelling intitulé *Sur l'essence de la liberté humaine* qui permettra à Heidegger d'avancer dans ce programme. Que retient Heidegger de Schelling? Selon Nancy, il y a deux aspects. Premièrement, il ne s'agit plus d'être défini par une altérité ou une instance supérieure. L'être humain doit s'occuper lui-même de son essence : « Le caractère essentiel de la liberté a bien été atteint dans la nécessité pour l'homme d'assumer sa propre essence²⁵³ ». Toutefois, et c'est le deuxième point, Schelling rejoue l'altérité de l'essence en définissant une essence, celle de l'homme, ce que Heidegger dénonce comme anthropomorphisme. Schelling n'a pas pensé « la finitude essentielle de l'essence elle-même (de l'existence) dans l'essence de la liberté²⁵⁴ ». En d'autres mots, l'être humain devrait, comme Schelling le propose, assumer sa propre essence tout en admettant, contrairement à ce qu'affirme Schelling, que cette essence est finie et ne peut plus revêtir, si elle est humaine, une altérité radicale.

Cette voie ouverte par la lecture de Schelling, Heidegger ne l'empruntera pas. Selon Nancy, « toute l'entreprise d'accompagnement et de réengendrement selon une origine plus authentique de la liberté schellingienne sera abandonnée sans retour à partir d'un certain moment²⁵⁵ ». Pourquoi ce renoncement? Parce que Heidegger va placer la liberté dans le domaine de la métaphysique et de son nécessaire achèvement. Ainsi, elle ne relève pas de l'Être, bien qu'il donnera de ce dernier des explications qui se rapprochent de la liberté au sens d'une essence finie, mais sans jamais associer clairement Être et liberté. Nancy résume : « D'une certaine manière, quelque chose de la "liberté" n'aura jamais cessé de se trouver au cœur de la pensée de l'être : mais en ce cœur, ce

²⁵² *Ibid.*, p. 55.

²⁵³ *Ibid.*, p. 56.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 57.

“quelque chose”, soustrait à une identification en règle, a été soumis à des transformations qui n’ont pas été posées ni explicitées comme telles²⁵⁶. » Pour Nancy, Heidegger associe surtout la liberté à l’histoire de la métaphysique et, ce qu’il en conserve pour l’Être est si bien enfoui que cela enlève à la liberté toute sa spécificité.

C’est ainsi que Nancy trouve sa voie. Il veut penser différemment de Heidegger : « ne faudrait-il pas, dans une fidélité plus profonde à l’une au moins des directions de la pensée de Heidegger, tenter de préserver, et d’exposer, *ensemble*, et en définitive *dans la même originalité* le retrait de l’être et la factualité singulière de la liberté²⁵⁷? » Il importe de penser la liberté dans le retrait de l’être, pour ne pas la figer. En effet, pour Nancy, la liberté, c’est l’existence. Il écrit : « dès que l’existence s’offre clairement [...] comme une factualité qui détient en elle-même et comme telle, *hic et nunc*, la raison de sa présence et la présence de sa raison, il faut, quels que soient les modes de cette “présence” et de cette “raison”, penser son “fait” comme une “liberté”²⁵⁸ ». Ce faisant, la liberté n’est plus de l’ordre de l’Idée : « En effet, si la factualité de l’être [...] ne peut pas être [...] libérée de [...] l’immobilité étale, anhistorique, inlocalisable, autopositionnelle de l’Être signifié comme principe, substance et sujet de cela qui est [...], alors la pensée est condamnée²⁵⁹ ». Il faut donc sortir de l’Être pour penser l’être de l’existence comme liberté, ce qui lui enlève tous les attributs ontologiques traditionnels : immuabilité, immutabilité, unicité, passivité, etc. Ce geste se distingue déjà du geste heideggérien dénoncé par Nancy (le schème destinal qui, pour être destin, se fonde en une origine) : « Ainsi, la fin de la philosophie serait *délivrance du fondement* en ce qu’elle retirerait l’existence à la nécessité du fondement, mais

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 60.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 61.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 13-14.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 14.

aussi en ce qu'elle serait *mise en liberté* du fondement, qu'elle livrerait à "la liberté" infondée²⁶⁰. » Cela n'est pas sans conséquences : le fondement livré à la liberté est an-archie; l'origine livrée à la liberté devient plurielle; l'être qui est liberté devient verbe transitif plutôt que substantif (*être* plutôt que *l'être*).

La liberté ainsi pensée n'est pas un attribut de l'être humain²⁶¹, que celui-ci soit conçu comme sujet ou comme *Dasein*. Elle est à l'origine, à même l'existence, défaisant par le fait même toute origine permettant de donner un but à l'humanité. L'existence apparaît en commun; les existants surgissent en même temps que tous les autres existants. L'existence est ainsi partage de l'espace. Pour Nancy, ce surgissement est la liberté : « l'existant se surprend au monde et à lui-même avant toute détermination d'existence²⁶² ». Avant même tout choix effectif, l'existence est liberté. Elle s'ouvre sur « un *libre espace* au sein duquel exister, au sein duquel libérer la liberté ou la renoncer, le libre espace de l'éclaircie du sens en général²⁶³ ». Exister, c'est surgir en même temps que les autres, animaux et humains, vivants et non-vivants, etc., et ce surgissement est libre en lui-même.

À la question traditionnelle : pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien?, Nancy substitue une autre question : comment y a-t-il des choses? À cela il répond : il y a des choses dans la liberté. Si tout cela surgit en même temps, ce surgissement se produit librement, sans raison. En outre, cette liberté primordiale influence le langage : nous sommes dans le sens qui déjoue et dépasse sans cesse nos significations. Notre parole ne peut enfermer dans ses significations la liberté de l'existence. Poser la liberté à l'origine comme Nancy le fait suppose la reconnaissance

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 16.

²⁶¹ En cela, elle se distingue de la liberté chez Sartre pour qui la liberté est proprement humaine : « Cette possibilité pour la réalité-humaine de sécréter un néant qui l'isole [...] : c'est la *liberté*. » (SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 59.)

²⁶² NANCY, *L'expérience de la liberté*, p. 23.

²⁶³ *Ibid.*, p. 24.

de la limite de son discours : « En un sens, qui pourrait être ici le sens premier et dernier, la liberté en tant que chose même de la pensée ne se laisse pas approprier, mais seulement “pirater” : sa “prise” sera toujours illégitime²⁶⁴. » Il faut parler de la liberté, tout en sachant qu’elle débordera tout discours. C’est pour cette raison que Nancy ne pense pas la liberté comme concept, mais comme existence et sens : « *la liberté ne peut pas être l’objet d’une question*, mais elle est “seulement” *l’enjeu d’une affirmation*; et elle ne peut pas être l’objet d’une question posée “sur quelque chose”, mais seulement l’enjeu d’une affirmation de soi (du “soi” de l’être libre [l’existence], comme du “soi” de la pensée à qui incombe de ré-affirmer cette affirmation [le sens])²⁶⁵. » Dit simplement : la liberté existe et cela fait sens.

Cela reprend à nouveau frais la question traditionnelle, en philosophie, de l’obligation d’être libre ou de la nécessité de la liberté. Selon Nancy, nous ne sommes pas obligés d’être libres parce que ce serait dans notre nature ou encore parce que ce serait dans notre essence. C’est bien plutôt parce qu’aucune essence ne peut nous définir que nous sommes dans la liberté. Ce n’est pas encore une loi qui nous obligerait à faire ceci ou cela, c’est un fait de l’espace où nous sommes : « Les hommes ne naissent pas libres comme ils naissent pourvus d’un cerveau : mais ils naissent, infiniment, à la liberté²⁶⁶. » Ainsi, la liberté est un substrat, elle est le monde dans lequel nous sommes; elle n’est pas d’abord une propriété de l’être humain.

Si la liberté était une propriété, elle serait une loi de l’être humain ou encore elle serait dans sa nature. C’est tout le problème, pour Nancy, de la liberté. Il écrit : « Et c’est pourquoi le philosophe se trouve, si on ose dire, coincé entre l’évidence de principe d’une “liberté” et l’aporie finale de cette même liberté en tant que fondement²⁶⁷. » Un fondement ou une loi « libre » se saisit

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 25.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 29.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 39.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 47.

difficilement. Ça fuit et ça se disperse sans cesse. Encore ici, Nancy avance qu'un autre langage pourrait être nécessaire pour tenter de penser cela : « Il se peut que nous ayons à nous libérer de cette liberté [...] pour rapporter à un autre concept, ou à un autre motif, dont nous n'aurions encore ni le nom ni l'idée, *et* la pensée nécessaire de l'existence comme telle, *et* une éthique des libertés qui ne serait plus seulement négative ou défensive²⁶⁸. » Pour bien penser l'éthique, il faut penser cette liberté de l'existence et cette pensée demande du temps et peut-être, de nouveaux concepts.

En d'autres mots, tout le monde existe en même temps et ça surgit librement, à chaque instant, avec chaque singularité. Chez Nancy, la singularité est le fait de chaque existant, humain ou non, vivant ou non. Chaque existant dans le monde est une singularité et chaque singularité n'apparaît qu'en commun, qu'avec toutes les autres singularités. De plus, chaque singularité est singulière à chaque fois. « La singularité consiste dans le "une seule fois, celle-ci", dont la seule énonciation – pareille au cri de l'enfant qui naît, et c'est en effet *chaque fois* d'une naissance qu'il s'agit – établit un rapport en même temps qu'elle creuse infiniment le temps et l'espace réputés "communs" autour d'un point d'énonciation. En ce point, c'est chaque fois la liberté qui naît singulièrement. (Et c'est la naissance qui *libère*²⁶⁹.) » Si l'existence existe de par la liberté, cette dernière permet aux singularités de surgir chaque fois librement : « C'est la liberté qui espace et qui singularise²⁷⁰ ». En d'autres mots, Nancy précise : « la liberté partage l'existence selon le rapport, et elle s'y partage : elle n'est la liberté [...] *que* dans la survenue singulière/commune des singularités²⁷¹. » Chaque être humain existe comme singularité par la liberté de l'existence. Il n'y a pas de raison, ni de nécessité, ni de loi. Chaque survenue est le fruit d'une liberté primordiale.

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 91.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 93.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 99.

On comprend dès lors que la liberté n'est pas une origine ni un destin, ou plutôt qu'elle fait éclater l'origine en origines singulières, ce qui annule, par le fait même, tout destin. Elle est ce qui précède toute pensée et ce qui la déborde. C'est pour cette raison que Nancy affirme : « [La liberté] est libre pour l'arbitre et/ou pour le destin, mais elle ne se confond pas avec leur subjectivité ou avec leur substantialité : elle est la possibilité d'avoir à se faire le sujet d'un arbitrage, et/ou d'avoir à être pris par la force d'un destin, mais elle ne sera ni l'arbitrage ni le destin²⁷² ». La liberté qui fait l'existence et le sens autorise de penser le libre arbitre du sujet ou de penser l'être humain dans un destin. Cependant, au-delà de ces significations qui tentent de circonscrire la liberté, celle-ci est libre de tout saisissement. Elle est plus originaire que le libre arbitre et, de par ses expositions singulières toujours changeantes qui sont, à chaque fois, une origine, elle fait éclater le destin. Prendre au sérieux la liberté comme fondement de l'existence, c'est admettre une liberté du sens qui permet toutes les ponctuations de significations, mais qui les déborde sans cesse. D'ailleurs, chaque philosophe pense dans les failles de ses prédécesseurs; le sens débordant étant la ressource de toute pensée.

En ce sens, Nancy écrit : « *Car la liberté qui est initiale est aussi bien finale*, ce qu'elle n'est donc pas au sens d'un but ni d'un résultat, mais au sens où, toujours accomplie, elle ne cesse d'exposer à l'accomplissement qui est le sien²⁷³ ». Il ne peut donc pas y avoir de destin de la liberté. Tout au plus, Nancy parle de *destination*, c'est-à-dire que la singularité, de par son exposition en même temps que les autres, se destine à eux : « La présence qui s'avère n'être pas *présente*, mais destination, envoi, libération d'elle-même comme partage infini d'existence²⁷⁴. » La destination est une adresse dans le partage des existences, elle n'est pas un destin qui les entraîne vers un but.

²⁷² *Ibid.*, p. 151.

²⁷³ *Ibid.*, p. 154.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 155.

Par conséquent, l'objection faite à Nancy par Critchley, Elliott, Devisch et Schrijvers, comme quoi sa pensée resterait prise dans le schème destinal heideggérien est erronée. Nancy refuse explicitement ce schème comme étant la cause des déviations politiques de Heidegger. De plus, en analysant sa pensée de la liberté, on remarque que celle-ci, en multipliant les origines de par la multiplicité des expositions singulières, contrecarre littéralement tout destin. D'ailleurs, dans leur article, Devisch et Schrijvers amalgament la distinction établie par Nancy entre destin et destination. Pour appuyer leur dire, ils citent un extrait de *La communauté désœuvrée*, que nous citons plus extensivement :

La liberté sera comprise précisément comme le caractère propre de l'arrivée et de l'exposition de l'existence. Non pas simplement une façon d'être "libéré" de la causalité ou du destin, mais une manière d'être destiné à les prendre en compte, d'être destiné à l'histoire, en tant qu'arrivée. Ce qui ne signifie pas quelque causalité ou nécessité "méta-historiques". Cela signifie que cela peut seulement et d'abord nous ouvrir – ou ouvrir l'être comme tel – à quelque chose comme la "causalité" ou le "destin", la "nécessité" ou la "décision"²⁷⁵.

On l'a vu, la liberté de l'existence et, surtout, du sens rend possible de penser des catégories comme destin, cause, décision, etc. Néanmoins, cette possibilité ne nous oblige pas. Il ne s'agit pas d'un destin, mais d'une ouverture à des possibles de pensée. La méprise vient peut-être du contexte de production de ce texte. En effet, celui-ci a été écrit originellement en anglais et a été traduit en français. Nancy lui-même reconnaît les limites de ce texte. Le traducteur note : « J.-L. Nancy tient à souligner le caractère gauche, malaisé, à ses propres yeux, de cet essai tenté dans une langue très mal maîtrisée²⁷⁶. » Il devient ainsi difficile de s'appuyer sur lui pour une argumentation et il faut, tout au moins, vérifier les affirmations dans les écrits subséquents. En outre, Nancy affirme explicitement : « [Heidegger] pensait encore "le libre", jusqu'à un certain point, du moins, dans

²⁷⁵ NANCY, *La communauté désœuvrée*, p. 262-263. Devisch et Schrijvers citent évidemment la traduction anglaise parue dans J.-L. NANCY, *The Birth to Presence*, Stanford, Stanford University Press (coll. «Meridian Crossing Aesthetics»), 1994.

²⁷⁶ NANCY, *La communauté désœuvrée*, p. 237.

des termes et dans des tons de “destin” [...]. Au nom [duquel], sans doute, il fut séduit par Hitler, et plus tard fit silence sur les camps²⁷⁷. » En définitive, Nancy n’a pas développé une pensée prise dans un schème destinal.

Il nous reste à confronter la deuxième objection de Devisch et Schrijvers selon laquelle la liberté nancéenne, en étant pensée comme l’être de l’existence, revient à une pensée de l’Être comme chez Heidegger et ne permet pas de penser les choix individuels. Selon Nancy, la liberté comme existence n’est pas le libre arbitre du sujet. Ainsi, la pensée du philosophe de Strasbourg n’a pas pour objectif de penser d’abord les choix singuliers de chaque individu. La liberté est toujours déjà là, donnant naissance, pour ainsi dire, à chaque singularité. Cet aspect originaire ou primordial de la liberté peut faire penser au geste heideggérien. Nancy n’est-il pas en train d’absolutiser la liberté, d’en faire l’équivalent de l’Être chez Heidegger? Y a-t-il ontologisation de la liberté? Retombe-t-on ainsi dans le schème destinal? Il faut d’abord noter que Nancy dénonce la tendance heideggérienne à tout ramener à l’Être. Il écrit : « Heidegger n’est ici pas loin d’abandonner la liberté, pour se consacrer à l’être²⁷⁸ ». Nancy tente évidemment un autre geste et il ne faut pas se hâter de rabattre Heidegger sur Nancy comme si celui-ci n’avait que copié le philosophe allemand.

Nous en voulons pour preuve le fait que sa pensée n’est pas naïve : elle sait que le mal existe et elle ne propose pas une victoire finale de la liberté ou du bien. D’ailleurs, Nancy identifie trois aspects au mal, trois aspects provenant de l’expérience du mal au XX^e siècle. Selon lui, le mal est injustifiable, il s’exprime dans une méchanceté positive et il est insoutenable et impardonnable²⁷⁹. Premièrement, le mal est *injustifiable* puisqu’il n’y a plus de théodicée ou de logodicée, donc, plus

²⁷⁷ NANCY, *L’expérience de la liberté*, p. 209.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 170.

²⁷⁹ Voir *ibid.*, p. 159.

de destin permettant de donner un sens au mal. Ce premier aspect à lui seul contient déjà un démenti assez clair à l'objection de Devisch et Schrijvers. Si la pensée de la liberté était comme celle de l'Être chez Heidegger, Nancy aurait pu en arriver à justifier, tel Heidegger, les camps de concentration comme étant expliqué par le destin de la liberté. Il n'en est rien. Deuxièmement, il existe une *méchanceté positive*. Comme le mal ne peut pas être justifié, il « *forme une possibilité positive de l'existence*²⁸⁰ ». Penser la liberté en dehors du destin, c'est la penser en dehors de la causalité. Nancy écrit : « Le mystère de la liberté n'est plus celui d'une cause spontanée, il est celui d'une spontanéité de la méchanceté²⁸¹. » D'où le troisième aspect du mal : il est *insoutenable et impardonnable* puisqu'il ne sert à rien, il ne s'inscrit pas dans un plan plus large et il n'a pas un rôle à jouer dans l'histoire.

Par conséquent, le mal n'est pas la privation du Bien pensé comme essence transcendante.

Le bien ne précède pas le mal. Les deux sont « absolument relatifs ». Nancy explique :

Mais le mal est, si on peut dire, “absolument relatif” au bien en ce qu'il est la ruine du bien comme tel, non sa privation, mais son écrasement dans une nuit dont rien ne donne plus le moindre droit de dire qu'elle serait encore la veille ténébreuse d'une aurore. Ni le bien, ni le mal ne précède. Mais la liberté seule se précède et se succède, et se surprend dans une décision qui peut être celle de l'un ou de l'autre, mais en tant que l'un et l'autre existent par la décision, qui est aussi pleinement et positivement celle du mal et celle du bien²⁸².

Dans un schéma simplifié, on pourrait dire qu'il y a d'abord la liberté exprimant l'existence. C'est à l'intérieur de cette liberté première que des singularités peuvent se décider pour le bien ou pour le mal. Est-ce à dire, comme Devisch et Schrijvers l'affirment, que cette liberté est indifférente à l'histoire, indifférente au bien et au mal, et reprendrait par là une allure métaphysique, celle-là

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 160.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 162.

²⁸² *Ibid.*, p. 163.

même que Nancy reproche à Heidegger²⁸³? Par le fait même, cette liberté serait indifférente aux camps de concentration et à l'antisémitisme. Nancy rejoue-t-il Heidegger? D'ailleurs, il se pose la question à lui-même : « *jusqu'où cette justification silencieuse [la justification d'Auschwitz] n'est-elle pas une faiblesse par rapport à la pensée de l'être elle-même, comprise, ainsi qu'on le tente ici, comme pensée de la "liberté", ou de la générosité de l'être*²⁸⁴? »

Nancy est bien conscient du problème, mais il ne tombe pas dans ce piège. D'abord, il faut préciser que, pour lui, le mal est une décision pour la ruine du bien : « Décider pour le mal n'est pas alors décider de "ne pas faire" le bien, c'est décider de ruiner dans la décision même la possibilité du bien. [...] La méchanceté fait le mal en retirant au bien sa possibilité *in statu nascendi*²⁸⁵. » En d'autres mots, Nancy écrit : « *Le mal est la haine de l'existence comme telle. [...]* Le mal : la sur-venue réappropriée, l'existence reprise dans l'essence, la singularité identifiée²⁸⁶ ». Le mal veut saisir et immobiliser l'existence, la liberté et les singularités. Il y a donc une décision qui se fait jour. S'il existe un monde et que celui-ci existe en commun, si ce monde existe dans la liberté, sans essence pour le contenir, alors il faut qu'il y ait décision entre « un état non décidé et un état de la décision²⁸⁷ », c'est-à-dire entre une essence qui fixe les existants et dans laquelle il n'y a rien à décider (où tout est joué dans une origine et un destin) ou une existence sans essence qui se meut librement et qui ouvre un espace pour la décision. Il y a donc une décision authentique qui se prend et celle-ci est, pour Nancy, une décision en faveur de la décision. Il faut décider pour le monde et pour l'existence. Nancy explique : « Il y a une décision libre qui libère la liberté pour elle-même, pour sa finitude, pour son partage, pour l'égalité, pour la fraternité et pour leur

²⁸³ Voir DEVISCH ET SCHRIJVERS, «Freeing yourself towards Your Own Being-Free. Jean-Luc Nancy on the Metaphysics of Freedom», p. 280.

²⁸⁴ NANCY, *L'expérience de la liberté*, p. 171.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 163.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 166-167.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 178.

justice²⁸⁸. » En d'autres mots, si le monde existe, c'est qu'il s'est décidé pour lui-même et pour sa liberté, non pour sa ruine.

Que devient la liberté individuelle – ou plutôt singulière – dans cette décision primordiale? Elle se situe toujours à l'intérieur de celle-ci. « Rien ne se termine avec la décision : mais tout commence. C'est même seulement ici que la méchanceté peut commencer à être méchante, et c'est ici que la non-innocence peut devenir fureur²⁸⁹. » Le mal ne peut être mal qu'à partir de la décision d'existence du monde : il est, rappelons-le, « la haine de l'existence », mais s'il est cette haine, c'est qu'il s'inscrit dans l'existence. « Mais la décision est l'accès au laisser-être, écrit Nancy. Le laisser-être [...] devra lui-même sans cesse, à chaque fois, décider de son rapport “éthique” à l'existence qu'il laisse-être. [...] Mais il ne se peut faire qu'il n'ait pas accédé au rapport à l'existence, c'est-à-dire au rapport dans l'existence à l'être-singulier qui seul existe [...]. Il se peut qu'il déchaîne le néant de ce retrait dans la dévastation essentielle, ou qu'il s'y expose au contraire comme à son existence même²⁹⁰. » Tout choix singulier est jugé par l'existence. C'est elle qui ouvre la voie à l'éthique.

Il devient clair que Nancy n'assimile pas l'Être et la liberté, que sa pensée n'est pas indifférente au mal en général ou à Auschwitz et à l'antisémitisme en particulier. Considérer l'autre comme moins que soi jusqu'à vouloir sa mort, c'est ruiner l'existence libre du monde, c'est vouloir supprimer l'exposition de singularités. C'est mal et la philosophie de Nancy est sans ambiguïté à ce sujet. En définitive, la liberté de l'être de l'existence n'est pas équivalent à l'Être chez Heidegger et elle ouvre, contrairement à ce qu'affirment Devisch et Schrijvers, à une compréhension des choix effectifs. Tout au plus, pourrait-on dire que les deux penseurs identifient un Bien à partir duquel

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 181.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 184.

²⁹⁰ *Ibid.*

ils jugent, par exemple, les camps de concentration. Toutefois, en identifiant ce Bien avec l'Être, Heidegger le pense dans un schème destinal qui lui fait justifier les camps. Au contraire, Nancy pense l'existence en dehors du schème destinal ce qui lui permet de penser la méchanceté effective.

Certes, il idéalise l'existence – il l'« agathonise²⁹¹ », pour être plus précis –, c'est-à-dire qu'il la conçoit comme liberté absolue, comme Bien qui se décide pour la liberté. Toutefois, en faisant de chaque exposition singulière une origine, en multipliant l'origine, il refuse au fondement toute tentative de se projeter dans une fin. L'existence agathonisée n'est pas un destin. C'est un fondement anarchique, une origine éclatée, un Bien insaisissable.

* *

Nous venons donc de discuter le reproche fait à la pensée de Nancy selon lequel elle reste prise dans le schème destinal heideggérien et c'est ce qui bloque toute pensée politique effective. Après avoir présenté la pensée de la technique telle que l'expose Heidegger et d'avoir dégagé le schème destinal qui s'y loge, nous avons présenté ce que Nancy en dit et comment il se situe face à l'« affaire Heidegger ». Nous avons explicité les arguments de ceux qui accusent Nancy de rester pris dans le schème destinal. Enfin, nous avons exposé la pensée nancéenne de la liberté. Nous avons démontré que cette pensée se construit de manière à ne pas pouvoir être identifiée à ce schème. Ce parcours aura permis de mettre en lumière qu'il n'est pas possible de rabattre Heidegger sur Nancy. Celui-ci n'est pas un disciple rabâchant les concepts de son maître. Nous sommes devant une œuvre originale et exigeante. Nous avons aussi avancé l'idée que Nancy agathonise l'existence, c'est-à-dire que celle-ci est pensée comme bien, ce qui permet au philosophe de Strasbourg de ne pas rester indifférent au mal.

²⁹¹ Nous formons le terme agathonisation en partant de l'*agathon* platonicien qui couvre l'ensemble du champ sémantique du « bien ». L'existence, chez Nancy, est un bien primordial. Le monde existe, c'est un bien qui nous fait survenir et c'est par rapport à lui que nos choix éthiques sont jugés.

Il nous faut maintenant réfléchir à la dimension éthique de la philosophie première de Nancy. Si l'existence sans essence est un *bien* sur lequel il faut veiller et si elle permet de ne pas rester indifférent au *mal*, il nous faut rendre compte de l'éthique que Nancy développe à partir d'elle. D'autant plus que certains ont identifié l'éthique nancéenne comme étant la cause du suspens de sa pensée politique. Entrons donc dans ce vaste domaine.

CHAPITRE 4 — PHILOSOPHIE PREMIÈRE ET ÉTHIQUE : LA PLURALITÉ

Après avoir, pendant des années, travaillé sur le concept de « communauté », Nancy cherche, dans les années 90, à poursuivre son exploration, mais en trouvant un terme plus neutre. Il écrit à ce sujet : « J'ai donc préféré en venir à concentrer le travail autour de l'«avec» : presque indiscernable du «co-» de la communauté, il porte pourtant avec lui un indice plus net de l'écartement au cœur de la proximité et de l'intimité. L'«avec» est sec et neutre : ni communion ni atomisation, seulement le partage d'un lieu, tout au plus un contact : un être-ensemble sans assemblage²⁹². » Il nous faut donc aborder maintenant cet autre déplacement conceptuel. Nous sommes ainsi passés du « politique », au « rapport », à l'« existence », puis à la « liberté ». Il est temps d'examiner l'« être-avec ». Ce dernier concept ne peut être passé sous silence. D'abord parce qu'il occupe une place importante dans l'œuvre de Nancy et qu'il s'y attarde sur une plus longue période. Encore récemment, on le retrouve sous sa plume. De plus, c'est un concept emprunté à Heidegger. Comme les références au philosophe allemand ne laissent en général pas indifférent, celles qu'a faites Nancy ont suscité leur lot d'interprétations. Certains vont même jusqu'à affirmer que si la pensée politique de Nancy est en suspens, c'est que le recours à l'« être-avec » la fait retomber dans la même indifférence politique qui caractérise la philosophie de Heidegger.

Cette fois-ci, c'est sous l'angle éthique que la critique est articulée, plus particulièrement en ce qui a trait à la pluralité. Pourquoi interroger la philosophie première de Nancy sur la pluralité?

²⁹² J.-L. NANCY, *La Communauté affrontée*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 2001, p. 43.

N'est-ce pas une question dont on connaît la réponse? Nancy pense le commun comme existence de toutes les singularités. Ne pense-t-il pas, par le fait même, la pluralité? Il ne faut pas aller trop vite en affaire. Nous commencerons en explicitant le concept d'être-avec chez Nancy. Dans un deuxième temps, nous développerons les arguments de ceux qui reprochent à Nancy de ne pas avoir réussi, pas plus que Heidegger, à faire droit à la pluralité en l'annihilant dans l'être. Pour nous aider à y voir plus clair, nous utiliserons les travaux de Franco Volpi et de Jacques Taminiaux qui ont analysé les causes de ce déni heideggérien de la pluralité. Nous présenterons leur investigation dans la troisième section. Enfin, nous vérifierons si l'être-avec nancéen est susceptible des mêmes accusations portées contre l'être heideggérien.

4.1 L'être-avec

Dès ses premiers écrits sur la communauté, Nancy a tôt fait d'établir un lien entre celle-ci et l'ontologie. Dans *La communauté désœuvrée*, il écrit : « L'être est en commun. Quoi de plus simple à constater? Et pourtant, quoi de plus ignoré, jusqu'ici par l'ontologie²⁹³? » Cette ontologie sera développée dans la suite de l'œuvre comme philosophie première. Nancy en arrive ainsi à utiliser le motif de l'être-avec, lequel est fortement inspiré de Heidegger puisqu'il est la traduction de *Mitdasein* que l'on retrouve dans *Être et temps*. Voyons comment Nancy lit et interprète cette œuvre phare du philosophe allemand.

Chez Heidegger, l'être humain est *Dasein*, c'est-à-dire « être-là », le là de l'être, là où celui-ci peut s'exposer. Nancy explique : « Il n'a pas à devenir, mais à advenir dans l'acte même de prendre en charge une essentielle non-essence dont le sens est l'être-en-avant-de-soi ou l'être exposé, mis en jeu²⁹⁴. » Le *Dasein* doit être l'exposition de l'être. Qu'en est-il des autres? C'est ce que Heidegger nomme *Mitdasein*. Il est une propriété essentielle du *Dasein*. Toutefois, Heidegger

²⁹³ NANCY, *La communauté désœuvrée*, p. 201.

²⁹⁴ J.-L. NANCY, «L'être-avec de l'être-là», *Cahiers philosophiques*, 3, 111 (2007), p. 67.

en donne une version qui pose problème, puisqu'il ramène l'« avec » au « peuple ». Nancy affirme : « Heidegger fait tout pour affirmer cette essentialité de l'*avec*, et cette volonté place son premier trait dans le refus du simple “avec” en extériorité des choses assemblées, seulement contiguës entre elles. Son trait ultime [...] sera celui qui introduira la catégorie de *peuple* sous laquelle sera cristallisée la possibilité pour le *Dasein* de faire histoire²⁹⁵. » En rabattant l'*avec* sur le peuple, Heidegger lui donne une figure qui le met en mouvement. Cela est logique avec la pensée du destin mise en lumière au chapitre précédent. En même temps, cela amène l'*avec* à être soumis à une finalité qui ne lui laisse aucune liberté. Qui plus est, Heidegger ne développe pas beaucoup ce qu'il en est du *Mitdasein* : « Il est tout d'abord remarquable que Heidegger n'engage pas une analyse dont on pourrait penser qu'elle s'impose, à savoir l'analyse de la manière dont plusieurs *Dasein* peuvent *ensemble* être le *là*²⁹⁶. » C'est ce que Heidegger n'explicitera pas. En d'autres mots, il a bien vu le problème de l'*avec* (« ce que Heidegger aura précisément le premier dégagé avec cette précision²⁹⁷ »), mais il ne l'a jamais développé : « l'œuvre ultérieure de Heidegger n'apporte pratiquement aucun élément supplémentaire, si même elle ne délaisse pas plutôt complètement le motif en question²⁹⁸ ». C'est ce motif délaissé que Nancy veut utiliser comme base de son ontologie fondamentale qu'il appelle philosophie première.

L'essentiel du développement de cette pensée a été effectué dans *Être singulier pluriel*. Dès le début de ce livre, Nancy affirme sans ambages : « Ce texte ne dissimule pas l'ambition de refaire toute la “philosophie première” en lui donnant pour fondation le “singulier pluriel” de l'être²⁹⁹. » L'objectif n'est ni plus ni moins que de réécrire *Être et temps* à partir de l'être-avec. Ainsi, la thèse

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 67-68.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 68.

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 66-67.

²⁹⁹ NANCY, *Être singulier pluriel*, p. 13.

de départ est la suivante : « *La pluralité de l'étant est au fondement de l'être*³⁰⁰. » On reconnaît sans peine la même proposition qui avait été faite lorsque Nancy parlait de communauté. Tout comme elle, l'être-avec est sans essence, il est « une constitution qui défait ou qui disloque [...] toute essence une et substantielle de l'être même. Ce n'est là, pourtant, qu'une façon de dire, puisqu'il n'y a aucune substance préalable qui viendrait à être dissoute³⁰¹ ». L'être-avec est ainsi existence sans essence. Nancy peut affirmer : « L'être ne pourrait se dire que de cette manière singulière : "nous sommes"³⁰². » La multiplicité est co-originale avec chaque singularité. En d'autres mots, la singularité apparaît en même temps que tout le monde : nous sommes. Voilà nos origines qui ne peuvent être ramenées à une origine unique.

Pourquoi en faire une ontologie? Parce que Nancy tente un geste philosophique audacieux : « Il faut donc penser l'unité originairement plurielle : et c'est bien là penser le pluriel comme tel³⁰³. » C'est le rôle de l'ontologie de penser ce qu'est l'être. Nancy veut le penser, cet être unitaire, à partir de la pluralité. Celle-ci est ce qui permet le reste : « Avant l'intentionnalité phénoménologique et avant la constitution egologique, mais aussi bien avant la constitution chosale comme telle, il y a la co-originaire selon l'avec³⁰⁴. » Est-ce à dire que cet « avec » ne laisse pas ou peu de place à chaque singularité? Non, puisque cet « avec » apparaît à même l'apparition de toutes les singularités (que Nancy détermine comme « ipséité », terme mettant l'accent sur l'unicité de chacune). Il ne les nie pas, ne les subsume pas, ne les englobe pas. Nancy affirme : « C'est ce qui, dans le principe, ne détermine l'*ipse* quel qu'il soit [...] qu'en le co-déterminant *avec* la pluralité

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 30.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 48.

³⁰² *Ibid.*, p. 53.

³⁰³ *Ibid.*, p. 59.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 61.

des *ipse* dont chacun est co-originaire et co-essentiel au monde³⁰⁵ ». Il s'agit donc de penser une pluralité qui n'absorbe pas les existants, mais qui repose sur leur dévoilement.

Il faut penser cela en postulant que ce qui existe est libre d'exister, que le monde existe sans rien qui le définisse ou le détermine en son essence : Nancy admet qu'il est légitime de dire « nous » « à partir du moment où ni chef ni Dieu ne le dit pour nous³⁰⁶ ». En d'autres mots, la question devient : « comment l'être-ensemble peut-il s'appropriier en tant que tel, lorsqu'il est livré à lui-même pour ce qu'il est [...] ? Que devient l'être-avec lorsque l'*avec* ne s'apparaît plus comme une com-position, mais comme une dis-position³⁰⁷ ? » Cela entraîne un déplacement quant au sens donné à l'ontologie. « L'«ontologie», écrit Nancy, n'occupe pas un registre principiel, reculé, spéculatif et pour tout dire abstrait. Son nom veut dire : [...] penser l'existence à la hauteur de ce défi de pensée qu'est la mondialité comme telle³⁰⁸ ». L'ontologie devient éminemment concrète, éminemment centrée sur l'existence du monde, un monde qu'il nous appartient de nommer puisqu'aucune essence ne le définit.

L'intention est de donner toute son importance au fait social, sans l'expliquer à partir de l'individu ni le circonscrire dans une communion supérieure : « la com-parution sociale n'est jamais pensée que comme un épiphénomène transitoire, et la société elle-même comme une étape dans un processus qui mène toujours, tantôt à l'hypostase de l'ensemble ou du commun (communauté, communion), tantôt à l'hypostase de l'individu³⁰⁹ ». Pour éviter cela, il faut admettre que le commun n'est jamais *un* nous, mais *des* nous com-paraisant, des nous *pluriels* : « «Nous» énonce toujours une pluralité, une partition et un enchevêtrement de «nous» : «on» n'est pas

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 64.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 62.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 66.

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 80-81.

“avec” en général, mais toujours, chaque fois, selon des modes déterminés, eux-mêmes multiples et simultanés (peuple, culture, langue, lignée, réseau, groupe, couple, bande, etc.)³¹⁰. » La pluralité ne concerne pas seulement les singularités; elle est aussi le fait des communs qui nous constituent.

La pensée de l’avec se veut aussi critique des pensées de l’altérité. Selon Nancy, celles-ci ont toutes comme point de départ l’individu et pense la pluralité à partir de ce dernier. Toutes ces tentatives « reconduisent toujours, au cœur de la notion, à une altérité ou à une altération où le “soi” est en jeu³¹¹ ». De plus, ce « soi » est le modèle que l’on reconnaît dans l’autre. L’amour du prochain serait une version de cette reconnaissance du soi dans l’autre : « c’est bien l’égoïsme au sens du privilège du soi-même, du soi-propre, comme modèle dont l’imitation fournit l’amour d’autrui³¹² ». Cette conception manque l’avec en rabattant la pluralité dans la multitude des singularités sans voir que cette multitude précède toujours toute singularité et lui donne forme. « Il n’y a pas, écrit Nancy, dans cette logique, de mesure propre de l’avec : l’autre la lui retire, dans l’alternative ou dans la dialectique de l’incommensurable et de l’intimité commune. Dans un paradoxe extrême, l’autre s’avère comme *l’autre de l’avec*³¹³. » Si on veut faire droit à la pluralité, il faut lui reconnaître une existence à même les singularités, mais il ne faut pas la réduire à cela. La pluralité s’apparaît aussi comme telle. Elle ne commence pas avec une singularité qui se reconnaîtrait dans l’autre; elle commence bien avant, avant même la reconnaissance singulière. La singularité se dévoile en même temps que tout le monde. Elle est déjà dans l’être singulier pluriel du monde et c’est ce qui rend possible la reconnaissance de l’autre. « Mais il n’y a de “soi”,

³¹⁰ *Ibid.*, p. 87.

³¹¹ *Ibid.*, p. 101.

³¹² *Ibid.*, p. 103.

³¹³ *Ibid.*, p. 105.

explique Nancy, qu'en raison d'un "avec", qui, en vérité, le structure : tel devrait être l'axiome d'une analytique désormais co-existential³¹⁴. » Nancy veut faire droit à cette structuration.

En définitive, l'ontologie que propose Nancy veut faire droit à la pluralité en associant l'« avec » à l'« être ». Il nous faut maintenant vérifier si cette philosophie première donne toute son ampleur à la pluralité ou si cette dernière se fait annihilée dans un « être » qui ne garde de la pluralité que le nom. Commençons par entendre les arguments de ceux qui pensent que Nancy a échoué.

4.2 L'éthique problématique de Nancy

Le premier à avoir soulevé le problème de la pluralité dans le travail de Nancy est Simon Critchley. Celui-ci affirme que Nancy manque la dimension éthique et, en conséquence, la dimension politique : « I would argue that access to a conception of politics dedicated to the goal of social justice can only be mediated *ethically* and that in order for Nancy's politics of the community to become effective, in order for the reinvention of politics to be dedicated to the eradication of injustice, there needs to be an ethical basis for politics³¹⁵. » Le suspens de la pensée politique de Nancy viendrait de l'impasse qu'il fait sur la dimension éthique. Quel serait le point aveugle éthique de Nancy? Critchley le précise lorsqu'il écrit à nouveau sur le philosophe de Strasbourg au sujet d'*Être singulier pluriel*. Le problème éthique de Nancy consisterait à ne pas tenir compte de l'altérité au sein de son ontologie. On l'a vu, le philosophe de Strasbourg est critique des pensées de l'altérité qui, selon lui, ont manqué l'« avec ». Ce faisant, selon Critchley, Nancy minimise ce qui est à la base de l'éthique : « There would seem to be no fundamentally ontological (or ethically pre-ontological) dimension to the encounter with the other: the dimension

³¹⁴ *Ibid.*, p. 118.

³¹⁵ S. CRITCHLEY, «Re-tracing the political: politics and community in the work of Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy», dans D. CAMPBELL ET M. DILLON, dir., *The Political Subject of Violence*, Manchester, Manchester University Press, 1993, p. 90.

of surprise, challenge, placing in question, falling in love or into hatred, being overcome by desire, acknowledging, refusing, blaming, forgiving or even cruelly murdering the other, or simply being moved by another's suffering. Such phenomena would presumably only be ontic modifications of a fundamental ontological structure³¹⁶. » Ce qui manquerait à la pensée de Nancy, c'est de considérer la singularité comme altérité. Celle-ci peut être comprise aussi bien comme l'autre différent (être humain, animal, végétal, etc.) que comme l'autre affectant (celui que j'aime, que je hais, avec qui je compatis, etc.). En d'autres mots, la pensée de Nancy n'ouvre pas sur la dimension éthique parce qu'elle est trop neutre.

C'est ici que la question de la pluralité prend toute son ampleur. Après avoir cité *Être singulier pluriel* (Nancy y écrit : « Il n'y a pas de différence entre l'éthique et l'ontologique : l'«éthique» expose ce que l'«ontologie» dispose³¹⁷ »), Critchley reprend la critique lévinassienne du point de vue de Heidegger : l'éthique se perd dans l'ontologie :

But is ontology fundamental? From a Levinasian point of view, the identification of the ethical and the ontological, that is the collapsing of the former into the latter, is the very gesture that governs and defines the philosophical tradition. This tradition is called "ontology" by Levinas and reaches its final and critical articulation in Heidegger's *Being and Time*. From this perspective, Nancy's first philosophy of being-with and *comparution* rejoins the philosophical tradition of ontology with its suppression of ontic plurality and multiplicity³¹⁸.

En unifiant l'éthique et l'ontologie, Nancy répudierait la pluralité. Il y a bien, chez lui, la reconnaissance des singularités au sein du monde de l'existence, mais celles-ci, selon Critchley, demeurent formelles. La critique que Levinas fait à Heidegger s'appliquerait ainsi à la philosophie première de Nancy : « Levinas's work seeks to describe a relation to an alterity irreducible to comprehension, that is to say, irreducible to what he sees as the *ontological* relation to others where

³¹⁶ S. CRITCHLEY, «With Being-With?: Notes on Jean-Luc Nancy's Rewriting of *Being and Time*», *Studies in Practical Philosophy: A Journal of Ethical and Political Philosophy*, 1, 1 (printemps 1999), p. 63.

³¹⁷ NANCY, *Être singulier pluriel*, p. 123.

³¹⁸ CRITCHLEY, «With Being-With?: Notes on Jean-Luc Nancy's Rewriting of *Being and Time*», p. 65.

alterity is reduced to what he calls the Same. Even the Heideggerian and post-Heideggerian ontology of Nancy [...] is unable to describe this relation because the particular being is always already understood within the pre-comprehension of Being³¹⁹. » Non seulement la critique lévinassienne s'appliquerait-elle à la philosophie première de Nancy, mais Critchley affirme que le geste de ce dernier s'identifie à celui de Heidegger, l'ontologie nancéenne, bien qu'elle se veuille post-heideggérienne, étant, au fond, heideggérienne. Car, comme le philosophe allemand, Nancy ramènerait l'existence concrète à l'Être. Cela n'est pas sans conséquences? « Thus, even given the radicality of Nancy's rewriting of *Being and Time*, his conception of being-with constitutes what one might call *a neutralizing of ethical transcendence or a flattening of the structure of ethical experience*³²⁰. » En noyant la pluralité dans l'être, Nancy rendrait difficile la pensée d'une éthique.

Il nous faut maintenant vérifier s'il est vrai qu'en mettant l'accent sur l'*avec* structurant le monde et les singularités, Nancy supprime la pluralité dans l'*avec* ontologique. C'est ici qu'un détour par la pensée de Heidegger est nécessaire. Comme la critique que nous venons d'exposer a d'abord été faite au philosophe allemand, il est opportun d'y analyser ce qu'il en est de l'ontologisation de la pluralité. Pour y arriver, nous utiliserons les travaux de Franco Volpi et de Jacques Taminiaux qui ont analysé les sources de Heidegger pour mieux comprendre son geste philosophique et ses incidences sur la pluralité.

4.3 Praxis et Dasein chez Heidegger

La première à avoir identifié le problème de la pluralité chez Heidegger est Hannah Arendt qui, elle, place ce thème au cœur de sa philosophie. On sait aujourd'hui que celle-ci l'a développé en réaction à la pensée de son maître qu'elle jugeait trop solipsiste. En effet, elle écrit : « En conduisant l'être-là [*Dasein*] au Soi sans faire le détour par l'homme, la question sur le sens de

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Ibid.*

l'être est, dans le fond, abandonnée et remplacée par celle sur le sens du Soi, manifestement primordiale pour cette philosophie. [...] Le caractère essentiel de ce Soi est sa "soïté" (Selbstischkeit) absolue, sa séparation radicale de tous ses semblables³²¹. » En misant tout sur le *Dasein*, Heidegger aurait laissé de côté la dimension de la pluralité de la vie humaine.

Pour comprendre comment Heidegger en est arrivé à construire cette pensée solipsiste, il faut retourner à ses sources. La pensée heideggérienne de l'Être s'est construite, dans les années précédant la publication d'*Être et temps*, à partir d'une lecture exigeante d'Aristote. La publication des cours universitaires donnés par le philosophe allemand dans les années 20 a permis de jeter un nouvel éclairage sur cette lecture. C'est à ce travail que se sont astreints Franco Volpi, philosophe italien décédé en 2009, et Jacques Taminiaux, philosophe belge décédé en 2019. Nous voulons ici expliciter ces travaux pour, dans la prochaine section, mieux saisir le geste de Nancy³²².

Le point de départ du questionnement de Heidegger au début des années 20, c'est le problème de la plurivocité de l'étant et ce qui permettrait de déterminer un sens unifiant cette diversité. Volpi exprime ainsi la question que le philosophe allemand se pose : « si l'étant se dit de modalités et significations multiples et diverses, quel est son sens fondamental unitaire, que signifie l'être même³²³? » Cette question, Heidegger la prend de Franz Brentano, philosophe et psychologue allemand mort en 1917. En effet, celui-ci analyse les quatre significations fondamentales de l'étant formulées par Aristote. Selon ce dernier, l'étant peut être signifié selon la catégorie, la vérité, l'acte ou l'accident. Pour Brentano, la première signification, la signification

³²¹ H. ARENDT, *La philosophie de l'existence*, Paris, Payot, 1994, p. 134.

³²² Nous développons ici le travail esquissé par Edoardo Ferrario qui, le premier, évoque les travaux de Volpi pour mieux comprendre la philosophie première de Nancy. Voir E. FERRARIO, «L'ontologie désœuvrée de Jean-Luc Nancy», dans G. BERKMAN ET D. COHEN-LEVINAS, dir., *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Nantes, Éditions nouvelles Cécile Defaut, 2012, p. 83-100. À notre connaissance, les travaux de Jacques Taminiaux n'ont jamais été mis en parallèle avec la pensée nancéenne de l'être-avec.

³²³ F. VOLPI, «*Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote», dans *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers (coll. «Phaenomenologica», 108), 1988, p. 4.

catégoriale, est primordiale et unifie toutes les autres. Heidegger reprend la même question, mais n'accepte pas d'emblée la réponse. Il en arrive à penser que la « vérité » serait plus à même d'unifier le sens de l'être. C'est du moins l'hypothèse que Volpi examine dans ses travaux :

L'hypothèse que j'avance est que la ligne fondamentale de la recherche philosophique heideggérienne au cours des années vingt consiste dans la recherche du sens unitaire fondamental qui soutient la plurivocité de l'étant; et je suppose notamment que, dans ce but, Heidegger sonde à cette époque, l'une après l'autre, les quatre significations, pour vérifier laquelle d'entre elles peut être considérée comme sens unitaire fondamental. Bientôt insatisfait de la solution ontologique et analogique, soutenue par Brentano, Heidegger examine à fond dans les années vingt surtout la signification de l'étant en tant que vrai, et derrière cet examen transparaît clairement l'intention d'éprouver si cette signification peut assumer le rôle de sens fondamental [...] ³²⁴.

Cependant, après avoir vérifié si la vérité pouvait servir à unifier les autres significations, Heidegger déplace son investigation et en vient à se poser une question encore plus fondamentale : n'y aurait-il pas une signification encore plus primordiale que les quatre exposées par Brentano, une signification qui unifierait le sens de l'être? « Dans ce contexte je voudrais suggérer [c'est Volpi qui parle] aussi l'hypothèse que, plus tard, Heidegger voit dans les quatre significations de l'étant recueillies par Aristote un point d'appui fondamental, à l'intérieur du domaine de la métaphysique, pour remonter, en fouillant au-dessous d'elles, à une détermination plus originaire et initiale, prémétaphysique, de l'être ³²⁵. » Il ne s'agit plus de trouver une signification qui englobe les autres; il s'agit plutôt de trouver une détermination à l'origine des quatre significations, plus originaire qu'elles.

Comment Heidegger procède-t-il? En premier lieu, il distingue l'aspect sémantique du *logos* (l'aspect de la signification) de son aspect apophantique (celui de la prédication). Ensuite, il s'interroge sur le fondement ontologique de ce dernier aspect. Qu'est-ce qui fonde l'être vrai ou

³²⁴ *Ibid.*, p. 5-6.

³²⁵ *Ibid.*, p. 6.

faux? Heidegger répond : le *Dasein* « qui a en soi la possibilité intrinsèque d’assumer, bien plus, d’être lui-même, une attitude découvriante, c’est-à-dire d’ouvrir et de s’ouvrir par rapport à l’étant³²⁶ ». Enfin, Heidegger pousse son analyse encore plus loin : non seulement le *Dasein* est une attitude découvriante, mais l’étant lui-même est quelque chose qui se donne. Voilà le fondement « plus fondamental » que l’étant comme vérité; en deçà de la vérité, il y a dévoilement, *aletheia*. Volpi résume : « La vérité conçue comme *a-letheia*, comme *Un-verborgenheit*, est donc un caractère ontologique constitutif de l’étant lui-même, elle est une détermination antéprédicative, par rapport à laquelle l’être-vrai ou être-faux de la prédication est une propriété dérivée et restreinte³²⁷. » Cette détermination antéprédicative satisfait-elle Heidegger? Non, puisqu’il pousse l’interrogation encore plus loin et en arrive à poser le problème de l’être en tant que tel (et non plus celui de sa signification). Dans un cours donné en 1925-1926, Heidegger écrit : « Que doit signifier l’être même, pour que l’être découvert devienne compréhensible comme un caractère d’être et même comme le plus authentique de tous? Pour que, par conséquent, l’étant doive être finalement interprété relativement à son être à partir de l’être-découvert³²⁸? » L’étant comme don, dévoilement ou manifestation pose la question encore plus fondamentale de l’être. Il ne faut pas oublier que ces questionnements sont ceux du jeune Heidegger, celui d’avant la *Kehre*, celui qui veut donner à la métaphysique une fondation plus vraie.

Pour découvrir cet être, il ne faut pas rester enfermé dans le rapport théorétique au monde. Heidegger veut ainsi trouver un autre lieu pour ses recherches que celui des significations de l’étant analysées par Brentano. C’est toujours Aristote qui le guide, mais cette fois-ci, c’est *L’éthique à Nicomaque* qu’il prend pour objet d’étude. Volpi écrit : « Heidegger s’oriente alors vers Aristote

³²⁶ *Ibid.*, p. 9.

³²⁷ *Ibid.*

³²⁸ Citation tirée de *ibid.*, p. 10-11.

justement parce qu'Aristote retient encore la pluralité des attitudes découvrières de la vie humaine³²⁹ ». La *theoria*, la *poiesis* et la *praxis* prennent la place des quatre significations fondamentales de l'étant comme objet de recherche. En fait, Heidegger fixe surtout son attention sur la *praxis*. C'est du moins ce que Volpi avance : « Mon hypothèse est que la disposition découvrière de la *praxis* est la disposition sur laquelle Heidegger se base pour atteindre les déterminations thématiques fondamentales avec lesquelles il désigne la structure ontologique de l'existence humaine, du *Dasein*³³⁰. » Dans son analyse, Heidegger laisse tomber les déterminations qui, chez Aristote, ont pour but de mieux comprendre la réalité ou la vraie vie. Aristote donne des exemples de *praxis* ou de *poiesis* particulières pour préciser ce qu'elles peuvent signifier. Heidegger s'intéresse plutôt à ce qu'elle révèle de l'Être. Volpi explique :

Il est évident, en effet, que Heidegger ne s'engage pas dans une simple reprise de ces déterminations, mais qu'en les reprenant, il en modifie profondément la structure, le caractère et la connexion. La transformation la plus voyante me semble être l'accentuation, mieux, l'absolutisation du caractère ontologique que dans une certaine mesure elles possèdent également chez Aristote, mais qui, chez celui-ci, n'est pas le seul caractère, ni même toujours le caractère déterminant. Je m'explique : Heidegger interprète les déterminations aristotéliennes de la *praxis*, de la *poiesis* et de la *theoria* comme si elles n'étaient que des modalités d'être, en excluant rigoureusement, donc, de leur compréhension, toute signification ontique. Évidemment, ce qui intéresse Heidegger, en vue de la détermination de la structure ontologique fondamentale du *Dasein*, ce ne sont pas les *praxeis*, *poieseis* et *theoriai* particulières, mais uniquement la puissance ontologique de ces concepts³³¹.

Prenons l'action de faire un discours. Pour Aristote, on peut interpréter ce geste comme une *praxis* (une activité qui a son propre but) ou une *poiesis* (une activité qui produit une œuvre). Cette différence ne se révèle pas au niveau ontique puisqu'il s'agit dans les deux cas d'un discours. Aristote se situe davantage au niveau ontologique puisqu'il met en place une catégorie d'être qui

³²⁹ *Ibid.*, p. 14.

³³⁰ *Ibid.*, p. 15.

³³¹ *Ibid.*, p. 15-16.

n'existe pas dans la réalité. Pour Volpi, Heidegger absolutise ce niveau ontologique lorsqu'il lit Aristote.

En outre, Heidegger privilégie la *praxis* sur les deux autres déterminations comme révélatrice de l'Être. Même s'il ne cherche plus à trouver une signification qui unifierait les autres, le même geste unitaire guide sa recherche de l'Être. En d'autres mots, il subordonne à la *praxis* la *poiesis* et la *theoria* et en fait la révélatrice par excellence de l'Être au fondement de la métaphysique. Volpi affirme en effet :

Ontologisation, déplacement hiérarchique et structuration unitaire sont donc les transformations déterminantes auxquelles Heidegger soumet, dans la reprise de leur sens substantiel, les concepts aristotéliens de *praxis*, de *poiesis* et de *theoria*. Mais quelles sont les raisons de ces transformations? Dans l'impossibilité d'en donner une analyse détaillée, je me limite ici à indiquer ce qui me semble être la raison de fond. Celle-ci consiste, à mon avis, dans le fait que Heidegger mûrit progressivement la conviction que les déterminations aristotéliennes en question, telles qu'elles sont présentées dans l'*Éthique à Nicomaque*, indiquent bien en effet les trois attitudes découvrautes fondamentales de la vie humaine, les trois formes dans lesquelles l'âme est dans la vérité, et qu'elles constituent ainsi la première analyse phénoménologique complète du *Dasein*, mais qu'Aristote n'arrive pas à poser explicitement, d'une manière suffisamment radicale, le problème de l'unité qui est au fond de ces trois déterminations et qui les soutient. Autrement dit, Aristote n'arriverait pas à saisir la constitution ontologique fondamentale de la vie humaine³³².

L'unité recherchée est trouvée dans la *praxis* et Heidegger n'aura de cesse, dans les années 20, d'ontologiser les déterminations qu'Aristote donne à la *praxis*. Volpi expose avec force détails comment Heidegger s'y prend. Il démontre comment la *Sorge* provient de l'*orexis*, l'*authenticité*, de la *phronesis*, le *Verstehen*, du *nous praktikos*, etc.

Prenons l'exemple de la *phronesis* (la prudence). Chez Aristote, elle est une vertu qui permet de bien délibérer lorsqu'il y a un choix à faire. En délibérant bien, l'être humain prend une bonne décision, agit bien et fait le choix d'une vie bonne. La *phronesis* concerne ainsi les choix individuels concrets qui doivent être faits pour bien vivre. Elle tente d'appliquer des principes

³³² *Ibid.*, p. 17.

universels à des décisions contingentes. Elle touche à tout ce qui a trait tant à la vie bonne de l'individu qu'à la vie bonne commune. En effet, tout homme devrait user de prudence, mais l'homme politique devrait avoir développé cette vertu à un haut niveau. Pour Heidegger, la *phronesis* concerne le *Dasein*. En effet, celui-ci doit décider de son rapport à l'être dans une décision fondamentale unique. « Heidegger, écrit Volpi, veut mettre l'accent sur le fait que ce rapport du *Dasein* à son être ne s'effectue pas dans une attitude d'observation et de constatation, dans une sorte de repliement sur soi-même, dans une introspection théorique et réflexive, mais plutôt dans une attitude typiquement pratico-morale, dans laquelle l'enjeu est l'être même du *Dasein*, et dans laquelle il faut décider de cet être et supporter, qu'on le veuille ou non, le poids de cette décision³³³. » Ainsi, le choix du *Dasein* est unique. Il doit décider s'il est le là de l'être et vivre dans l'authenticité ou s'il demeure dans l'inauthenticité et dans l'oubli de l'être. La *phronesis* ne concerne plus tous les choix individuels pour mener une bonne vie. En d'autres mots, « c'est seulement là où le *Dasein* se charge de son être, qu'il se réalise comme authentique (*phronimos*)³³⁴ ». C'est d'un véritable choix existentiel dont il s'agit.

Les autres décisions, celles qui se prennent au quotidien comme celles qui concernent la vie bonne, deviennent insignifiantes. Les attributs qu'Aristote donnait à la *praxis* sont ontologisés : « Cela implique que [le] contenu [des déterminations pratiques], en tant que constitutif, n'est pas quelque chose que le *Dasein* peut librement choisir d'avoir ou non, mais il est un quelque chose auquel il ne peut pas se soustraire. La décision, par exemple, ou la *praxis* même, ne sont plus conçues comme des possibilités que le *Dasein* peut réaliser ou non, mais elles deviennent des prédicats ontologiques de son être qui le caractérisent avant, et donc indépendamment de sa

³³³ *Ibid.*, p. 18.

³³⁴ *Ibid.*, p. 22

volonté, son choix, sa décision³³⁵. » La *praxis* ne concerne plus le fait d'avoir à choisir (outre la décision existentielle du *Dasein*); ses déterminations deviennent des attributs de la structure ontologique du *Dasein*.

Cette ontologisation a aussi une autre conséquence. La *praxis*, chez Aristote, est une action qui ne crée pas une œuvre, mais qui change l'agent qui décide. Elle se manifeste de manière exemplaire dans les discussions entre citoyens où celles-ci, justement, changent l'agent qui se prononce et l'amènent à cheminer dans sa pensée. Il y a une pluralité nécessaire à la *praxis*. Avec le geste heideggérien, elle est déniée. Volpi explique : « L'ontologisation de la *praxis* provoque, enfin, une dernière transfiguration : elle produit, pour ainsi dire, l'évaporation de son poids spécifique en tant qu'agir et la perte de certains caractères qui, chez Aristote, lui appartiennent constitutivement; avant tout, son interpersonnalité et son enracinement dans une *koinonia*. Chez Heidegger l'ontologisation provoque l'embouteillage de la *praxis* dans une espèce de solipsisme héroïque qui en déforme la configuration³³⁶. » Voilà donc ce qui explique le manque de considération pour la pluralité chez Heidegger : en ontologisant la *praxis*, c'est-à-dire en en faisant la source de sa pensée du *Dasein* et en donnant à celui-ci les principales déterminations de celle-là, Heidegger met de côté l'importance des discussions entre les agents. La *praxis* ne s'apparaît plus à travers celles-ci puisque c'est le *Dasein* qui doit décider de son rapport à l'être. Les agents doivent s'ouvrir à l'être et non plus échanger entre eux pour laisser des décisions émerger.

Les travaux de Jacques Taminiaux abondent dans le même sens. Après avoir analysé lui aussi les cours des années 20, il en arrive aussi à la conclusion d'une ontologisation de la *praxis*. Toutefois, il remarque que Heidegger se déplace par la suite en radicalisant son geste et en donnant à l'Être les déterminations de la *poiesis*. Il affirme : « les essais ultérieurs de Heidegger sur ces

³³⁵ *Ibid.*, p. 25.

³³⁶ *Ibid.*

questions sont autant de corrections de l'ontologie fondamentale ». Il poursuit : « Les posant à nouveaux frais, à l'aide d'une lecture renouvelée de la philosophie grecque, Heidegger allait être amené, à l'encontre de la relégation antérieure de la *ποίησις* dans la sphère de l'inauthenticité à une véritable réhabilitation ontologique de la *ποίησις*³³⁷. » Cet accent placé sur la *poiesis* concerne davantage l'être que le *Dasein*. C'est l'être qui produit une œuvre. Tranquillement, la pensée de Heidegger s'inscrit dans le schème destinal tel que nous l'avons décrit au chapitre précédent. Cela a pour conséquence de réduire encore davantage le choix du *Dasein* : « non plus l'activité découvriante du *Dasein* mais le dévoilement ambigu et plus initial de l'être même, dévoilement par lequel le *Dasein* est interpellé plus qu'il ne l'institue³³⁸ ». On remarque ainsi que l'ontologisation de la *praxis* dans le *Dasein* et l'insistance postérieure sur la *poiesis* de l'être ont une première conséquence : rendre les choix individuels inopérants et non signifiants pour le destin de l'être.

Taminiaux tire une deuxième conséquence de cette ontologisation. Si les choix individuels n'intéressent pas Heidegger, qu'en est-il des choix qui concernent le commun? Évidemment, ils deviennent tout aussi insignifiants, puisque le seul qui vaille, c'est celui du *Dasein* en son for intérieur. L'incertitude et l'ambiguïté qui sont propres aux délibérations humaines sont ainsi gommées dans l'Être. Taminiaux explique :

Le philosophe politique au sens aristotélicien n'est pas un rhéteur, mais à la différence de Platon, il est certainement plus proche de l'orateur que du mathématicien. Et la raison de cette proximité tient au sens qu'Aristote avait du lien essentiel entre la *πῶξις* et la pluralité, c'est-à-dire du fait que les humains sont à la fois tous semblables et tous différents. En vertu de la pluralité, [...] la *πῶξις* au sens aristotélicien du mot est essentiellement ambiguë et ne peut, dès lors, être le sujet et la base d'une science dépourvue d'ambiguïté. Mais ce lien essentiel et l'ambiguïté qui en découle, n'est-ce pas précisément ce qu'oblitére la tentative d'édifier l'ontologie fondamentale sur la base de la *πῶξις* entendue comme la libre transcendance du *Dasein* qui comprend l'être dans l'exacte mesure où il

³³⁷ J. TAMINIAUX, «La réappropriation de l'Éthique à Nicomaque: *ποίησις* et *πῶξις* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale», dans *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon (coll. «Krisis»), 1989, p. 170-171.

³³⁸ *Ibid.*, p. 171.

existe résolument à dessein de soi seul? Dans l'ontologie fondamentale, ce concept de transcendance est totalement dominé par la résistance du propre à l'impropre, ou, en termes platoniciens, par la résistance de l'Un au Multiple. C'est pourquoi il empêche d'inscrire la *πρᾶξις* dans un domaine commun de partage des actes et des paroles comme le faisaient la Cité grecque et Aristote dans son sillage³³⁹.

Taminiaux explicite ainsi ce que Volpi avait identifié comme conséquence de l'ontologisation heideggérienne de la *praxis*.

Cette même dénégation de l'importance des actions humaines se retrouvent également dans la manière dont Heidegger traite le langage dans *Être et temps*, ouvrage qui ramasse les fruits des recherches des années 20. Heidegger critique la place donnée à la prédication dans la métaphysique. « Heidegger, fait remarquer Volpi, déclare que la tradition métaphysique a restreint et réduit le *λόγος* d'une manière unilatérale, à sa dimension propositionnelle et catégoriale, assignant la primauté du *λόγος αποφαντικός*, donc à la prédication et au jugement³⁴⁰ ». Le philosophe allemand recherche plutôt comment l'être permet la prédication. Il recherche quelque chose de plus fondamental. Il en arrive à avancer l'idée du *Als* herméneutique, une détermination du *Dasein* qui fonde la possibilité de la prédication. En d'autres mots, cette dernière est rendue possible par le fait que le *Dasein* est ouverture à l'Être, celui-ci contenant en lui toutes les prédications possibles.

Volpi explique :

La prédication est possible car le mode d'être de celui qui la prononce et qui parle, le *Dasein*, est lui-même caractérisé par une ouverture ontologique ou bien une constitution « ouvrante », que Heidegger appelle le *Als* herméneutique, articulé en des significations originaires pré-verbales. La structure apophantique du *Als* – comme structure de la proposition déclarative – est reconduite à la structure pré-verbale appelée *Als* herméneutique, qui représente une détermination ontologique du *Dasein* lui-même [...]. Heidegger met donc en question la primauté traditionnelle du *λόγος αποφαντικός* pour arriver à cerner dans la structure ontologique de l'existence, dans le *Dasein*, le fondement de la possibilité du langage³⁴¹.

³³⁹ *Ibid.*, p. 174.

³⁴⁰ F. VOLPI, «La question du logos dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote», dans J.-F. COURTINE, dir., *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. «Problèmes & Controverses»), 1996, p. 34.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 48.

Si les actions ont été secondarisées par l'ontologisation de la *praxis*, la prédication subit le même sort. Elle n'est plus première pour déterminer la vérité. Cela n'est pas sans conséquences, puisque non seulement les décisions humaines deviennent secondaires, comme on l'a vu, mais en plus la capacité à prédiquer est-même insignifiante par rapport au mouvement de l'Être. Dans les deux cas, la volonté humaine devient presque négligeable. Volpi explicite ces conséquences :

La réalisation cohérente de cette opération d'ontologisation implique une conséquence importante, qui caractérise profondément la démarche heideggerienne. Les déterminations ontiques traditionnelles de la vie humaine – entre autres le *λόγος* – indiquent normalement, de manière positive, des possibilités et des capacités dont l'homme peut disposer par un acte volontaire. À travers cette ontologisation le contenu de ces déterminations est transposé à un niveau plus profond, il devient une composante de la structure du *Dasein*, et par là n'est plus une possibilité que celui-ci peut exploiter ou non : ce qui est devenu structure caractérise le *Dasein* avant sa volonté et indépendamment d'elle, il n'est plus à disposition de sa liberté, mais il adhère à son être comme quelque chose de contraignant³⁴².

La parole humaine, celle qui affirme et qui se prononce sur la réalité, n'a pas de consistance propre. Ce qui importe, c'est l'être, c'est lui qui décide du jeu.

En résumé, les travaux de Taminiaux et Volpi ont permis de démontrer que l'ontologisation de la *praxis* aristotélicienne par Heidegger a eu deux conséquences : la neutralisation des actions volontaires, celles-ci devenant peu signifiantes devant le choix existentiel du *Dasein* dont la marge de manœuvre est bien mince puisqu'il est pris dans le mouvement de l'être, ainsi que le déni de la pluralité causé par l'accent placé sur le *Dasein* et son rapport à l'être. Comment Nancy reprend-il cette pensée? C'est ce qu'il nous faut maintenant aborder.

4.4 La pluralité chez Nancy

Le projet du jeune Heidegger de fonder une ontologie fondamentale prend appui sur la recherche de ce qui unit les quatre significations fondamentales de l'étant énoncées par Aristote.

³⁴² *Ibid.*, p. 64.

De cette recherche naît une quête plus fondamentale, celle qui pointe vers l'être. La pensée de Nancy relève du même geste. En effet, il écrit au début d'*Être singulier pluriel* : « Ce texte ne dissimule pas l'ambition de *refaire* toute la "philosophie première" en lui donnant pour *fondation* le "singulier pluriel" de l'être³⁴³. » Notons d'abord que la philosophie première, selon Aristote, s'occupe de l'être en tant qu'être. Nancy veut la retravailler, la refaire en lui donnant une fondation plus probante. Il faut trouver une meilleure considération de l'être. En ce sens, son intention ne semble pas très éloignée de celle de Heidegger.

Cependant, son geste déplace sensiblement les choses. En effet, chez Heidegger, le *Dasein* n'est pas l'être; il est le lieu de l'ouverture à l'être, le seul lieu de cette ouverture. Heidegger écrit :

Le *Dasein* est un étant qui ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant. Il possède bien plutôt le privilège ontique suivant : pour cet étant, il y va en son être *de* cet être. Par suite, il appartient à la constitution d'être du *Dasein* d'avoir en son être un rapport d'être à cet être. [...] *La compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du Dasein*. Le privilège ontique du *Dasein* consiste en ce qu'il est ontologique³⁴⁴.

Le *Dasein* possède ainsi un « privilège » d'accès à l'être. C'est pourquoi, le philosophe allemand accorde au seul *Dasein* la possibilité d'exister, « réservant au seul *Dasein* la détermination d'être de l'existence³⁴⁵ », c'est-à-dire qu'il est le lieu de l'ouverture à l'être.

Cette caractérisation du *Dasein* correspond-elle à ce que Nancy dit de l'existence? Il est évident que non. L'existence, pour Nancy, concerne l'ensemble du monde et c'est cette existence qui est l'être-avec. En d'autres mots, il ne peut y avoir d'« ouverture » à l'être, puisque l'être est ce qui existe. C'est le réel et rien que le réel. Nancy explique :

[Le] monde hors de l'homme – bêtes, plantes et pierres, océans, atmosphères, espaces et corps sidéraux – est bien plus que le corrélat phénoménal d'une prise-en-main, d'une prise-en-compte ou en souci par l'homme : il est l'extériorité effective sans laquelle la disposition même du

³⁴³ NANCY, *Être singulier pluriel*, p. 13. Nous soulignons.

³⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Être et temps*, Édition numérique hors commerce, 1985, p. 31.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 54.

sens, ou au sens, n'aurait... pas de sens. On pourrait dire qu'il est, ce monde hors de l'homme, l'extériorité effective de l'homme lui-même, si la formule doit être comprise sans restituer de l'homme au monde un rapport de sujet à objet. Car c'est de cela qu'il s'agit : de comprendre le monde, non pas comme l'objet ou comme le champ d'action de l'homme, mais comme la totalité d'espace de sens de l'existence, totalité elle-même *existante*, même si ce n'est pas sur le mode du *Dasein*³⁴⁶.

Pour le philosophe de Strasbourg, le monde, tout le monde, existe, pas seulement le *Dasein*. Cela témoigne d'une différence majeure entre les deux philosophes : là où Heidegger met l'accent sur l'être humain comme lieu de l'ouverture à l'être, Nancy insiste surtout sur l'existence du monde. L'être humain est une singularité parmi d'autres qui s'apparaît à même ce monde, en même temps que toutes les autres singularités.

Par conséquent, il n'y a pas, comme chez Heidegger, un être immatériel qui pourrait être découvert par l'être humain et dont le destin se dévoilerait au-delà des actions humaines. Il n'y a pas un être englobant dans lequel des *Dasein* existent. Il n'y a pas un être découvert par ce qui peut seul se réclamer de l'existence, en l'occurrence l'homme. Au contraire, chez Nancy, il y a l'existence de tous les existants et cela *est*. Il n'y a pas de distinction entre l'être et l'existence. L'être-avec est l'existence. Nancy écrit : « le là de l'être, son avoir-lieu [...] n'a pourtant lieu nulle part ailleurs, ni vers aucun ailleurs que l'ici même de ce monde-ci³⁴⁷ ». De fait, l'être n'est pas ailleurs que dans ce monde alors que, chez Heidegger, il entraîne le monde, mais est autre que le monde. C'est pour cette raison que Nancy se réclame de l'atomisme, au sens d'un « espacement originaire en tant que matérialité³⁴⁸ ». Démocrite, en proposant que la matière est faite d'atomes, proposait d'abord une thèse philosophique, à savoir (en langage nancéen) que le monde est fait de singularités : « s'il y a quelque chose, il y a plusieurs choses, sinon il n'y a rien, pas d'"il y a"³⁴⁹ ».

³⁴⁶ NANCY, *Le Sens du monde*, p. 92.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 93-94.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 95.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 96.

Le multiple apparaît toujours à même les singularités. C'est une véritable pluralité ontologique qui est ici développée.

En insistant davantage sur l'existence du monde que sur celle d'un *Dasein*, Nancy sort de l'« égoïté » qu'Arendt avait identifiée comme étant le moteur de la pensée heideggérienne. Dans ce contexte, qu'advient-il des choix effectués par les singularités? Chez Nancy, il existe deux types de décision : la décision « tranchante » et la décision « existentielle ». Il explique : « l'essence de la décision réside-t-elle en ceci, qu'elle tranche [décision tranchante], ou bien en ceci, qu'elle est elle-même tranchée, et exposée, ouverte – sur la tranche en quelque sorte [décision existentielle]? Il faut sans doute répondre par les deux hypothèses. »³⁵⁰ Contrairement à Heidegger, Nancy ne minimise pas les choix singuliers en mettant l'insistance sur le choix existentiel du *Dasein* ou au profit du mouvement de l'être. Il y a des choix qui tranchent et cela vaut pour de véritables décisions. Nancy l'affirme sans détours : « Mais il n'y a pas “la” décision. Il y a, chaque fois, la mienne (*une* mienne singulière) – la tienne, la sienne, la nôtre³⁵¹. » Néanmoins, ces décisions sont rendues possibles par la décision existentielle. De quoi s'agit-il?

Mais ce qui est envisagé, en tant qu'existential, sous les espèces de la « décision » ce n'est pas une autre décision (qui trancherait entre des possibilités plus hautes, plus relevées...). [...] Dans l'existential de la décision, il s'agit de ce qui possibilise les possibilités, de ce qui les fait possibles pour une existence (et d'une existence), chaque fois, et donc de ce qui fait que l'existant existe selon le possible : comme l'étant pour qui il y va dans son être de l'être même comme possibilité, et par conséquent de l'être comme (in)décidabilité de l'existence³⁵².

Il y a, dans l'existence, décision pour la décision. S'il existe un monde et non pas rien, ce monde choisit à chaque moment d'exister, mais comme l'existence ne possède pas d'essence la définissant, le monde décide de laisser la décision se prendre. C'est pour cette raison que Nancy

³⁵⁰ NANCY, *Une pensée finie*, p. 112.

³⁵¹ NANCY, *L'expérience de la liberté*, p. 189.

³⁵² NANCY, *Une pensée finie*, p. 113.

écrit cela « (in)décidabilité ». C'est une décision pour l'ouverture des possibles, sans trancher pour l'un d'entre eux : c'est chaque singularité qui tranchera. Cette dernière pourrait même, dans la méchanceté, choisir de vouloir ruiner l'existence.

C'est ainsi que nous sommes amenés à nous rendre compte que si Nancy utilise « être-avec » comme terme, il y a un déplacement énorme entre l'être chez Heidegger et celui chez Nancy. Ce dernier est bien conscient du risque qu'il court d'être assimilé au philosophe allemand. Dans *L'expérience de la liberté*, il écrit : « Cet essai propose une thèse sur l'être, dans le droit fil de celle que Heidegger déchiffre sur Kant³⁵³ ». Toutefois, Nancy marque bien sa différence : « La liberté : *le retrait de toute position de l'être, y compris de sa position comme différent de l'étant*. Il n'y a donc ici de thèse sur l'être que dans la mesure où il n'y a plus de thèse possible sur l'être. Sa liberté est en lui plus ancienne que lui. C'est sa dernière thèse. Ou c'est son premier *faire* [...]»³⁵⁴. » Voilà qui est éclairant pour notre propos. Ce n'est pas tant l'*être* qui intéresse Nancy que l'*avec* et la liberté. Il est remarquable que ce qui importe pour lui, c'est le *faire* de l'existence. Nous pouvons donc tirer la conclusion suivante : si Heidegger ontologise la *praxis* dans sa pensée du *Dasein*, Nancy désontologise la *praxis* dans sa pensée de l'existence dans la liberté. D'ailleurs, Nancy termine un de ses fragments par un pastiche de Marx : « Les philosophes ont fait des thèses sur l'être; il s'agit à présent d'avoir à faire au fait de sa liberté³⁵⁵. » En outre, on remarque que Nancy élargit la *praxis* au-delà du domaine de la cité. Il y a chez lui une *praxis* de l'existence plus large que la politique.

En définitive, lorsque Critchley identifie chez Nancy un déni de la pluralité, il commet un contresens sur l'être utilisé par Nancy. En prenant la signification heideggérienne de l'être,

³⁵³ NANCY, *L'expérience de la liberté*, p. 210.

³⁵⁴ *Ibid.*

³⁵⁵ *Ibid.*

Critchley manque la spécificité de l'être-avec nancéen. Cette méprise vient du fait que Nancy utilise la pensée de Heidegger, mais il est parfois difficile de voir, au premier abord, jusqu'à quel point il en déplace la portée. Marie-Eve Morin a bien identifié la difficulté. Dans un de ses textes sur Nancy, elle décrit ce qu'elle entend faire et le risque qui vient avec :

I will draw on texts in which Nancy engages most directly with Heidegger's thought [...], and I will use Heidegger's own works, when necessary, in order to flesh out and sometimes extrapolate from Nancy's evocative claims. The danger of proceeding in this way is that we run the risk of conflating Nancy with Heidegger. Indeed, Nancy often uses Heideggerian syntagms in such a way that the reader is unclear whether he is merely explicating a Heideggerian thought or speaking in his own name. Hence, I will also try to pay attention to the changes in emphasis in Nancy's reappropriation of Heidegger's thought: from "es gibt" to "il y a", from gift to freedom, from guarding and sheltering to opening and exposing.

Elle aborde ensuite les rapports entre l'être chez Heidegger et l'existence chez Nancy : « Throughout it will seem that Nancy is confusing existence with Being. The reason for this apparent confusion will become clear [...]. Despite its Heideggerian connotation, existence in Nancy's sense is not limited to Dasein but applies to each being: star, rose, god, city, stone³⁵⁶. » Morin identifie correctement, à notre avis, les différences entre les deux penseurs. Par conséquent, on ne peut pas accuser Nancy d'ontologiser la *praxis* et d'abandonner la pluralité au profit de l'être comme l'a fait Heidegger.

* *

Dans ce chapitre, nous avons soulevé un autre aspect du rapport entre les pensées de Heidegger et de Nancy : celui de la pluralité. Nous avons, dans un premier temps, présenté le concept d'être-avec chez Nancy. Nous avons, par la suite, présenté les arguments de ceux qui lui reprochent d'avoir noyé, comme Heidegger, la pluralité dans son ontologie et, par le fait même,

³⁵⁶ M.-E. MORIN, «'We Must Become What We Are': Jean-Luc Nancy's Ontology as *Ethos* and *Praxis*», dans S. DEJANOVIC, dir., *Nancy and the Political*, Edinburgh, Edinburgh University Press (coll. «Critical Connections»), 2017, p. 22-23.

d'avoir rendu toute éthique impossible. Pour nous aider à répondre à cette objection, nous avons présenté les travaux de Volpi et Taminiaux qui se sont penchés sur les causes du déni de la pluralité dans l'œuvre de Heidegger. En ontologisant la *praxis* aristotélicienne dans ses déterminations du *Dasein*, il en vient à un solipsisme qui réduit l'importance des choix individuels. Ce faisant, la pluralité et l'échange entre êtres humains deviennent secondaires. Finalement, nous avons montré que la philosophie de Nancy procède tout autrement, même si elle se construit en relisant Heidegger. Nous avons montré que bien loin de nier la pluralité, Nancy lui donne toute la place dans son ontologie.

En un sens, on pourrait dire qu'en agathonisant l'existence et en pensant celle-ci comme être singulier-pluriel, Nancy, non seulement fait droit à la pluralité, mais l'élargit le plus possible puisque tous les existants sont compris dans son ontologie. Il ne faut plus se limiter à la pluralité humaine; c'est d'une pluralité ontologique qu'il s'agit ici.

Maintenant que nous savons que la philosophie première de Nancy donne toute son amplitude à la pluralité, il faut se tourner vers l'éthique effective, c'est-à-dire celle qui concerne les décisions que l'être humain doit prendre. Nous savons que Nancy accorde toute l'importance qu'elles méritent à ces décisions. Comment Nancy aborde-t-il, dans ce contexte, le jugement et les critères permettant de faire un choix? C'est ce que nous verrons dans le prochain chapitre.

CHAPITRE 5 — PHILOSOPHIE PREMIÈRE ET ÉTHIQUE : LE JUGEMENT

C'est à 76 ans que Nancy publie son premier ouvrage consacré à une question toute simple qu'il donne comme titre à son livre : *Que faire?*. D'un côté, ce n'est pas surprenant. Tout au long de sa carrière, le philosophe de Strasbourg a manifesté à maintes occasions son désir de s'impliquer dans les débats entourant les questions de l'heure. D'un autre côté, toute personne qui a côtoyé un tant soit peu l'œuvre de Nancy ne peut s'empêcher d'avoir l'impression qu'elle n'a pas été écrite pour guider l'action. Quoiqu'il en soit, *Que faire?* commence par un chapitre de deux pages intitulé « Petit préambule activiste » qui se termine par ces phrases : « Mais ne vous contentez pas de lire. Faites quelque chose³⁵⁷. » Cet appel amène le lecteur ou la lectrice à se demander quels sont les critères proposés par Nancy permettant de bien juger d'une situation et de faire des choix. C'est ce que nous aborderons dans ce chapitre. Il s'agira d'entrer dans la manière dont Nancy conçoit les choix individuels avant d'aborder, dans le prochain chapitre, les choix collectifs, c'est-à-dire la dimension politique de son œuvre.

En premier lieu, nous présenterons le concept de « désœuvrement » que Nancy accole aux grands thèmes de son ontologie : la communauté ou l'être-avec ne doivent pas faire œuvre. Évidemment, cette affirmation n'est pas sans soulever son lot de questions. Ainsi, dans un deuxième temps, nous exposerons les principales critiques qui ont été formulées à l'encontre de l'éthique nancéenne, principalement celle d'Andrew Norris, et nous verrons qu'elles

³⁵⁷ J.-L. NANCY, *Que faire?*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 2016, p. 10.

se ramènent toutes à poser la question des critères : si Nancy a raison, il faut trouver à partir de quoi on peut juger. Il nous faudra donc, dans un troisième temps, présenter le concept nancéen de « jugement », ce qui nous permettra, dans la section qui suit, de montrer quel est le critère ultime du jugement selon Nancy. Après avoir saisi ce qu'il en est du jugement et des critères dans la philosophie première de Nancy, nous terminerons en répondant à la critique de Norris.

5.1 Le désœuvrement

Dans les années 80, lorsque Nancy pense la communauté, il prend pour point de départ une détermination de celle-ci qui cause problème : la communauté veut se constituer comme essence, c'est-à-dire qu'elle se donne une définition et elle se charge de rendre la réalité conforme à celle-ci. En d'autres mots, ce qui est problématique, c'est « une visée de la communauté des êtres produisant par essence leur propre essence comme leur œuvre, et qui plus est produisant précisément cette essence *comme communauté*³⁵⁸ ». Nancy rejette catégoriquement le fait que la communauté puisse produire quelque chose, surtout sa propre essence. C'est ce que le totalitarisme tente d'accomplir : « Une communauté présumée comme devant être celle *des hommes* présuppose qu'elle effectue ou qu'elle doit effectuer, comme telle, intégralement sa propre essence, qui est elle-même l'accomplissement de l'essence de l'homme. [...] Dès lors, le lien économique, l'opération technologique et la fusion politique (en un *corps* ou sous un *chef*) représentent ou plutôt présentent, exposent et réalisent nécessairement par eux-mêmes cette essence³⁵⁹. » Il ne faut plus penser la communauté comme productrice de son essence puisque c'est là la racine d'une structure politique dévastatrice.

C'est la raison pour laquelle Nancy propose de penser la communauté comme désœuvrée. Il reprend l'acception que Maurice Blanchot, grand littéraire français, donne à ce terme. Pour ce

³⁵⁸ NANCY, *La communauté désœuvrée*, p. 14.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 15.

dernier, l'œuvre littéraire, une fois terminée et rendue publique, subit un essentiel désœuvrement, c'est-à-dire que la construction qui s'y trouve est remise en question et déconstruite à chaque lecture. Nancy applique le concept à la communauté :

C'est pourquoi la communauté ne peut pas relever du domaine de l'*œuvre*. On ne la produit pas, on en fait l'expérience (ou son expérience nous fait) comme expérience de la finitude. La communauté comme œuvre, ou la communauté par les œuvres supposerait que l'être commun, comme tel, soit objectivable et productible (dans des lieux, des personnes, des édifices, des discours, des constitutions, des symboles : bref, dans des sujets). Les produits des opérations de ce type, quelque grandioses qu'ils se veuillent et que parfois ils réussissent à être, n'ont jamais plus d'existence communautaire que les bustes en plâtre de Marianne³⁶⁰.

Il ne peut y avoir production de la communauté entendue dans les deux sens du terme : elle ne peut produire quelque chose et elle ne peut se produire elle-même. Ce qui constitue la communauté c'est plutôt, à l'inverse, « l'interruption, la fragmentation, le suspens³⁶¹ ». En d'autres mots, la communauté ne peut pas être de l'ordre du projet. Elle est toujours déjà là, dans la multitude des singularités qui s'apparaissent en même temps.

Néanmoins, la communauté, de par son apparition, « fait » quelque chose : elle désarticule toutes constructions intellectuelles, qu'elles soient d'ordre politique, moral, social, etc. L'exposition de toutes les singularités en même temps empêche toute œuvre individuelle ou collective de se clore sur elle-même, de demeurer pure de toute altération. C'est ce que Nancy nomme l'inachèvement : « L'inachèvement est son "principe" [celui de la communauté] – mais au sens où il faudrait prendre l'inachèvement comme un terme actif, désignant non l'insuffisance ou le manque, mais l'activité du partage, la dynamique, si on peut dire du passage ininterrompu par les ruptures singulières. [...] Il ne s'agit pas de faire, ni de produire, ni d'installer une communauté; [...] il s'agit d'inachever son partage³⁶². » Ce n'est pas une œuvre à accomplir, c'est

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 78.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 79.

³⁶² *Ibid.*, p. 87.

plutôt une « tâche », « une tâche infinie au cœur de la finitude³⁶³ ». Cette tâche, la communauté la fait à chaque com-parution de la multitude des singularités. Toutefois, la singularité doit-elle se mettre à la tâche? Doit-elle agir ou l'action se fait-elle d'elle-même? Pour Nancy, il faut entrer dans le mouvement de l'inachèvement et agir en conséquence. En d'autres mots, si le sens inachève les significations, alors il faut entrer dans ce mouvement et accomplir un travail de pensée sur les significations pour les désarticuler. C'est d'une véritable *praxis* qu'il s'agit.

En ce sens, il est aujourd'hui à nouveau exact qu'il ne s'agit plus d'interpréter le monde, mais de le transformer. Il ne s'agit plus de lui prêter ou de lui donner un sens de plus, mais d'entrer dans ce sens, dans ce don de sens qu'il est lui-même. [...] Ce qui veut dire aussi que la transformation est une *praxis*, non une *poiesis*, une action qui effectue l'agent, et non l'œuvre. La pensée du sens du monde est une pensée qui devient elle-même, au fil de sa pensée, indiscernable de sa *praxis*, qui se perd tendanciellement comme « pensée » dans sa propre exposition au monde, ou qui s'y *excrit*, qui laisse le sens l'emporter, toujours d'un pas de plus, hors de la signification et de l'interprétation³⁶⁴.

Il y a ainsi un travail intellectuel à faire : celui d'écrire l'inachèvement des significations. Cependant, ce travail intellectuel s'accomplit en se laissant interpellé par l'inachèvement ontologique, si l'on peut dire, du monde, de l'existence ou de l'être-avec.

Notons au passage que Nancy effectue un mouvement de pensée inverse à celui de Heidegger. Nous avons vu³⁶⁵ que ce dernier effectue, dans son œuvre, le passage d'une ontologisation de la *praxis* à une *poiesis* de l'être, ce qui l'amène à s'inscrire dans un schème destinal. Au contraire, Nancy « dépoietise » son ontologie pour souligner l'importance de la *praxis*. Une preuve de plus, s'il en fallait une, que Nancy ne dénie pas la pluralité et ne tombe pas dans le piège d'une philosophie du destin. C'est pour cette raison qu'il définit son geste, entre autres, comme « [cela] dont le sens, ou les sens, le plus d'un sens, est un jouir/pâtir plutôt qu'un accomplir

³⁶³ *Ibid.*, p. 89.

³⁶⁴ NANCY, *Le Sens du monde*, p. 19.

³⁶⁵ Voir supra, section 4.3.

et un vérifier³⁶⁶. » Cependant, il ne faut pas en rester à ce jouir/pâtir. Il faut entrer dans le mouvement et agir à même l’agir du monde. Inventant un dialogue entre un interlocuteur fictif et lui, il imagine qu’il se faire dire : « Il s’agit tout de même de *sens* : il faut bien qu’il soit signifié, d’une manière ou d’une autre, ou bien vous vous payez de mots. » Ce à quoi il répond : « Certainement. Je dirai même qu’il faut que le sens soit signifié de toutes les manières possibles, par tous et par chacun, par tous les singuliers “individuels” ou “collectifs”³⁶⁷. » Il y a ainsi une tâche : penser, écrire, signifier sans s’arrêter, etc.

Si « l’acte dans lequel nous sommes³⁶⁸ » met en mouvement notre agir, il s’ensuit que « seule, en vérité, l’ontologie peut être éthique³⁶⁹ » ou encore que « l’“éthique” expose ce que l’“ontologie” dispose³⁷⁰ ». Pour retrouver cette éthique originaire, il nous faut laisser tomber les significations figées : « Nous avons plutôt à nous dés-identifier *de* toute espèce de “nous” qui serait le sujet de sa propre représentation, et nous avons à le faire *en tant que* “nous” comparaissons : la “pensée” de “nous”, antérieure à toute pensée [...], n’est pas une pensée représentative [...], mais une *praxis* et un *ethos* : la mise en scène de la comparution, cette mise en scène que la comparution est. » Nancy poursuit en insistant sur l’importance des choix singuliers : « Nous y sommes déjà, toujours déjà, à chaque instant. Ce n’est pas une nouveauté – mais il faut, il *nous* faut, chaque fois la réinventer, chaque fois entrer en scène à nouveau³⁷¹. » Il en va de notre responsabilité. Par exemple, devant la guerre du Golfe, Nancy écrit : « Ce qui compte, [...] ce sont les déterminations politiques, les approbations ou les critiques, les mobiles ou les raisons qui peuvent encore engager, si c’est possible, la responsabilité de chacun³⁷². » Nancy soulève ici la

³⁶⁶ NANCY, *Le Sens du monde*, p. 212.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 248.

³⁶⁸ NANCY, *Être singulier pluriel*, p. 8.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 40.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 123.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 94.

³⁷² *Ibid.*, p. 127.

question « des mobiles et des raisons » qui pourraient guider l'action, mais sans que cette dernière ne fasse œuvre. Comment trouver le mobile d'une action sans faire œuvre? N'est-ce pas se condamner à l'impuissance?

Cette proposition qui semble contradictoire n'a pas manqué de soulever son lot de critiques. Prenons le temps de les examiner avant de vérifier si l'éthique nancéenne est consistante ou non.

5.2 Une philosophie sans critère?

Aux chapitres précédents, nous avons présenté les critiques de Simon Critchley concernant le schème destinal et la pluralité. Il aborde aussi la dimension éthique de l'œuvre de Nancy ou plutôt l'absence d'éthique effective à même sa philosophie première. Il écrit à ce sujet : « his conception [celle de Nancy] of being-with constitutes what one might call *a neutralization of ethical transcendence or a flattening of the structure of ethical experience*³⁷³ ». Cette neutralisation n'est pas sans conséquences. David Ingram fut un des premiers à déclarer qu'il y aurait à cet égard un problème. Après avoir présenté la pensée nancéenne de la communauté, il affirme : « the way in which Nancy conceives the ethical [...] already suggests that it is on the threshold of the political. This means that impartial judgments have to be made. But on the basis of what authority? I submit that without some global ideal of the good to be attained, of the subject to be emancipated, or of justice pure and simple, there would probably be no reason for judging at all, let alone engaging in politics³⁷⁴. » Le « problème politique » chez Nancy, sur lequel nous reviendrons³⁷⁵, reposerait, selon Ingram, sur un « problème éthique » plus profond. S'il n'y a d'origines que plurielles et chaque fois singulières et si les existants sont finis, comparaisant toujours en même temps sans destin et sans essence, alors il n'y aurait pas de critères pour guider le jugement.

³⁷³ CRITCHLEY, «With Being-With?: Notes on Jean-Luc Nancy's Rewriting of *Being and Time*», p. 65.

³⁷⁴ D. INGRAM, «The Retreat of the Political in the Modern Age: Jean-Luc Nancy on Totalitarianism and Community», *Research in Phenomenology*, XVIII, (1988), p. 116.

³⁷⁵ Voir infra, chapitre 6.

Cette critique est reprise par Andrew Norris qui l'étaye sur une analyse en profondeur des textes nancéens. L'article de Norris est intéressant à plus d'un titre. En premier lieu, il est le fruit d'un chercheur en science politique et non d'un philosophe. Comme l'écrit Ian James : « One of the most interesting interventions in this context has come from a political scientist. [...] Norris's article, then, marks an important gesture of recognition by a political scientist of the way in which Nancy's thought can have an impact beyond the area of strictly philosophical endeavor³⁷⁶. » Cette réception, il nous faut maintenant l'exposer.

Le point de départ de Norris est la critique nancéenne de Rousseau. Nancy parle peu de celui-ci, mais dès ses premiers travaux sur la communauté, il écrit : « La conscience de cette dislocation [de la communauté] est celle de Rousseau : la société connue ou reconnue comme la perte ou comme la dégradation d'une intimité communautaire (et communicative), et qui produit désormais à la fois, par force le solitaire, mais par désir et projet le citoyen d'une libre communauté souveraine³⁷⁷. » Rousseau est ainsi celui qui a su percevoir que la communauté n'était pas une communion. Cependant, ce constat s'accompagne chez lui du sentiment d'une perte. Il tente ainsi de retrouver sous la forme du contrat social la communauté perdue. En effet, pour Rousseau, les êtres humains vivant à l'état de nature en arrivent à un stade où leur force individuelle ne suffit plus à assurer leur subsistance. C'est ainsi qu'ils décident d'unir leurs forces par un contrat social. Les clauses du contrat social se ramènent à une seule : « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté³⁷⁸ ». Ce faisant, les êtres humains retrouvent la communion perdue : « l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être et nul

³⁷⁶ I. JAMES, *The Fragmentary Demand. An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy*, Stanford, Stanford University Press, 2006, p. 194.

³⁷⁷ NANCY, *La communauté désœuvrée*, p. 29.

³⁷⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, Flammarion (coll. «GF», 1058), 2001, p. 52.

associé n'a plus rien à réclamer³⁷⁹ ». Le contrat permet ainsi de corriger un état de nature devenu intenable en assujettissant chaque individu à la volonté générale.

Ce geste va évidemment à l'encontre de la philosophie première de Nancy. Bien loin de vouloir retrouver ce qui a été perdu, Nancy propose plutôt de penser ce que nous sommes en réalité : « Si bien que la communauté, loin d'être ce que la société aurait rompu ou perdu, est *ce qui nous arrive* – question, attente, événement, impératif – à partir de la société³⁸⁰. » « Ce qui nous arrive » sera à la base de la réflexion nancéenne sur la communauté, l'existence, l'être-avec, etc. Par ailleurs, Nancy reconnaît lui-même que Rousseau n'occupe pas une place importante dans son œuvre : « Aussi n'ai-je pas de rapport avec le texte de Rousseau comme ensemble ou comme totalité : pas de rapport de travail, si vous voulez³⁸¹. » Malgré cela, Nancy se distingue du philosophe de Genève pour qui l'individu est premier par rapport au commun :

Rien ne montre plus clairement combien le concept de « contrat » est ici inopérant. C'est un mot que Rousseau a repris d'une tradition déjà bien établie et qui supposait la présence de sujets humains décidant de s'unir. Mais il en violente le sens, et sa violence fait magistralement apparaître l'énigme : comment l'homme précède l'homme, comment le commun précède le particulier et comment le particulier précède le commun. Cette double antériorité ouvre ce que je crois pouvoir nommer la « singularité » : chacun au coup par coup, un par un, mais tous ensemble³⁸².

En d'autres mots, Rousseau identifie le bon problème, mais en donne une solution insatisfaisante aux yeux de Nancy.

Norris utilise les arguments de Rousseau pour critiquer Nancy. Il écrit : « I want to argue against Nancy that the fantasy of *autopoiesis* that we find in Rousseau cannot be understood in isolation from a consideration of the aporia of political judgment that in part motivates it³⁸³. » Cette

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ NANCY, *La communauté désœuvrée*, p. 34.

³⁸¹ J.-L. NANCY, *Politique et au-delà. Entretien avec Philip Armstrong et Jason E. Smith*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 2011, p. 10.

³⁸² *Ibid.*, p. 11.

³⁸³ A. NORRIS, «Jean-Luc Nancy and the Myth of the Common», *Constellations*, 7, 2 (2000), p. 282.

aporie provient du scepticisme développé à la suite des événements de la Renaissance : découverte de l'Amérique, naissance du protestantisme, guerres de religion, etc. Ajoutons à cela la redécouverte des textes de Sextus Empiricus. Michel de Montaigne exprime bien l'état d'esprit sceptique dans ses *Essais* : « Finalement, il n'y a aucune constante existence, ni de notre être, ni de celui des objets. Et nous, et notre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse. Ainsi il ne se peut établir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé étant en continuelle mutation et branle³⁸⁴. » Que faire devant tant d'inconstance? Montaigne répond : « J'en dirai seulement encore cela, que c'est la seule humilité et soumission qui peuvent effectuer un homme de bien. Il ne faut pas laisser au jugement de chacun la connaissance de son devoir; il le lui faut prescrire, non pas le laisser choisir à son discours; autrement, selon l'imbécilité et variété infinie de nos raisons et opinions, nous nous forgerions enfin des devoirs qui nous mettraient à nous manger les uns les autres³⁸⁵ ». Pour éviter que les jugements individuels n'aillent dans tous les sens et disloquent la communauté, l'être humain doit obéir à une loi supérieure. Quelle est cette loi? « [L'homme] s'élèvera si Dieu lui prête extraordinairement la main; il s'élèvera, abandonnant et renonçant à ses propres moyens, et se laissant hausser et soulever par les moyens purement célestes. C'est à notre foi chrétienne, non à sa vertu Stoïque de prétendre à cette divine et miraculeuse métamorphose³⁸⁶. » La foi chrétienne, en guidant les choix individuels, permet d'assurer une unité sociale.

Rousseau hérite du problème soulevé par le scepticisme, mais tente de lui donner une autre solution que celle de Montaigne. Pour Rousseau, l'inconstance des jugements individuels et leur errance correspondent à l'état de nature. Si le contrat social échoue, si les hommes n'aliènent pas

³⁸⁴ M. D. MONTAIGNE, *Essais II*, Paris, Éditions Gallimard (coll. «Folio classique», 290), 1965, p. 348.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 202.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 351.

totale­ment leur force, les êtres humains risquent de retomber dans l'état de nature : « Car s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun étant en quelque point son propre juge prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisterait ³⁸⁷». Pour Norris, la crainte de retomber dans l'état de nature est commune aux penseurs politiques des XVII^e et XVIII^e siècles : « Reflecting the decisive influence of such skepticism upon their political thought, Rousseau, Hobbes, Spinoza, Locke, and Kant all identify the state of nature with that state in which the turmoil of private judgment reigns supreme, and people are unable to agree as to what constitutes a good judgment³⁸⁸. » Ce qui est commun à toutes ces philosophies, c'est qu'elles identifient la solution au problème de l'errance des jugements individuels dans la loi : « The inadequacies of private judgment, that is, are made up not by a purification or cultivation of judgment itself, but by the substitution of legislation for judgment³⁸⁹. » Cette législation, pour être effective, doit reposer sur une communauté unie. Norris affirme : « The substitution of legislation for judgment requires the assumption and assertion of the identity of the body politic, its absorption of all particulars and its denial of plurality. [...] Legislative will is substituted for judgment; and for that will to express itself in just law and action, it must be a common will, the will of a common being³⁹⁰. » Au lieu de l'obéissance à la foi chrétienne promue par Montaigne, Rousseau prône l'obéissance à la volonté générale qui s'exprime dans la loi.

La philosophie de Nancy s'oppose évidemment à cette solution. Celle qu'il propose doit permettre de guider le jugement. Pour Norris, le philosophe de Strasbourg n'y arriverait pas. Il écrit : « But for his critique to be ultimately satisfying, we must be able to think about judgment in some other way. If Rousseau and the other contract theorists assume that judgment seeks to realize

³⁸⁷ ROUSSEAU, *Du contrat social*, p. 52.

³⁸⁸ NORRIS, «Jean-Luc Nancy and the Myth of the Common», p. 282.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 283.

³⁹⁰ *Ibid.*

itself in the form of legislation, what alternative does Nancy provide³⁹¹? » Ce à quoi Norris répond : « Here we find Nancy much less helpful than we have thus far. In part because he does not draw the connection that I have between the rise of modern skepticism and the contemporaneous rise of theories of autonomy and *autopoiesis*, he places little emphasis upon the need for a non-skeptical theory of political judgment³⁹². » Norris est bien au fait que Nancy a écrit sur la liberté. Toutefois, selon lui, les textes de Nancy n'apportent pas de solution pour éviter l'errance des jugements individuels : « This [sa conception de la liberté et de la communauté] leads him to celebrate freedom as spontaneity rather than causality. And this in turn encourages him to cast decision as an act taken in the absence of all principles and standards³⁹³. » Par conséquent, Norris avance sa thèse : la pensée de Nancy n'exprimerait que l'état de nature que Rousseau a voulu contrecarrer par le contrat social : « Nancy returns us, as it were, to the contract theorists' state of nature. In so doing, he does not challenge the aporetic conception of judgment that motivates their construction of the body politic³⁹⁴. ». Ce faisant, Nancy ne permettrait pas de penser des jugements individuels effectifs ni des jugements politiques.

Du point de vue de Norris, Nancy oublierait que chacune de nos décisions se prend d'abord à partir de normes sociales déjà décidées auxquelles s'ajoute notre liberté. Il y a toujours un fond à partir duquel on peut choisir. Norris affirme : « It is surely correct to say that “We have to decide on contents and norms.” But contents and norms are in a reciprocal relation with judgments: our choices of them are made on the basis of other contents and norms to which we are already committed. Decision is never absolute, for it always presupposes such prior commitments³⁹⁵. » Si

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ *Ibid.*, p. 284.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 285.

³⁹⁵ *Ibid.*

cela est dénié, comme Norris accuse Nancy de le faire, comment juger? Il manque des critères : « Does it offer a standard of any sort with which we can distinguish between the wise and the foolish, or the virtuous and the wicked, or the decent and the depraved? Or does judgment remain a wholly “empty moment”³⁹⁶? » En refusant toute sorte de contrat social, Nancy rejeterait par le fait même une volonté générale, peu importe la mouture qu’on lui donne. Ainsi, l’absence de critères pour juger conduirait non seulement à l’impossibilité de bien juger, mais aussi, par voie de conséquence, à l’impossibilité d’exercer le moindre jugement politique. Cette absence de critères conduit Norris à affirmer que Nancy a une vision utopiste de l’état de nature :

I argued above that Nancy’s characterization of decision was all too similar to the mode of judgment that characterizes the contract theorists’ state of nature. Now we see why: his conception of the truth that decision must reflect is an apolitical one. It is essentially a utopian vision of the state of nature. What Nancy terms “politics” is devoted to its own erasure. While the task of unworking may never be complete, what guides it is the vision of a world purged of politics. In the end, Nancy is more of a liberal than he knows³⁹⁷.

En idéalisant l’état de nature, Nancy devient un penseur libéral qui met l’accent davantage sur les choix individuels que sur les institutions communes qui influencent ceux-ci.

En résumé, Norris, en partant de la pensée de Rousseau, critique Nancy en affirmant que celui-ci propose une pensée qui ramènerait la vie commune à l’état de nature. Par conséquent, il est difficile d’établir des critères pour juger. Toutefois, l’analyse de Norris ne fait pas mention de l’utilisation, par Nancy, de la pensée d’Emmanuel Kant dans l’élaboration de la partie éthique de son œuvre.

James Gilbert-Walsh consacre un article à la reprise nancéenne de la notion d’« impératif catégorique ». Cette reprise soulève des questions : en refusant de donner des critères, Nancy n’en reste-t-il pas à un universalisme abstrait? Au bout du compte, quelle est la particularité de l’éthique

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 286.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 289.

nancéenne? Gilbert-Walsh écrit : « [When] the imperative is what is at issue, some link to concrete action (and to what it would mean, *concretely*, to “obey” rather than “disobey” the imperative voice) must be drawn. Thus we must ask: how can Nancy’s “imperative withdrawal” from any stable, articulated command evade the Hegelian critique that it is, at best, an empty universalism [...]? Or, to put it more simply, and to put the imperative itself on the spot: what *difference* does it make³⁹⁸? » À la fin de son article, Gilbert-Walsh offre une réponse nuancée. Concernant la première question, il écrit : « And yet, does this offer any criterion for distinguishing the good from the bad, obedience from disobedience? The better from the worse? On the one hand, clearly not. [...] But, on the other hand, [...] it is possible to think otherwise that which applies “in each case³⁹⁹”. » En ce qui à trait à la deuxième question, il affirme : « And yet, even at this point, we might still ask: what difference does this make? To this, I think Nancy himself would be obliged to reply: perhaps none; perhaps no difference at all. [...] However, if the finitude of this voice is, here and now, precisely what is most forgotten and most demands to be acknowledged, then perhaps Nancy’s gesture makes all the difference in the world. Perhaps⁴⁰⁰. » Gilbert-Walsh reconnaît ainsi que la pensée éthique de Nancy peut légitimement poser question. Toutefois, il reconnaît que son geste philosophique invite à penser autrement, par exemple, en ce qui concerne la notion de « critères » dans une pensée de la finitude.

En définitive, les commentateurs ici convoqués se rejoignent tous dans cette question : *la pensée du jugement chez Nancy offre-t-elle des critères permettant de faire des choix?* Pour répondre à cette question, nous commencerons par analyser ce que Nancy affirme sur le jugement.

³⁹⁸ J. GILBERT-WALSH, «Broken imperatives. The ethical dimension of Nancy's thought», *Philosophy and Social Criticism*, 26, 2 (2000), p. 31.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 46.

5.3 Le jugement

Penser la communauté comme *ethos* se décline, chez Nancy, de plusieurs façons, montrant par là que la dimension éthique de sa pensée n'est pas secondaire par rapport à la philosophie première : elle lui est consubstantielle. Enfilons les preuves. Nancy affirme à propos de la finitude : « S'il y a un devoir lié à la philosophie, et par conséquent une condition principielle de l'éthique, ce ne peut être que dans et par la *fin* de la philosophie. Le devoir, en effet, appartient à la structure de la finitude⁴⁰¹. » La finitude conduit au *devoir*. Qu'en est-il de l'être? « S'il y avait une thèse ontologique sous-jacente à mon propos [...], ce serait la thèse de l'être comme jugement⁴⁰². » L'être est donc *jugement*. En ce qui concerne la communauté, Nancy s'exprime ainsi : « La communauté est nue, mais elle est impérative⁴⁰³. » Il y a un *impératif* de la communauté. Quant au monde, Nancy écrit : « L'impératif catégorique signifie que le concept d'un monde est indissociable de celui d'un impératif – un monde cela doit être⁴⁰⁴ ». Le monde est un impératif catégorique. Devoir, jugement, impératif... On comprend pourquoi Nancy identifie l'être-avec (pour rassembler en un mot ce que finitude, être, communauté et monde peuvent signifier) avec un *ethos*.

Pourquoi pas « avec une éthique »? Parce que Nancy ne veut pas proposer une « éthique » qui serait comme un domaine philosophique soumis à sa philosophie première. Au contraire, il veut penser d'abord un *ethos* plus originaire que toute éthique, aussi originaire que le monde de l'existence. Il faut, pour cela, « [qu']il devienne possible de *regarder* autrement l'éthique philosophique, qu'il devienne possible d'avoir un *regard* pour ce qui a peut-être déjà *pratiquement* excédé l'*ethos* métaphysique dans son éthique⁴⁰⁵ ». Avant toute éthique et au-delà d'elle, il y a un

⁴⁰¹ J.-L. NANCY, *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion (coll. «La philosophie en effet»), 1983, p. 124.

⁴⁰² J.-L. NANCY, «Dies irae», dans *La Faculté de juger*, Paris, Les éditions de minuit (coll. «Critique»), 1985, p. 19.

⁴⁰³ NANCY, *Être singulier pluriel*, p. 56.

⁴⁰⁴ J.-L. NANCY, «Préface à l'édition italienne de *L'impératif catégorique*», *Le Portique*, 18, (2006), p. 3.

⁴⁰⁵ NANCY, *L'impératif catégorique*, p. 130.

ethos qui rend possible sa construction. Si l'*ethos* métaphysique a eu ses éthiques, Nancy veut faire droit à l'*ethos* du monde, à l'*ethos* de l'existence pour permettre, par la suite, de proposer une éthique. Comment comprendre l'*ethos*?

Le concept-clé permettant à Nancy d'explicitier sa pensée est celui de *jugement*. Ce n'est pas un hasard. Nancy remarque qu'en grec, il n'y a pas de terme pour jugement. Celui-ci vient du latin : « le *judicium* [...] peut passer pour le philosophème latin par excellence⁴⁰⁶ ». Toutefois, c'est Emmanuel Kant qui permettra à ce concept d'entrer dans la philosophie avec une ampleur inégalée. Ce geste est majeur, étant donné que le jugement concerne ce qui ne peut pas être démontré avec certitude ou qui ne fait pas l'objet d'une intuition immédiate. Il est, à la base, variable et incertain. « L'ordre du jugement se compose du multiple, de l'incertain et de l'inégal. [...] La critique kantienne, parce qu'elle est construite sur le jugement, est l'*opus philosophicum incertum* par excellence. [...] Si la *ratio* est égale pour tous, le jugement varie selon les personnes⁴⁰⁷. » On pourrait dire que Kant introduit le droit en philosophie : « C'est alors qu'il devient inévitable de tenir enfin pour lui-même le discours latin *de* la philosophie : Kant ouvre le tribunal de la raison⁴⁰⁸. » Ce tribunal n'est pas qu'une métaphore permettant d'introduire bellement la première *Critique* de Kant. Il en va plutôt de l'essence de son geste philosophique : « rejeter les modèles du pouvoir et de la nature au profit du modèle du droit⁴⁰⁹ ». Ce nouveau modèle met le jugement au centre de la philosophie.

Ce jugement est à la base de l'éthique kantienne. En effet, l'impératif catégorique formulé par Kant s'énonce ainsi : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 48.

toujours valoir comme principe d'une législation universelle⁴¹⁰. » Il faut donc, dans l'action, juger de la maxime qui sous-tend le choix effectué. Toutefois, cela soulève un problème de fond : aucune indication ne nous dit comment faire. Il n'y a pas de lois qui encadrent le jugement. « Se connaître, écrit Nancy, devient se juger; se juger présuppose qu'on dispose de ses propres "lois éternelles et immuables"; mais l'histoire de la raison [...] dément que ces lois ne soient jamais offertes dans la métaphysique⁴¹¹. » Il faut juger dans l'incertain. En ce sens, Nietzsche, quoi qu'il en dise, pousse la logique kantienne à son extrémité. Nancy remarque que le thème nietzschéen de la probité consiste « à affirmer avec brutalité ce qui motive Kant, mais que Kant jusqu'à un certain point dissimule (ou se dissimule à lui-même), à savoir la *dévaluation* générale de toute morale en tant que fondée sur la représentation d'un idéal, d'une valeur et d'une fin⁴¹² ». Avec l'impératif catégorique, ce qui compte, ce n'est plus d'agir moralement en fonction d'un bien défini dans une essence, c'est d'évaluer et de juger soi-même de l'universalité de la maxime que l'on utilise comme guide. Nancy écrit : « Car Nietzsche accomplit ce qui pointe avec Kant comme la résorption de la valeur dans l'évaluation, et dans la volonté d'évaluation⁴¹³ ». Il ne s'agit plus d'appliquer des préceptes, il s'agit d'évaluer.

Il faut faire avec le vide et cela permet de rendre justice à l'être singulier pluriel. Nancy décrit ainsi le problème que sa pensée fait surgir : il faut tenir compte, dans la compréhension du jugement, de la pluralité des existences aussi bien que des singularités :

[Comment] rendre justice, non pas seulement au tout de l'existence, mais à toutes les existences, prises ensemble mais distinctement et discontinûment, non pas comme l'ensemble de leurs distinctions, différences et différends – *justement pas* ainsi –, mais comme ces distinctions ensemble, co-existantes ou com-paraisantes, tenues ensemble multiples – et donc multiplement ensemble, si l'on peut dire encore plus mal... – et tenues par un *co-* qui n'est

⁴¹⁰ E. KANT, *Oeuvres philosophiques II*, Paris, Éditions Gallimard (coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 317), 1985, p. 643. Cette citation vient de la *Critique de la raison pratique*.

⁴¹¹ NANCY, *L'impératif catégorique*, p. 49.

⁴¹² *Ibid.*, p. 83.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 84.

pas un principe, ou bien qui est principe ou archiprincipe d'espace dans le principe même⁴¹⁴.

En termes kantien, le jugement n'est ni déterminant ni réfléchissant. Il n'est pas déterminant parce qu'il ne s'agit pas de juger à partir d'une loi universelle, puisque la liberté du monde de l'existence est sans loi. Il n'est pas réfléchissant non plus, ce dernier se produisant lorsqu'un sujet est laissé seul devant un jugement à faire, en n'ayant comme seule ressource que sa propre réflexion. Il ne l'est pas parce que le jugement recherché par Nancy n'est pas de l'ordre du sujet ou de la singularité. C'est un jugement qui doit rendre justice à l'être singulier pluriel du monde des existences.

C'est ici que Nancy introduit l'idée de « création » qui s'oppose à la production : « il se pourrait bien que ce que la production enchaîne *a priori* comme et dans l'unicité d'une substance se trouve au contraire dispersé par la création – et non moins *a priori* – en une pluralité essentielle des substances⁴¹⁵ ». Pour juger, il ne s'agirait plus de construction, mais de création. De prime abord, cela est logique avec le fait que le jugement se retrouve devant le vide pour juger. En effet, la création n'est-elle pas création *ex nihilo*? Quoi qu'il en soit, créer, c'est respecter le monde dans son existence : « c'est à la décision d'être [...] que répond d'une part la disposition ou la diffraction du monde qui *est* (qui fait) le monde, et la décision d'existence par laquelle un "sujet" vient au monde⁴¹⁶ ». Cette décision du monde pour l'existence entraîne celle d'un sujet. Il y a des décisions singulières à prendre et celles-ci répondent à la décision du monde pour l'existence. En d'autres mots, il y a un jugement du monde en faveur de l'existence, puisqu'elle est là, qu'elle existe, jugement primordial qui permet les jugements déterminants et réfléchissants. Nous nous approchons des critères permettant de faire des choix. C'est ce que nous aborderons.

⁴¹⁴ J.-L. NANCY, *La création du monde ou la mondialisation*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 2002, p. 72.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 84.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 101.

5.4 Le critère

Comment juger ou, en termes nancéens, comment créer? Pour répondre à ces questions, il faut d'abord comprendre ce que l'impératif catégorique veut dire. D'abord, il ne dit pas de respecter la loi : « La loi n'a lieu *que* comme l'impératif. Et si bien que l'impératif ne prescrit pas d'agir *selon* la loi, car “la loi”, en ce sens, n'est pas donnée, ni par l'impératif, ni antérieurement ou extérieurement à lui. » Que prescrit-il alors? Il intime de « faire » la loi. « Mais, écrit Nancy, il prescrit d'*agir légalement*, au sens de *législativement*. Il prescrit que la maxime de l'acte soit maxime instituante d'une loi, de la loi. Sans aller plus loin, pour le moment, dans les redoutables implications de cet état de choses, posons que l'impératif prescrit *de légiférer* (“universellement”, par conséquent)⁴¹⁷. » Cet impératif, rappelons-le, est celui du monde. C'est l'existence dans la liberté qui ne nous laisse d'autres choix que de légiférer à partir de rien. « Le *factum rationis*, bien loin par conséquent de correspondre à la rationalité en tant que fait (posé, établi, disponible), désigne une factualité hétérogène et incommensurable à la raison au sein de laquelle, néanmoins, elle surgit. Cet incommensurable nous mesure : il nous oblige⁴¹⁸. » Le monde comme être singulier pluriel nous appelle à légiférer, c'est-à-dire non pas à respecter la loi, mais à « faire la loi ». En ce sens, l'impératif « prescrit l'universalité, et donc avec elle la rationalité, comme une tâche et non comme un bien assigné⁴¹⁹. » Il faut donc juger et ce jugement « “doit trouver”, [...] doit inventer de manière indéterminée et interminable l'avènement d'une raison⁴²⁰ ». La tâche du jugement est sans fin.

D'ailleurs, Nancy interprète l'impératif catégorique kantien en mettant l'accent sur son aspect « catégorique », c'est-à-dire sur le fait qu'il s'agit d'une affirmation absolue et non pas

⁴¹⁷ NANCY, *L'impératif catégorique*, p. 14.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁴²⁰ NANCY, «Dies irae», p. 20.

hypothétique. Nancy explique : « Kant emprunte le couple « catégorique/hypothétique » à la logique scolastique pour laquelle la proposition “catégorique” ou le “catégorématique” affirme absolument un prédicat d’un sujet, tandis que l’hypothétique l’affirme sous une condition (“S. est mortel” / “si S. est un homme, alors il est mortel”). » Ainsi, juger, ou créer, c’est affirmer absolument, mais cette affirmation ne reste pas lettre morte : elle oblige à faire ce qui a été énoncé : « Dans l’impératif catégorique, l’attribution ou la prédication se fait sur le mode impératif et non affirmatif ni hypothétique. Par exemple : “cette chose doit être une !” ou bien “cette communauté d’existence doit advenir !”. Et ce “devoir” implique un “agir” qui lui répond : c’est pourquoi l’impératif énonce “agis de telle façon que...”, c’est-à-dire : que ton action effectue la prédication, la catégorisation indiquée⁴²¹ ». Pour Nancy, l’impératif intime de juger et d’agir en fonction de ce jugement; ou plutôt, juger implique l’action, car juger sans agir serait un jugement qui ne répond pas à l’impératif.

Cependant, comment juger? Quel est l’universel qui doit guider le jugement? Y a-t-il un Bien suprême chez Nancy? La réponse est limpide : oui, et il s’agit du monde de l’existence ou du sens. En d’autres mots, tout ce que la philosophie première a mis en lumière⁴²². C’est pour cette raison que Nancy insiste sur la souveraineté de ce Bien. Ce n’est pas un Bien que l’on peut saisir dans un concept ou qui se laisserait capter rationnellement. Sa souveraineté n’est pas de l’ordre d’un pouvoir, mais de l’ordre de l’infini :

Le sens in-fini de l’existence finie implique l’exposition sans éclat, discrète, retenue, discontinue, spacieuse, à ceci que l’existant *ne parvient pas même à l’extrémité souveraine*. [...] Ici, je dirai seulement ceci : l’extrémité souveraine signifie qu’il n’y a pas à « parvenir », qu’il n’y a pas à « accomplir » ou à « achever », qu’il n’y a pas de « finition » – ou bien que, *pour une finition finie, l’exécution est sans fin*. Le monde mondialisé est aussi bien le monde fini, le monde de la finitude. La finitude, c’est l’espace. L’espace s’« exécute » infiniment. Non pas que cela recommence sans fin – mais le sens n’est plus dans une totalisation et dans

⁴²¹ NANCY, «Préface à l’édition italienne de *L’impératif catégorique*», p. 2.

⁴²² Voir supra, chapitre 2.

une présentation (comme de l'infini fini, accompli), il est dans : ne pas en finir avec le sens⁴²³.

Le Bien est Souverain parce qu'on n'en a jamais fini avec lui, c'est-à-dire avec le monde, avec l'existence ou avec le sens qui jaillissent dans une infinie liberté.

S'il existe un Bien, celui-ci peut guider nos actions. La pensée de Nancy ouvre véritablement la possibilité d'une éthique : « Cela ne veut donc pas dire une morale. Mais une disposition à conserver et à augmenter l'accès de l'existence à son propre sens inappropriable et sans fondement. Non seulement une éthique est possible, mais elle est certaine, elle est portée par ce que, déjà, nous comprenons de l'être. » En quoi consiste cette éthique? Nancy poursuit : « C'est remettre l'existence à l'existence⁴²⁴. » En d'autres mots, nous sommes responsables du monde et de la circulation du sens, de son « in-finité », de son débordement incessant qui abîme toute signification :

Without this infinity, there is no sense; and there is, thus, no sense without taking responsibility for this infinity taken without reservation. Absolute responsibility has come to us with the absolute infinity of foundations and ends, with the moral law and the starry heavens, with the death of God and the birth of the world. That is to say, with existence delivered over to our absolute responsibility. Nothing else counts, nothing else is seriously at stake, and above all not those values, those virtues, and those supplements of the soul of which certain people make a profession of prattling on about, and which have no sense without this absolute breach of all received horizons⁴²⁵.

Nous avons la responsabilité du monde. Nous devons nous assurer de respecter la liberté du monde et du sens. Il nous faut agir en s'assurant que la circulation du sens ne soit jamais compromise. Évidemment, nous forgeons des significations pour notre vie personnelle ou dans notre vie commune. Nancy en est bien conscient, mais il faut garder à l'esprit que toute signification « meurt », au sens où elle se délite irrémédiablement. Il écrit : « When a reason for living is given,

⁴²³ NANCY, *Être singulier pluriel*, p. 164.

⁴²⁴ NANCY, *Une pensée finie*, p. 34-35.

⁴²⁵ J.-L. NANCY, «Responding for existence», *Studies in Practical Philosophy: A Journal of Ethical and Political Philosophy*, 1, 1 (printemps 1999), p. 7.

supposing that such a thing happens, when it is given, in evidence and available (whether it has the form of the life of a child or of a just society), it is still necessary that it itself have another reason beyond it, beyond even life or justice, a reason which is not itself present—or else, it is the moment of dying, which is again another fashion of punctuating sense by the truth of its return to the other, and of its absence of assurance⁴²⁶. » L'éthique que propose Nancy doit nous amener à prendre position, mais à s'assurer que tout autre position délitant les significations trouvées soit laisser libre de circuler.

Il faut penser une éthique respectueuse du monde et du sens. Tout est à faire. « Il y a la loi de légiférer dans cette absence de loi. C'est-à-dire la loi de faire un monde éthique, de former un monde éthique [...]. Pour la formation de ce monde éthique – de ce monde sous des lois morales –, il n'y a pas de loi, sinon la loi de le former⁴²⁷. » Il faut donc juger pour former la loi. L'enjeu du jugement est ainsi de laisser l'existence être ce qu'elle est : sans essence. « Le projet du jugement est que, comme maxime de l'action, il fait *arriver* l'habitation du monde. [...] Le jugement est une tâche en ce qu'il est obligation et en ce qu'il a pour tâche de faire advenir un monde, l'habitation et la citoyenneté d'un monde⁴²⁸. » En d'autres termes, « [la] destitution de l'étant suprême a pour conséquence directe et nécessaire l'obligation de créer un monde⁴²⁹ ». Toutefois, la pensée Nancy nous met en garde contre plusieurs mauvaises utilisations de l'expression « créer un monde ». D'abord, il faut rappeler que la création n'est pas, pour le philosophe de Strasbourg, la production. Il ne s'agit pas de partir d'une cause ou d'une fin, de construire un monde et d'y soumettre toutes les existences à sa loi. Il n'y a pas, et c'est le deuxième point, de devoir-être de l'être : « C'est-à-dire que le devoir-être engage le rapport à soi d'une

⁴²⁶ *Ibid.*

⁴²⁷ NANCY, *L'impératif catégorique*, p. 28.

⁴²⁸ NANCY, «Dies irae», p. 34.

⁴²⁹ NANCY, «Préface à l'édition italienne de *L'impératif catégorique*», p. 4.

volonté ou d'un désir, d'un projet ou d'un programme, d'une intention ou d'une attente – en général d'une tension finalisée par une représentation de son propre accomplissement. Tous les pièges [...] de l'«histoire», de la «destination», de l'«avènement» sont ici prêts à fonctionner⁴³⁰. » Enfin, la création n'est évidemment pas l'autolégislation d'un sujet. Il ne s'agit pas de *se* créer un monde.

La tâche est plutôt de toujours s'assurer que les singularités aient tout l'espace nécessaire pour s'exposer, de « défendre », si l'on peut dire, l'être singulier pluriel, l'existence en tant que libre exposition de toutes les singularités en même temps, le sens comme circulation défaisant sans cesse toutes les significations. Nancy écrit :

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 nouveau frais ce que « ex nihilo » veut dire. Que *rien* ouvre un monde et s'ouvre dans le monde, que le sens du monde écarte toute vérité donnée et délie toute signification liée. Que je reçoive, que nous recevions l'ordre de nous tenir dans cette ouverture. C'est impératif, en effet⁴³¹.

L'enjeu est ici de faire droit à la liberté de l'existence : « La volonté ne s'auto-engendre pas dans la liberté, elle est et elle reste effectivement soumise à la loi d'une liberté qui lui reste inconcevable. Si l'on veut, il n'y a rien d'extérieur à la liberté qui vienne la soumettre, mais c'est la liberté elle-même qui est extérieure à l'homme, et qui lui dicte sa loi⁴³². » Comme Nancy ne fait pas de la liberté un attribut du sujet, mais plutôt de l'être même, il s'ensuit que chaque singularité se doit de juger selon cette liberté insaisissable. On pourrait dire que l'impératif catégorique devient, chez Nancy, quelque chose comme « agis uniquement d'après la liberté de l'existence qui fait que tu puisses vouloir que tous soient dans la liberté de leur exposition singulière ».

⁴³⁰ *Ibid.*

⁴³¹ *Ibid.*, p. 4-5.

⁴³² NANCY, «Dies irae», p. 43.

Le droit ne consiste plus à limiter les sphères individuelles de la liberté entendue comme liberté du sujet. Il s'agit plutôt de protéger la liberté ontologique en s'assurant que chaque singularité puisse désirer la liberté de tous :

The force of the form called “right” resides in an act that is in the process of enacting a freedom of all and of each as a universal sharing, which is *at work* in such sharing – and not just occupied with delimiting the spheres of free wills to protect one from the others. [...] Right is freedom creating itself, indefinitely. That is to say, creating a world, that is the same thing. A world can only be a world of freedom or freedoms in the sense in which only the freedom of all willed by all allows for a circulation of sense, which is properly that in which a “world” consists⁴³³.

Comme cette liberté s'apparaît dans l'exposition changeante de toutes les singularités en même temps, elle ne peut jamais prendre une forme fixe : « for right by essence must project itself always farther than any given settled form, always towards a new world or always towards “more of world” [*plus de monde*], if one can speak in this way⁴³⁴ ». Chaque apparition singulière dévoile la liberté sous un aspect qui peut parfois être inédit. Le droit doit toujours s'adapter à cette apparition changeante de l'existence dans la liberté.

En résumé, le monde comme impératif nous intime de faire la loi en ayant comme seul critère le Souverain Bien qu'est l'existence dans la liberté. Nous devons créer un monde, lui rendre justice et notre droit doit refléter cette liberté ontologique. Je ne suis pas libre comme sujet; je suis sujet dans la liberté de l'existence. *À la question « la pensée du jugement chez Nancy offre-t-elle des critères permettant de faire des choix? », il nous faut répondre « oui, mais il s'agit d'un seul critère, d'un seul Bien : l'existence ».* Comme ce Bien n'est pas saisissable dans un concept bien défini, il devient difficile de donner une série de critères. Au contraire, nous sommes tous

⁴³³ J.-L. NANCY, «From the Imperative to Law», dans B. HUTCHENS, dir., *Jean-Luc Nancy. Justice, Legality and World*, London, New-York, Bloomsbury Academic (coll. «Bloomsbury Studies in Continental Philosophy»), 2013, p. 17. Ce texte est la traduction anglaise de la préface à l'édition italienne de *L'impératif catégorique*, préface que nous avons déjà citée. Cependant, Nancy ajoute au texte deux sections de plus. Ce sont elles que nous citons en anglais.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 18.

interpellés : quels sont les critères dans telle situation? Le monde nous ordonne : « Juge! ». C'est notre existence dans la liberté qui nous l'intime.

5.5 L'être-avec et l'action singulière

Il nous reste à répondre à la critique de Norris exposée en début de chapitre. En premier lieu, celui-ci reproche à Nancy de ne pas prendre en compte le problème sceptique que le contrat social de Rousseau tente de résoudre, soit l'errance des jugements individuels. Norris écrit : « In part because [Nancy] does not draw the connection that I have between the rise of modern skepticism and the contemporaneous rise of theories of autonomy and *autopoiesis*, he places little emphasis upon the need for a non-skeptical theory of political judgment⁴³⁵. » Cette affirmation est erronée. En effet, Nancy fait, dans *L'impératif catégorique*⁴³⁶, un travail remarquable sur le scepticisme. Il rappelle l'argument sceptique : « il y a désaccord entre ceux qui disent qu'il y a un critère du vrai, et ceux qui le nient; si ce désaccord ne peut être tranché, il faudra bien suspendre son jugement quant au vrai; s'il doit être tranché, il faut pour cela un critère, et pour avoir ce critère, il faut avoir tranché ce désaccord⁴³⁷... » Cet argument, pour Nancy, est imparable : « C'est l'argument de la pré-supposition, et la vérité en effet, nous le verrons, est avant tout ce qui *se* pré-suppose⁴³⁸. » Néanmoins, Nancy veut déplacer le geste sceptique. Comment s'y prend-il?

Pour Nancy, il ne faut pas rester sur la position sceptique ou la position théorique. Il faut se situer dans le jeu entre les deux :

Le scepticisme en son sens le plus fort, ou la *skepsis*, est donc inhérent, conflictuellement inhérent à la détermination théorique de la vérité. Il en confirme la présupposition et en ruine la position. Cela constitue déjà pour nous un acquis. Mais la précaution que je voulais prendre est la suivante : ce n'est pas sur ce mode sceptique que je proposerai l'impossibilité de dire le vrai sur le vrai. Je crois que l'on peut tenter d'avancer, d'une manière

⁴³⁵ NORRIS, «Jean-Luc Nancy and the Myth of the Common», p. 283.

⁴³⁶ *L'impératif catégorique* a été publié en 1983 tandis que l'article de Norris l'a été en 2000. Norris avait donc accès à ce livre.

⁴³⁷ NANCY, *L'impératif catégorique*, p. 93.

⁴³⁸ *Ibid.*

formellement presque identique et pourtant tout autre en réalité, que le vrai sur le vrai est impossible *en vérité*, et que c'est dans cet « en vérité » [...] que la vérité s'extrait d'elle-même. [...] Nous avons donc à travailler sur l'intervalle de ces deux vérités, celle de la *skepsis* et celle de la *théoria* : l'intervalle d'un double et identique regard⁴³⁹.

Pour arriver à travailler sur cet intervalle, Nancy prend appui sur la manière dont Kant prend acte du scepticisme pour préciser ce qu'est la vérité. Avec lui, « la réalité devient la réalité phénoménale, c'est-à-dire la réalité de l'objet posé dans les conditions et dans les limites de l'expérience possible *a priori* ». Nancy poursuit : « La *vérité* devient l'accord de la connaissance avec ces conditions et avec ces limites. Elle devient donc, puisque ces conditions et limites sont celles de la connaissance elle-même, *veritas cognoscendi*⁴⁴⁰. » Il s'agit, avec Kant qui prolonge en cela Descartes, de la construction de l'objet de connaissance par le sujet ou encore, de l'insistance placée sur le phénomène plutôt que sur le noumène. Ce faisant, Kant utilise le scepticisme pour atteindre une vérité plus vraie : « La vérité-adéquation s'accomplit dans la dénonciation “skeptique” de l'adéquation dès lors que cette dénonciation se retourne en *autoconstitution* de l'adéquation : celle-ci n'a donc plus à faire à un “quelque chose” donné dans une réalité préalable à la connaissance et indépendante d'elle. La *skepsis*, ainsi, se convertit elle-même en *théoria*⁴⁴¹. » La vérité a eu le dernier mot sur le scepticisme. Il y a une adéquation de celle-ci non plus en rapport avec un objet réel, mais lorsqu'elle respecte les lois de l'entendement.

Cette victoire de la vérité n'est pas sans rapport avec le pouvoir : « Or c'est bien là la vérité qui a pouvoir, qui est pouvoir. [...] La Vérité est la présupposition *du Pouvoir* même, si du moins le pouvoir est pensé comme la légitimité d'une force, et si cette légitimité présuppose en dernière instance (monarchique, démocratique ou comme on voudra) son autolégitimation⁴⁴². » En

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 94-95.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 97.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 100.

s'autoconstituant comme critère de vérité, la raison légitime sa force. Nancy ne veut pas en rester là. « Mais peut-être quelque chose s'*extrait* de cette vérité même. Car quelque chose demeure au cœur de cette vérité – au cœur sans cœur de l'adéquation et de la présupposition. Quelque chose *reste* – reste en reste – de et dans l'auto-antécédence du vrai, et dans l'antécédence du vrai et du pouvoir⁴⁴³. » Ce reste « aurait la forme ou la position de ce que vise la *skepsis* – mais ça ne se laisserait pas relever en *theôria*⁴⁴⁴ ». On le voit clairement, Nancy fait tout le contraire de ce que Norris lui reproche : il établit, comme Norris, un rapport entre le scepticisme et les théories de l'autoconstitution. Cependant, il n'en conclut pas, contrairement à Norris cette fois-ci, qu'il faille élaborer une théorie non sceptique du jugement politique. Il cherche une voie différente tant de la solution sceptique que de la solution théorique, cette dernière étant celle que Norris privilégie.

Ainsi, ce que Nancy propose, ce n'est pas, comme l'avance Norris, un retour à l'état de nature. Le problème avec la critique de Norris, c'est qu'elle absolutise la solution du contrat social. Celui-ci donne à l'errance des jugements individuels dans l'état de nature le dénouement du droit et de l'État. Est-ce à dire que si on n'avance pas cette thèse, c'est qu'on souhaite retourner à la liberté sauvage et sans loi? Évidemment non. Le fond permettant à nos jugements individuels de ne pas errer est, pour Nancy, ontologique, non politique. Ce n'est pas le droit qui doit guider nos jugements individuels, c'est l'existence dans la liberté, c'est le monde, c'est le sens. Avoir la responsabilité du monde permet tout aussi bien que le contrat social de ne pas errer dans des jugements individuels divergents.

Même chez Kant, la dépendance légale à un état juridique est soumise elle-même à un fond plus originaire que le fond politique : un fond moral. En effet, Kant considère que la constitution d'un État devrait respecter ce principe :

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 102.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 103.

Ainsi la vraie politique ne saurait faire un pas, sans avoir auparavant rendu hommage à la morale; unie à celle-ci, elle n'est plus un art difficile ni compliqué, car aussitôt qu'elles ne sont plus d'accord, la morale tranche les nœuds que la politique est incapable de dénouer. Il faut donc tenir pour sacrés les droits de l'homme, fussent les souverains leur faire les plus grands sacrifices. On ne peut pas se partager ici entre le droit et l'utilité; la politique doit plier le genou devant la morale⁴⁴⁵.

La forme de l'État la plus respectueuse de la morale est, pour Kant, ce qu'il appelle la constitution républicaine. « Elle seule est établie sur des principes compatibles : 1. Avec la liberté qui doit appartenir à tous les membres d'une société en leur qualité d'homme; 2. Avec l'égle soumission de tous à une législation commune comme sujets; 3. Enfin avec le droit d'égalité qui appartient à tous et à chacun comme membres de l'État⁴⁴⁶. » On le voit, une bonne constitution est une constitution qui permet à la morale de s'exprimer au mieux au sein de chaque individu.

Chez Nancy, le monde est un *ethos*, un impératif : il doit y avoir un monde. C'est ce fond qui est à la base de nos jugements. C'est, on l'a vu, le seul critère. Si, pour Kant, il existe un fond moral sur lequel repose la politique, chez Nancy, ce fond est ontologique. Dans les deux cas, on ne retombe pas dans la sauvagerie de l'état de nature, où les jugements individuels sont sans critères. Ce serait le geste sceptique. Il ne propose pas non plus de donner comme base à nos jugements le droit. Ce serait le geste théorique. Son geste permet de donner un fond ontologique à nos jugements qui nous invite à créer un monde. C'est dans cet impératif que peuvent surgir des sujets qui doivent répondre de l'existence. Ceux-ci ne sont pas laissés à eux-mêmes, dans un état de nature où la loi du plus fort dominerait. Dans son article, Norris utilise la théorie du contrat social de Rousseau comme l'archétype des pensées du contrat et il nomme Hobbes, Spinoza, Locke et Kant comme exemples. Il admet : « I do not mean to suggest that each of these share the same vision in all details, of what private and public judgment must consist of⁴⁴⁷. » Toutefois, force est de constater

⁴⁴⁵ E. KANT, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, Anjou, Les Éditions CEC inc. (coll. «Philosophies vivantes», 6), 2007, p. 67.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 36-37.

⁴⁴⁷ NORRIS, «Jean-Luc Nancy and the Myth of the Common», p. 293.

qu'il n'a pas assez mis l'accent sur le fait que l'éthique nancéenne est kantienne. Rousseau a voulu trouver une solution au problème de l'état de nature. Kant a voulu certes prolonger Rousseau, mais en appliquant une solution qui déplace sensiblement les choses. Si l'on veut critiquer Nancy sur son éthique, il faut partir de ses racines kantienne.

Nous rejoignons ainsi la défense que Christopher Watkin a donnée de l'éthique nancéenne. Après avoir présenté des critiques de Nancy, il écrit : « they persist in trying to understand the “singular plural” in terms of the same-other binary [...]. Instead, we must think from the irreducible primordially of being-with, difficult as that may be⁴⁴⁸. » Pour bien saisir le geste de Nancy, il ne faut pas oublier que celui-ci est véritablement un geste *philosophique* et qu'il ne se réduit pas à un déconstructeur de théorie. Ne pas penser l'éthique, par exemple, dans la binarité « même-autre » ne veut pas dire automatiquement que l'on tombe dans l'anarchie. En ce sens, nous sommes d'accord avec l'analyse de Ian James : « It is arguable then that Nancy's account of decision and judgment, far from being an empty formalism or an encounter with impasse or aporia, articulates both the re-inscription of a certain kind of universal within judgment, and leads towards an engaged notion of political practice as an experience of, and a demand for, global (inoperative) community⁴⁴⁹. » Il y a chez Nancy une prise en compte de l'universel.

Néanmoins, Norris soulève un point qui mérite notre attention : « But contents and norms are in reciprocal relation with judgments : our choices of them are made on the basis of other contents and norms to which we are already committed⁴⁵⁰. » En d'autres mots, qu'en est-il des institutions dans la pensée de Nancy? Elles sont absentes de sa conception de l'existence et de l'éthique qui en découle. Cela se remarque par sa posture éthique très critique de la philosophie de

⁴⁴⁸ C. WATKIN, «A Different Alterity: Jean-Luc Nancy's "Singular Plural"», *Paragraph*, 30, 2 (2007), p. 61.

⁴⁴⁹ I. JAMES, «On Interrupted Myth», *Journal for Cultural Research*, 9, 4 (2005), p. 347.

⁴⁵⁰ NORRIS, «Jean-Luc Nancy and the Myth of the Common», p. 285.

Hegel pour qui, rappelons-le, l'éthicité correspond aux « *lois et institutions qui sont en et pour soi*⁴⁵¹ ». Prenons comme exemple la dénonciation par Nancy de la conception hégélienne de « la loi comme esclavage⁴⁵² ». Sans s'y attarder ici, notons que l'agathonisation de l'existence conduit Nancy à ne pas parler des normes et des institutions à partir desquelles nous jugeons. Nancy l'affirme clairement : « L'impératif ne pourrait pas prescrire si la législation était donnée. C'est-à-dire qu'il ne pourrait pas prescrire cela qu'il prescrit si la législation était donnée indépendamment de lui, et qu'il ne pourrait pas prescrire si le mal était inscrit dans cette légalité indépendante de lui⁴⁵³. » Nancy ne considère pas que la loi puisse être déjà là dans une institution qui influence nos jugements. Il ne pense pas que le mal puisse être inscrit dans une antécédence. Le mal est plutôt la disposition mauvaise de l'être humain. Il n'y a pas de mal ontologique. Bref, nous y reviendrons⁴⁵⁴, la philosophie première de Nancy n'implique pas les institutions.

* *

Dans ce chapitre, nous avons abordé la question du jugement dans la pensée de Nancy. Après avoir rappelé que la pensée de la communauté élaborée par Nancy se construit en référence à l'impossibilité de faire œuvre, nous avons expliqué, dans un deuxième temps, la critique que Norris oppose à l'éthique nancéenne, à savoir que la pensée du jugement chez Nancy n'offre pas des critères permettant de faire des choix. C'est à ce stade que nous avons mis en évidence les sources kantienne de la pensée éthique de Nancy en présentant, en troisième lieu, le concept de jugement. Nous avons par la suite démontré qu'il existait bel et bien un critère guidant le jugement, un Souverain Bien : le monde de l'existence dans la liberté. Nous avons terminé en analysant plus

⁴⁵¹ G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. «Quadrige»), 1998, p. 316.

⁴⁵² Voir NANCY, *L'impératif catégorique*, p. 29. D'autres remarques critiques à l'endroit de Hegel se trouvent aux pages 20, 22, 36 et 42.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁵⁴ Voir infra, partie III.

en détail la critique d'Andrew Norris, étant donné que cet auteur l'avait développée plus amplement. Nous avons ainsi montré qu'il était faux d'affirmer que Nancy proposait une pensée sceptique ou que son éthique consistait en un retour à l'état de nature. Nous avons appuyé nos dires en démontrant que l'éthique kantienne de Nancy pouvait être considérée comme un autre type de réponse que celle que Rousseau avait proposée au problème de l'état de nature. Enfin, nous avons souligné que, dans son éthique, Nancy ne considère pas les institutions qui influencent nos jugements.

La conclusion à laquelle nous arrivons est en concordance avec ce que nous avons découvert au chapitre 3 : Nancy agathonise l'existence, il en fait un Bien qui est par lui-même liberté. Cette idéalisation de l'existence trouve son point d'arrivée dans l'éthique nancéenne : l'existence est un tel Bien, qu'elle est le seul critère du jugement. Il faut agir pour que l'existence soit ce qu'elle est : une exposition dans la liberté. Il n'y a pas de mal ontologique; il n'y a que mal des décisions singulières contre l'existence, ce que Nancy appelle la méchanceté. Ce Bien n'est pas une essence qui flotte au-dessus de l'existence. C'est plutôt l'existence elle-même, non définie par une essence, débarrassée de l'essence, qui est le Bien. Nous sommes ontologiquement dans le Bien : à nous de juger pour que cela demeure.

Cependant, il est un point de la critique de Norris que nous n'avons pas confronté. À la fin de son article, il écrit : « In the end, Nancy is more of a liberal than he knows⁴⁵⁵. » Nancy serait-il un penseur libéral? Nancy Fraser avait déjà soulevé ce point : « there is a sense in which the neo-liberal position represents one – if not the – legitimate working out of at least some of Nancy and Lacoue-Labarthe's own views⁴⁵⁶ ». Cela pose la question de la place de la politique dans la

⁴⁵⁵ NORRIS, «Jean-Luc Nancy and the Myth of the Common», p. 289.

⁴⁵⁶ FRASER, «The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political!», p. 153.

philosophie première de Nancy⁴⁵⁷. C'est ce sur quoi nous nous pencherons dans le prochain chapitre.

⁴⁵⁷ Oliver Marchart affirme pour sa part que la philosophie de Nancy en reste à l'éthique, sans développer une politique. Il écrit : « There is a tendency in Nancy to glide back and forth between an ontological and an ethical approach. His propensity towards a certain *ethicism* [...] may have the undesirable outcome of an ethicized and, in this sense, depoliticized ontology. » (O. MARCHART, «Being With Against: Jean-Luc Nancy on Justice, Politics and the Democratic Horizon», dans B. HUTCHENS, dir., *Jean-Luc Nancy. Justice, Legality and World*, London, New York, Bloomsbury Academic (coll. «Bloomsbury Studies in Continental Philosophy»), 2012, p. 173.) Comme nous le verrons au chapitre suivant, nous ne sommes pas d'accord avec cette affirmation.

CHAPITRE 6 — PHILOSOPHIE PREMIÈRE ET POLITIQUE

Les rapports entre la philosophie première de Nancy et la politique sont complexes. Au premier abord, il est aisé de remarquer que le philosophe de Strasbourg s’y est toujours intéressé⁴⁵⁸. Il amorce souvent ces textes par des références à l’actualité politique. Les événements relatés relèvent tous du tragique : guerre du Golfe, guerre en Tchétchénie, attentats du 11 septembre, accident nucléaire de Fukushima, etc. Toutefois, après avoir rappelé quelques faits, le texte poursuit en exposant une réflexion d’ordre philosophique qui dépasse largement le cadre des événements rapportés, abordant peu souvent de front le concept de politique.

Pas étonnant, dans ces circonstances, que la question politique ait été soulevée par les analystes et les commentateurs de la philosophie nancéenne⁴⁵⁹. Si Nancy est aussi sensible aux événements de notre monde, sa pensée de l’être singulier pluriel doit bien avoir quelque chose à nous dire sur la politique. Il en va de sa pertinence. Devant les tragédies humaines exposées par Nancy, le lecteur est amené à chercher dans la suite du texte des éléments de réflexion pour se situer comme citoyen et pour déterminer quels gestes politiques il conviendrait de poser.

Pour le dire d’un trait, ce que Nancy propose comme politique est une politique libérale : l’État doit jouer un rôle de garantie de l’existence, c’est-à-dire qu’il doit s’assurer que toutes les

⁴⁵⁸ Voir supra, section 1.1.

⁴⁵⁹ Outre les articles mentionnés dans ce chapitre, plusieurs textes abordant la question politique dans l’œuvre de Nancy sont parus dans G. BERKMAN ET D. COHEN-LEVINAS, dir., *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Nantes, Éditions nouvelles Cecile Defaut, 2012. De plus, deux ouvrages ont été consacrés spécifiquement à cette question : B. HUTCHENS, dir., *Jean-Luc Nancy. Justice, Legality and World*, London, New York, Bloomsbury Academic (coll. «Bloomsbury Studies in Continental Philosophy»), 2012 et S. DEJANOVIC, dir., *Nancy and the Political*, Edinburgh, Edinburgh University Press Ltd (coll. «Critical Connections»), 2015.

conditions sont réunies pour s'exposer dans la liberté et pour la circulation du sens. En d'autres mots, on pourrait dire que devant l'existence agathonisée, celle qui est sans essence, la politique doit devenir protectrice. Devant un si grand Bien, elle doit se faire petite et ne pas tenter de redonner à l'existence une essence qui la définirait et la priverait, en conséquence, de sa liberté anarchique.

Pour démontrer cette thèse, nous prendrons comme pivot la pensée de Maurice Blanchot, grand penseur et littéraire français. En effet, celui-ci a interpellé Nancy dès ses premiers travaux sur la communauté dans un petit livre intitulé *La communauté inavouable*. Il est un des rares commentateurs du philosophe de Strasbourg à qui ce dernier a donné une réponse développée. Ce débat nous permettra de bien comprendre quelle politique est proposée par Nancy. En d'autres mots, si Blanchot s'est senti interpellé par la pensée de Nancy, c'est qu'elle a dérangé le travail de Blanchot dans un aspect qu'il considérait essentiel et primordial. À l'inverse, si Nancy a senti le besoin, plus de 30 ans après la critique de Blanchot, de consacrer un livre à celle-ci, *La Communauté désavouée*, c'est qu'elle l'a dérangé dans un aspect fondamental de sa pensée. Ce point névralgique est justement le domaine de la politique. Ainsi, nous débuterons en présentant les grandes idées de l'interpellation de Blanchot, surtout en ce qui a trait à la dualité œuvre/désœuvre que Nancy n'aurait pas correctement articulée. Nous expliquerons, dans un deuxième temps, comment Nancy conçoit cette dualité. En troisième lieu, nous expliquerons ce que Nancy croit avoir compris de l'inavouable à partir duquel Blanchot caractérise la communauté dans son livre, un inavouable aux forts accents politiques. La quatrième partie répondra directement à la question qui guide ce chapitre en dévoilant la conception de la politique chez Nancy. Nous terminerons avec le thème du libéralisme que nous avons évoqué à la toute fin du chapitre précédent et nous montrerons que l'éthique d'inspiration kantienne que développe Nancy le conduit vers une pensée « libérale » de la politique.

6.1 Blanchot, lecteur de Nancy

Rappelons d'abord le contexte de la critique de Blanchot. En 1983, Nancy, philosophe peu connu et qui n'a pas encore d'œuvre propre (il n'avait écrit que des livres commentant Descartes, Kant, Hegel et Heidegger), publie dans la revue *Aléa* un article intitulé *La communauté désœuvrée*. La même année, Blanchot publie un livre, *La communauté inavouable*, qui répond à cet article et qui reprend, en le complétant, un article que Blanchot avait publié aussi en 1983 dans *Nouveau Commerce* sur *La maladie de la mort* de Marguerite Duras. Les dates ici témoignent de la rapidité avec laquelle Blanchot a pondu son livre. Nancy avoue avoir été intimidé, d'abord par le livre, mais aussi par la rapidité de sa production. Qu'un philosophe aussi peu connu que lui ait suscité une réponse d'un des intellectuels les plus éminents, il y a de quoi rester interdit⁴⁶⁰!

Il nous faut maintenant exposer la critique « politique » que Blanchot adresse à Nancy. Dans *La communauté désœuvrée*, Nancy analyse les écrits de Georges Bataille sur la « communauté des amants » pour construire sa propre pensée de la communauté. Il faut savoir que Bataille considère le duo amoureux comme la seule communauté possible, elle qui est coupée du reste de la société. Nancy montre qu'il subsiste un reste de subjectivité dans la conception de Bataille. Ce qui compte chez ce dernier, c'est la relation de chaque sujet avec une souveraineté, relation mise en évidence dans la communauté des amants : Bataille « ne peut enfin opposer à l'« échec immense » de l'histoire politique, religieuse et militaire qu'une souveraineté *subjective* des amants⁴⁶¹ ». Nancy s'oppose à cette conception. Pour lui, il faut plutôt comprendre que le duo amoureux est rendu possible par la communauté, entendu au sens de l'être singulier pluriel du monde. Il n'est pas la seule communauté possible; au contraire, il révèle que l'entièreté du monde

⁴⁶⁰ Pour un récit de cet épisode, voir le témoignage de Nancy dans J.-L. NANCY, *La Communauté désavouée*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 2014, p. 11-24.

⁴⁶¹ NANCY, *La communauté désœuvrée*, p. 56.

forme la communauté des existences. S'il apparaît, c'est parce qu'il se détache de cette dernière. La communauté relève donc de l'être, elle expose l'être-avec qui ne fait rien d'autre qu'exposer les singularités ensemble. Nancy voit dans les derniers écrits de Bataille un déplacement dans cette direction, puisque le terme « société » apparaît lorsqu'il parle à nouveau de la communauté des amants. En d'autres mots, la philosophie première que Nancy élabore se rapproche davantage de la pensée du « dernier Bataille ».

C'est ce choix que contestera Blanchot. C'est plutôt au Bataille des années 30 qu'il a recours, plus précisément celui qui fonda la revue *Acéphale*. Le titre de la revue peut sembler évoquer une intention assez claire : laisser le rationnel de côté, lui retirer sa prééminence pour laisser vivre l'émotion, l'irrationnel et la liberté. Pourtant, les choses ne sont pas aussi simples, puisqu'il faudrait, pour y arriver, se *décider* pour l'irrationnel. C'est la raison qui choisirait de laisser la place à ce dernier, gardant ainsi sa prééminence. Blanchot a exprimé cette idée dans une lettre écrite l'année précédant la parution de *La communauté inavouable*. À l'occasion d'un hommage rendu à Guy Lévis Mano, il insiste sur le lien entre celui-ci et la revue *Acéphale*. En effet, Lévis Mano en avait été l'éditeur. C'est l'occasion pour Blanchot de préciser ce que pouvait signifier ce projet : « De toute cette histoire qui ne fut pas et ne sera pas écrite, retenons seulement le terme trompeur : *Acéphale*. Il n'est pas là pour une mise en valeur de l'irrationnel; il ne dit pas la simple perte de la tête, car il n'est pas possible de perdre la tête (comme on l'exprime couramment); il dit plutôt la tête majorée par son absence, la tête qui s'augmenterait de son manque dans l'incertitude qui lui viendrait de ne plus pouvoir se glorifier de s'ériger en chef⁴⁶². » On ne peut briser la polarité tête-cœur. Le geste que tente *Acéphale* est plutôt de l'ordre d'une minoration de l'importance de la tête.

⁴⁶² M. BLANCHOT, «[Sans titre. Lettre à Bruno Roy]», dans *GLM*, Fontfroide le haut, Fata morgana, 1982, p. 73.

Un autre aspect soulevé par l'expérience d'*Acéphale* est celui de la communauté. Blanchot exprime l'expérience de cette dernière par ceux qui formèrent ce projet : celle-ci existait bel et bien, mais ses instigateurs ne voulaient pas qu'elle dure. D'ailleurs, seuls quatre numéros de la revue paraîtront. Cette expérience frappe Blanchot : s'il faut de la communauté, elle ne peut que se dissoudre irrésistiblement. Ainsi, pour Blanchot, il faut de la communauté et il faut que celle-ci soit limitée sinon on « risquerait, si ce nombre n'était pas déterminé, de se perdre dans l'infini⁴⁶³ ». Toutefois, il ne s'agit pas de promouvoir des communautés fusionnelles où l'accent est mis sur la communion. Il s'agit plutôt de prendre conscience, à même une communauté, que ce qui unit est l'impossibilité de la communion. Blanchot reprend une expression de Bataille : « la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté⁴⁶⁴ ». Pas étonnant que Blanchot reprenne, dans la deuxième partie de son livre, le thème de la communauté des amants, mais pour lui donner une acception plus proche du Bataille des années 30. Il y a une communauté finie, d'un nombre déterminé, celle des amants, qui expérimente l'impossibilité de leur relation. Cette impossibilité est mise en scène dans *La maladie de la mort* de Duras que Blanchot convoque ici. Ainsi, pour Blanchot, la communauté ne peut être réduite à sa dimension ontologique comme l'avance Nancy. Il faut des communautés et c'est à l'intérieur de celles-ci que l'on expérimente leur irrésistible délitement.

Cependant, cette expérience ne peut rester secrète. Elle doit se communiquer. Blanchot rappelle que le désœuvrement que Nancy lui emprunte est d'abord, pour lui, celui qui se révèle à même l'œuvre littéraire. Celle-ci a du mal à se tenir dans une signification univoque, étant sans cesse déplacée par chaque lecture, mais cette fragilité ne peut être identifiée sans l'œuvre qui tente une signification. Si la communauté est désœuvrée, comme l'œuvre littéraire, elle ne peut faire fi des œuvres. La communauté a « son prolongement dans la seule communication qui désormais

⁴⁶³ M. BLANCHOT, *La communauté inavouable*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, p. 16-17.

⁴⁶⁴ Cité dans *ibid.*, p. 45.

convienne et qui passe par l'inconvenance littéraire, lorsque celle-ci ne s'inscrit en des œuvres que pour s'affirmer dans le désœuvrement qui les hante, même si elles ne sauraient l'atteindre⁴⁶⁵. » Si Nancy met l'accent sur le désœuvrement de la communauté, Blanchot semble lui rappeler qu'il ne peut y avoir de désœuvrement sans œuvres. Se limite-t-il aux œuvres littéraires? Ce n'est pas clair. Toutefois, cette dualité blanchotienne – œuvre/désœuvrement – n'est pas sans rapport avec la politique. Il ne s'agit pas de seulement laisser surgir le désœuvrement dans des œuvres littéraires; il faut prendre conscience que les dualités avancées par Blanchot (tête/cœur, communauté/solitude, œuvre/désœuvrement⁴⁶⁶) ont pour lui un sens politique. Quel est ce sens? Blanchot termine son livre par cette interpellation :

Mais de quelle sorte de paroles? Voilà l'une des questions que ce petit livre confie à d'autres, moins pour qu'ils y répondent que pour qu'ils veuillent bien la porter et peut-être la prolonger. Ainsi trouvera-t-on qu'elle a aussi un sens politique astreignant et qu'elle ne nous permet pas de nous désintéresser du temps présent, lequel, en ouvrant des espaces de libertés inconnus, nous rend responsables de rapports nouveaux, toujours menacés, toujours espérés, entre ce que nous appelons œuvre et ce que nous appelons désœuvrement⁴⁶⁷.

Blanchot ne développe pas davantage, laissant à d'autres le soin de penser une politique où les œuvres ne seraient pas délaissées au profit du désœuvrement.

Concernant la critique de Blanchot, on peut au moins tirer la conclusion suivante : si Nancy n'insiste pas assez sur les œuvres, il s'ensuit que sa communauté désœuvrée ne fait pas droit à la politique. En d'autres mots, Blanchot soulève la question des conséquences politiques de la pensée

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁶⁶ Blanchot mentionne ailleurs la dualité être/néant. En effet, la même année que *La communauté inavouable*, Blanchot publie deux récits des années 30 avec une postface où il fait retour sur ceux-ci. Il rappelle que ces récits ont été écrits en même temps que *Thomas l'Obscur*, titre phare de Blanchot, et il ajoute ce commentaire : « il serait malhonnête d'oublier que, dans le même temps ou entre-temps, j'écrivais *Thomas l'Obscur*, qui avait peut-être le même propos, mais précisément n'en finissait pas et, au contraire, rencontrait dans la recherche de l'anéantissement (l'absence) l'impossibilité d'échapper à l'être (la présence) ». (M. BLANCHOT, *Après coup précédé par Le ressassement éternel*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, p. 92.)

⁴⁶⁷ BLANCHOT, *La communauté inavouable*, p. 92-93.

de Nancy. Comme celui-ci a explicité sa réponse à Blanchot, nous serons à même de mieux comprendre ce qu'il en est de la politique de l'être-avec.

6.2 Le désœuvrement et les oeuvres

La réponse que Nancy a donné au texte de Blanchot est surprenante et elle n'a pas manqué de faire polémique. En effet, avant que Nancy ne publie son interprétation, d'autres avaient tenté de comprendre les rapports entre *La communauté désœuvrée* et *La communauté inavouable*. Les premières analyses identifiaient chez Blanchot un recours à la philosophie de Levinas pour contrer l'interprétation du dernier Bataille chez Nancy⁴⁶⁸. D'autres ont plutôt insisté sur la convergence des deux pensées qui n'utiliseraient que des mots différents pour approcher la même réalité ou ont argué que Nancy se serait déplacé à la suite des commentaires de Blanchot et se serait rapproché de lui. Il y aurait bien quelques différences entre les deux, mais elles seraient mineures⁴⁶⁹. Bref, tous les commentateurs offrent une analyse de ce qui distingue et unit les deux penseurs et cette analyse est surtout d'ordre ontologique ou éthique. Leslie Hill résume bien l'axiome qui guide l'interprétation dont tous procèdent : « Blanchot at one moment is able to adopt Nancy's vocabulary as his own, while at other times underlining his differences with Nancy and in the process changing much of the emphasis of Nancy's analysis⁴⁷⁰ ». Il faut ainsi montrer les points de convergence et les points de divergence dans un travail patient et minutieux d'analyse du texte difficile de Blanchot.

En un sens, le livre de Nancy se prête au même jeu, mais il transpose l'analyse sur le plan politique. Le philosophe de Strasbourg a bien vu que Blanchot l'interpellait sur ce point, quoique

⁴⁶⁸ Voir R. BERNASCONI, «On Deconstructing Nostalgia for Community within the West: The Debate between Nancy and Blanchot», *Research in Phenomenology*, 23, (1993), p. 8 et S. GAON, «Communities in Question: Sociality and Solidarity in Nancy and Blanchot», *Journal for Cultural Research*, 9, 4 (2005), p. 389-390.

⁴⁶⁹ Voir I. JAMES, «Naming the Nothing: Nancy and Blanchot on Community», *Culture, Theory and Critique*, 51, 2 (2010), p. 177 et M. CROWLEY, «Pas politique», *Lignes*, 43, (2014), p. 222.

⁴⁷⁰ L. HILL, *Blanchot Extreme Contemporary*, London, New York, Routledge (coll. «Warwick Studies in European Philosophy»), 1997, p. 201.

le livre de ce dernier n'explicite pas quel serait le « sens politique astreignant » qu'il nomme à la fin. C'est pourtant cette interpellation que Nancy prendra comme pivot de son analyse. Qui plus est, il le fera en montrant un désaccord profond sur ce point entre sa pensée et celle de Blanchot et en faisant ressortir la continuité politique profonde entre les écrits « fascistes » de Blanchot des années 30 et son texte de 1983. Cette thèse en fit sursauter plusieurs, surtout parmi les blanchotiens qui croyaient Nancy dans leur « camp »⁴⁷¹. À la suite d'une journée d'étude organisée autour de *La Communauté désavouée*, Nancy, qui ne put réagir aux communications à cause d'un contretemps, explique, après coup, que le fruit n'était peut-être de toute façon pas mûr : « Les données n'auraient pas été réunies pour un échange fécond. Les observations faites sur *La Communauté désavouée* restaient prises dans l'une ou l'autre vision d'un conflit ou d'une opposition entre “Nancy” et “Blanchot” qui n'est pas du tout l'enjeu⁴⁷². » En effet, Nancy ne voit pas tant son travail comme une thèse sur Blanchot : « Mais l'important au fond n'est pas tant Blanchot lui-même. L'important est ce qui est en jeu pour nous, pour notre temps⁴⁷³. » Nancy comprend la polémique qu'il a suscitée et tente de recentrer le débat sur ce qui est en jeu, c'est-à-dire la politique qui convient à notre temps.

C'est averti de ce contexte de réception que nous pouvons entrer dans la thèse de Nancy.

Celui-ci a très bien compris l'interpellation de Blanchot sur la dualité œuvre/désœuvre et sur

⁴⁷¹ Leslie Hill est un bon exemple d'une réaction forte à la thèse de Nancy. Il accuse ce dernier de faire dans le procès. Bien qu'il n'attaque pas directement Nancy, son jugement est tranché et probablement dirigé contre Nancy : « Il s'agit encore moins d'analyser que d'accuser, moins d'étudier le détail des textes que d'en extraire quelques phrases pour s'en scandaliser en se donnant bonne conscience. Travail hâtif et superficiel dans la plupart des cas et qui manque rarement de passer à côté de l'essentiel. [...] C'est inversement qu'il faut procéder : avec sobriété et exactitude, patience et lucidité ». (L. HILL, «Du désœuvre au désaveu», *Cahiers Maurice Blanchot*, 4, (Hiver 2015-2016), p. 134.) Il termine son article par ce qui ressemble à un engagement : « *La Communauté désavouée* : livre fidèle à lui-même, astreignant à sa façon, mais parfois arbitraire et souvent contestable, porté, il est vrai, par un questionnement insistant et parmi les plus nécessaires de notre époque. Ce serait tout de même un malheur qu'on lui laisse le dernier mot. » (*ibid.*, p. 143.) Hill a d'ailleurs publié, par la suite, un livre entièrement consacré au débat Blanchot-Nancy : L. HILL, *Nancy, Blanchot. A Serious Controversy*, London, Rowman & Littlefield International, Ltd. (coll. «Philosophical Projections»), 2018.

⁴⁷² J.-L. NANCY, «Note», *Cahiers Maurice Blanchot*, 4, (Hiver 2015-2016), p. 90.

⁴⁷³ J.-L. NANCY, «Reste inavouable», *Lignes*, 43, (2014), p. 167.

l'impact politique de celle-ci. Il comprend que le littéraire l'interpelle sur l'importance des œuvres, importance qu'il aurait négligée.

Parce que, je pense, écrit Nancy, tout le monde a saisi d'une manière ou d'une autre que Blanchot me demandait – au moins : fort bien, délivrons-nous de toute assomption communiale ou communautaire, désœuvrons notre "être-ensemble" de toutes les formes d'œuvre où on aura voulu l'accomplir (un Peuple, une Classe, une Race, une Humanité), et cependant n'oublions pas que tout désœuvrement provient d'une œuvre, de la traversée d'une œuvre et que c'est de cela, de la provenance et de la possibilité du désœuvrement lui-même que nous devons nous soucier⁴⁷⁴.

Pour comprendre cette interpellation, Nancy s'intéresse d'abord à la forme du texte de Blanchot. Il observe en premier lieu qu'il est rare, chez Blanchot, de voir un autre thème que la littérature occuper la place centrale d'un livre. Dans le cas qui nous intéresse, elle occupe plutôt une fonction « opératoire⁴⁷⁵ », c'est-à-dire qu'elle sert de moyen pour présenter sa pensée de la communauté qui, elle, demeure le thème central du livre. Le deuxième point que Nancy remarque concerne la structure du livre. La première partie revient sur les travaux de Bataille et en donne une interprétation décalée de celle que Nancy avait offerte dans *La communauté désœuvrée*. La deuxième partie offre une interprétation du livre *La maladie de la mort* de Marguerite Duras. Pour Nancy, c'est cette deuxième partie qui est la plus importante, c'est elle qui permet de mieux comprendre ce que Blanchot affirme de la communauté. Si la première partie, intitulée *La communauté négative*, témoigne du fait que Bataille a ramené la seule communauté possible à celle des amants, la deuxième partie, justement appelée *La communauté des amants*, vient relever l'aporie bataillienne pour donner à la communauté un sens plus large. « Blanchot, écrit Nancy, a très certainement en 1983 des raisons fortes de suggérer à partir de Bataille et en le "relevant" (? (*sic*)) une détermination politique⁴⁷⁶ ». Il peut sembler curieux d'interpréter le geste de Blanchot

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 160-161.

⁴⁷⁵ NANCY, *La Communauté désavouée*, p. 17

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 42.

comme un geste dialectique (« relever » se rapprochant de l'*Aufhebung* hégélienne selon une traduction proposée par Derrida), d'où le point d'interrogation. Cependant, le point central de l'interprétation de Nancy, c'est que l'interpellation de Blanchot sur la communauté consiste à donner à celle-ci un sens politique que Nancy avait refusé de lui donner.

Il faut dire que Blanchot, dans les années 80, reproduit, tout comme Nancy, la dualité entre *la* politique et *le* politique, même s'il ne reprend pas exactement ces termes⁴⁷⁷. Dans *La communauté.inavouable*, il affirme, à propos des manifestants de Mai 68 : « Présence innocente [...] ignorant ses limites, politique par le refus de ne rien exclure et la conscience d'être, telle quelle, l'immédiat-universel, avec l'impossible comme seul défi, mais sans volontés politiques déterminées⁴⁷⁸ ». Nancy remarque la distinction chez Blanchot entre des politiques déterminées (qu'on pourrait rapprocher de *la* politique) et une politique non déterminée qu'il appelle l'« immédiat universel » (qui s'apparente à ce qu'on nomme *le* politique). Cette différenciation se retrouve aussi dans une lettre de Blanchot écrite en 1962 adressée à Bataille. Il y fait mention de deux mouvements : « la passion, la réalisation et la parole du tout dans l'accomplissement dialectique » (que Nancy associe à *la* politique) et « l'autre essentiellement non-dialectique, [qui] ne se soucie pas du tout de l'unité et ne tend pas au pouvoir (au possible)⁴⁷⁹ » (*le* politique). Toutefois, selon Nancy, la conception politique de Blanchot n'en reste pas à cette division.

C'est ici que la question des œuvres doit être abordée de front. On l'a vu, Blanchot interpellait Nancy au sujet de sa communauté désœuvrée en lui rappelant que tout désœuvrement ne peut s'accomplir qu'à partir d'œuvres. Ce rappel s'articule, selon Nancy, à partir de la lecture blanchotienne de Bataille. Pour ce dernier, la communauté des amants est le vrai lieu de la

⁴⁷⁷ Sur cette distinction chez Nancy, voir supra, section 1.2.

⁴⁷⁸ BLANCHOT, *La communauté inavouable*, p. 53.

⁴⁷⁹ Lettre citée dans D. COHEN-LEVINAS ET J.-L. NANCY, « Passion de la communauté. Entretien de Danielle Cohen-Levinas avec Jean-Luc Nancy », *Cahiers Maurice Blanchot*, 2, (2013/2014), p. 43-44.

communauté, celle-ci étant donc coupée de tout lien socio-politique. C'est là que s'expérimente quelque chose d'incommunicable. Selon Nancy, si Blanchot reprend la thématique bataillienne de la communauté des amants, il n'en reste pas à cet intransmissible. Le désœuvrement, rappelons-le, se communique : « La transmission de l'intransmissible – on peut dire : l'ouvrage du désœuvrement – constitue le ressort fondamental du propos de Blanchot⁴⁸⁰ ». « Transmission de l'intransmissible », « ouvrage du désœuvrement », ... En d'autres mots, il faut, pour Blanchot, relever ou subsumer les deux termes, l'œuvre et le désœuvrement, subsumption qui n'équivaut pas, pour Blanchot, en une synthèse des deux, mais en une sorte de relève qui viendrait dire la vérité de l'un et de l'autre.

Pour y arriver, Blanchot utilise la littérature pour bien montrer l'importance de l'œuvre dans la compréhension de la communauté. La deuxième partie de son livre est considérée par Nancy comme effectuant la relève souhaitée par Blanchot. Pourtant, il s'agit d'un commentaire d'un récit de Duras où celle-ci met en scène un huis clos entre une femme et un homme. Ce qui y est raconté démontre que les deux protagonistes sont incapables de se rejoindre, même dans l'acte sexuel. Pour cette raison, certains ont interprété le texte de Blanchot comme une application de l'éthique de Levinas à un commentaire littéraire⁴⁸¹. En effet, pour Levinas, l'éthique est première et dépasse toujours l'ontologie. L'« autre » surpasse toujours la définition que je peux en donner; il n'est jamais restreint à un domaine du savoir. La relation en devient constamment instable. La mise en scène de Duras pourrait en effet s'inscrire dans ce schème. Pourtant, Blanchot, selon Nancy, y voit quelque chose de plus grand : « l'hétérogénéité du rapport amoureux (sexuel, passionnel) tout à la

⁴⁸⁰ NANCY, *La Communauté désavouée*, p. 49.

⁴⁸¹ Voir BERNASCONI, «On Deconstructing Nostalgia for Community within the West: The Debate between Nancy and Blanchot»; GAON, «Communities in Question: Sociality and Solidarity in Nancy and Blanchot» et K. HOLE, «The Ethics of Community. Nancy, Blanchot, Esposito», *Angelaki*, 18, 3 (2013).

fois imite et excède la loi éthique [selon Levinas]⁴⁸² ». Nancy s'attèle à la tâche de trouver quel est cet excès vers lequel pointe Blanchot.

Il remarque d'abord que Blanchot, après avoir introduit la deuxième partie de son livre en affirmant que le récit de Duras l'a reconduit à la pensée de la communauté, fait immédiatement une digression sur Mai 68. C'est à cette occasion que Blanchot mentionne le peuple dont il a expérimenté la présence lors des manifestations et qu'il caractérise par des expressions comme « sans projet », « liberté de parole » où « [le] dire primait sur le dit » et où « [la] poésie était quotidienne », « commandement qui ne commandait plus rien », « déclaration d'impuissance »⁴⁸³, etc. Cette partie culmine avec l'évocation de l'affaire du métro de Charonne⁴⁸⁴. Blanchot vécut, lors des funérailles des manifestants contre la guerre d'Algérie décédés à cause de la brutalité policière, l'expérience de la communauté qu'il tente de dévoiler. Lors des obsèques, un cortège spontané se forme au passage des dépouilles. La multitude qui se rassemble prend pour Blanchot un aspect saisissant :

elle était là tout entière, non pas comme chiffrable, numérable, ni même comme totalité fermée, mais dans l'intégralité qui dépassait tout ensemble, en s'imposant calmement au-delà d'elle-même. Puissance suprême, parce qu'elle incluait, sans se sentir diminuée, sa virtuelle et absolue impuissance : ce que symbolisait bien le fait qu'elle était là comme le prolongement de ceux qui ne pouvaient plus être là (les assassinés de Charonne) : l'infini qui répondait à l'appel de la finitude et qui y faisait suite en s'opposant à elle⁴⁸⁵.

⁴⁸² NANCY, *La Communauté désavouée*, p. 67.

⁴⁸³ BLANCHOT, *La communauté inavouable*, p. 52-55.

⁴⁸⁴ En février 1962, une manifestation contre la guerre d'Algérie tourne mal. Ayant été préalablement interdite, elle fut violemment réprimée. Plusieurs manifestants trouvèrent refuge dans une bouche de métro, mais, dans leur empressement à fuir la police, ils tombèrent et furent écrasés par les autres manifestants qui continuaient à être chargés par les forces de l'ordre. Neuf personnes décédèrent.

⁴⁸⁵ BLANCHOT, *La communauté inavouable*, p. 55-56.

La foule qui se rassemble se voit attribuée des déterminations qui la situent dans un autre ordre que celui de la réalité : elle est une « puissance suprême » et elle est « l'infini ». Il y a là quelque chose qui pointe vers ce que Blanchot cherche.

Blanchot poursuit par un témoignage au « je », rare dans ses écrits, sur l'aspect éphémère de la communauté qui se révèle alors. Par la même occasion, il exprime sa pensée de la communauté :

Je crois qu'il y eut alors une forme de communauté, différente de celle dont nous avons cru définir le caractère, un des moments où communisme et communauté se rejoignent et acceptent d'ignorer qu'ils se sont réalisés en se perdant aussitôt. Il ne faut pas durer, il ne faut pas avoir part à quelque durée que ce soit. Cela fut entendu en ce jour exceptionnel : personne n'eut à donner un ordre de dispersion. On se sépara par la même nécessité qui avait rassemblé l'innombrable. On se sépara instantanément, sans qu'il y eût de reste, sans que soient formées ces séquelles nostalgiques par lesquelles s'altère la manifestation véritable en prétendant persévérer en groupes de combat. Le peuple n'est pas ainsi. Il est là, il n'est plus là; il ignore les structures qui pourraient le stabiliser. Présence et absence, sinon confondues, du moins s'échangeant virtuellement. C'est en cela qu'il est redoutable pour les détenteurs d'un pouvoir qui ne le reconnaît pas : ne se laissant pas saisir, étant aussi bien la dissolution du fait social que la rétive obstination à réinventer celui-ci en une souveraineté que la loi ne peut circonscrire, puisqu'elle la récuse tout en se maintenant comme son fondement⁴⁸⁶.

Le peuple témoigne de la communauté par son rassemblement et pas sa dispersion spontanée. Il résiste aux « structures qui pourraient le stabiliser », il est « redoutable pour les détenteurs d'un pouvoir qui ne le reconnaît pas », il fonde la loi, mais celle-ci ne peut le « circonscrire ». Une chose est sûre, l'œuvre au nom de laquelle Blanchot interpelle Nancy n'est pas une œuvre de *la* politique, ni une œuvre *du* politique, c'est-à-dire du peuple, puisque celui-ci ne peut pas durer et qu'il est toujours enclin à la dispersion. Nancy l'a très bien compris : « Blanchot passe forcément outre ce terme [politique] et doit accéder à un registre excédant ou transcendant⁴⁸⁷ ». Il faut donc

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 56.

⁴⁸⁷ NANCY, *La Communauté désavouée*, p. 77.

s'approcher de ce registre. C'est ici que le récit sur le duo amoureux de Duras sert à Blanchot de fil directeur.

Celui-ci, par sa mise en scène d'un homosexuel et d'une femme qu'il paie pour connaître l'amour, ne cesse de montrer l'impossibilité de la relation. Même dans l'acte sexuel, le récit insiste sur le fait que les deux individus ne se rejoignent pas. Par exemple, ce passage qui relate cette communication impuissante :

Peut-être prenez-vous à elle un plaisir jusque-là inconnu de vous, je ne sais pas. Je ne sais pas non plus si vous percevez le grondement sourd et lointain de sa jouissance à travers sa respiration, à travers ce râle très doux qui va et vient depuis sa bouche jusqu'à l'air du dehors. Je ne le crois pas. Elle ouvre les yeux, elle dit : Quel bonheur. Vous mettez la main sur sa bouche pour qu'elle se taise, vous lui dites qu'on ne dit pas ces choses-là. Elle ferme les yeux. Elle dit qu'elle ne le dira plus⁴⁸⁸.

Même dans la jouissance, il n'y a pas de rapport. Le récit nous place devant une relation qui, à même le rapport, expérimente son impossibilité. Ce n'est pas un échec amoureux au sens où le récit pourrait se terminer par une rupture. C'est un échec permanent du rapport. Blanchot a été saisi par cet aspect du récit : « Conclusion qui dans son admirable densité dit peut-être, non pas l'échec de l'amour dans un cas singulier, mais l'accomplissement de tout amour véritable qui serait de se réaliser sur le seul mode de la perte⁴⁸⁹ ». Ainsi les amants ne font pas œuvre.

En résumé, Blanchot rappelle l'importance des œuvres dans une pensée du désœuvrement. En même temps, il est évident qu'il ne s'agit pas d'une œuvre politique, de l'œuvre du peuple ou de celle des amants. Quelle est donc cette œuvre que Blanchot a en tête? Nancy répond à cette question en convoquant ce par quoi Blanchot qualifie la communauté : l'œuvre au nom de laquelle Blanchot interpelle Nancy est une œuvre *inavouable*. Entrons dans la thèse de Nancy.

⁴⁸⁸ M. DURAS, *La maladie de la mort*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982, p. 15.

⁴⁸⁹ BLANCHOT, *La communauté inavouable*, p. 71.

6.3 L'œuvre inavouable

Nancy remarque d'abord que ce que les amants n'arrivent pas à construire comme œuvre, Blanchot nous le révèle à travers une œuvre littéraire, un livre en l'occurrence : « Ce qui veut dire que le geste des amants [...] ne peut être exposé que par une écriture et par un récit⁴⁹⁰ ». Nancy cherche à identifier la nature de ce récit. Dans l'histoire de Duras, l'homme est malade de la mort, mais c'est la femme qui l'affirme, c'est elle qui identifie la maladie. En même temps, l'homme est souvent placé dans une position où il pourrait tuer la femme. Le récit nous en révèle la possibilité, mais il ne le fait pas. Un passage du récit de Duras met bien en scène la dualité entre la « femme identifiant la maladie de la mort » et l'« homme pouvant tuer » : « Elle dit : L'envie d'être au bord de tuer un amant, de le garder pour vous, pour vous seul, de le prendre, de le voler contre toutes les lois, contre tous les empires de la morale, vous ne la connaissez pas, vous ne l'avez jamais connue? Vous dites : Jamais. Elle vous regarde, elle répète : C'est curieux un mort⁴⁹¹. » Ici, l'homme ment : il a bel et bien ressenti l'envie de la tuer quelques pages plus tôt. Ce petit dialogue permet à Blanchot de statuer sur le récit en s'infiltrant à l'intérieur de celui-ci. Quand la femme dit « C'est curieux un mort. », l'homme ne répond pas. Blanchot note ce silence et rentre dans le récit pour le rompre :

Il ne répond pas. Je me garderai de répondre à sa place, sinon revenant encore aux Grecs, je murmurerais : Mais je sais qui vous êtes. Non pas l'Aphrodite céleste ou ouranienne [...], ni l'Aphrodite terrestre ou populaire [...]; ni seulement l'une, ni seulement l'autre; mais vous êtes encore la troisième, la moins nommée, la plus redoutée et, à cause de cela, la plus aimée, celle qui se cache derrière les deux autres dont elle n'est pas séparable : l'Aphrodite chthonienne ou souterraine qui appartient à la mort et y conduit ceux qu'elle choisit ou qui se laissent choisir [...]⁴⁹².

⁴⁹⁰ NANCY, *La Communauté désavouée*, p. 99.

⁴⁹¹ DURAS, *La maladie de la mort*, p. 45.

⁴⁹² BLANCHOT, *La communauté inavouable*, p. 76-77.

Blanchot identifie la femme à l'Aphrodite chtonienne, celle relative aux Enfers et qui est plus originaire que les divinités grecques du Panthéon. Si Blanchot voulait dépasser l'éthique de Levinas, Nancy identifie ici la solution de Blanchot : « Une visibilité grecque se profile sur l'invisibilité juive. Un mythe figure une parole d'origine, en ce sens appuyé qu'il fournit la figure qui parle cette parole⁴⁹³. » Pour dépasser Levinas, Blanchot retourne à une origine plus profonde.

Blanchot pointerait vers un mythe? Cela peut sembler farfelu, d'autant plus que Blanchot lui-même écrit : « La communauté entre ces deux êtres [...] dépasse le mythique et le métaphysique⁴⁹⁴. » Pour Nancy, le fait que Blanchot, après avoir identifié la femme à l'Aphrodite chtonienne, quitte cette figure pour l'identifier au Christ, révèle un geste de dépassement. Après avoir dénoncé un « symbolisme trop facile », Blanchot renonce à « l'Aphrodite *païenne*⁴⁹⁵ ». Nancy identifie ici la remontée vers une origine plus profonde : « Cette épithète [païenne] donne une indication sur la direction que suit cette ascension mythique, outre-mythique et spirituelle : de manière inattendue et d'autant plus remarquable elle va culminer dans la figure du Christ⁴⁹⁶. » En effet, à la fin de son livre, dans la section qui suit celle intitulée « L'absolument féminin », Blanchot écrit : « Mais il reste que, sans qu'il y ait trace d'une profanation, son existence [celle de la femme] a part à quelque chose de sacré, particulièrement lorsqu'à la fin elle offre son corps, comme le corps eucharistique fut offert par un don absolu, immémorial⁴⁹⁷. » Nancy transcrit dans ses mots cette identification de la femme au Christ : « On pourrait dire : Jésus-Christ en femme [...] Femme transsubstantiée⁴⁹⁸ ». Voilà l'œuvre identifiée par Blanchot. Parlant de lui-même, Nancy affirme : « Nancy ne pensait qu'à écarter les œuvres institutionnelles, constitutionnelles, architectoniques et

⁴⁹³ NANCY, *La Communauté désavouée*, p. 102.

⁴⁹⁴ BLANCHOT, *La communauté inavouable*, p. 86.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 88 (nous soulignons).

⁴⁹⁶ NANCY, *La Communauté désavouée*, p. 107.

⁴⁹⁷ BLANCHOT, *La communauté inavouable*, p. 91.

⁴⁹⁸ NANCY, *La Communauté désavouée*, p. 110-111.

hiérarchisées. Mais une autre espèce d'œuvre vient d'être révélée : elle est celle de la femme, de cette femme dont la figure mythique – réelle en sa fiction – a été imaginée par une femme-écrivain reprise, méditée et en quelque façon consacrée en passant dans la parole d'un écrivain-homme⁴⁹⁹ ». Au-delà de la communauté qui a sa vérité dans son incapacité à durer et à faire œuvre (la foule aux funérailles des assassinés de Charonne, la foule de Mai 68 ou la communauté des amants), au-delà des œuvres politiques pour lesquelles il faut sans cesse garder un soupçon, il existe une œuvre plus originaire que cette partition duelle (entre *le* et *la* politique pour faire court) : c'est l'œuvre d'une origine mythique qui désœuvre à la fois toute tentative de communauté comme toute œuvre politique.

Selon Nancy, ce recours au mythe est un geste politique en soi et c'est là le deuxième aspect de l'inavouable chez Blanchot, celui qui a fait polémique. Par son geste, Blanchot renoue avec une pensée de droite qui fut la sienne dans les années 30 : « une assomption spirituelle, [une] élévation aristocratique et [un] dédain – en fin de compte – pour la société, ses fonctions, son État, ses lois⁵⁰⁰ ». En s'élevant au-dessus des œuvres de la politique tout autant que de l'impossibilité de faire œuvre dans une communauté et en pointant vers le mythe d'une femme-Christ, Blanchot désavoue à la fois les institutions et la communauté désœuvrée. Dans le livre de Blanchot « se profile un recours plus ou moins déclaré (inavoué) à cet élément que tout peut désigner comme lié, non pas nécessairement à un fascisme – il s'en faut – mais certainement à une pensée de droite⁵⁰¹ ». Nancy n'identifie pas la pensée blanchotienne de la communauté au fascisme, mais le seul fait d'avoir précisé que ce n'était « pas nécessairement » un fascisme laisse place à la possibilité que c'en fût un. Il s'en approche tout au moins par le désaveu donné tant aux institutions démocratiques

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 119.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 127.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 134.

qu'au peuple incapable d'œuvres. De plus, le mythe que Blanchot écrit appelle une adhésion semblable à la foi : « Ce n'est pas que Blanchot invite à une foi religieuse, c'est plutôt qu'une telle foi donne une sorte de modèle ou d'analogon pour le rapport à la fable : on adhère au réel d'un événement représenté comme excédant la représentation (on croit à l'incroyable, on accède à l'immémorial)⁵⁰². » L'inavouable de Blanchot est de l'ordre du mythique puisqu'il permet de juger le commun à partir d'un critère « spirituel » qui ne se laisse pas saisir facilement ni précisément – l'absolu féminin-Christ – et qui convoque quelque chose comme une foi. Il est en outre de l'ordre d'une pensée de droite puisque le jugement est un désaveu : désaveu de la démocratie et de ses institutions en même temps que désaveu du peuple.

En terminant son livre par une interpellation à penser des rapports nouveaux entre œuvre et désœuvrement et en donnant à celle-ci un « sens politique astreignant », Blanchot n'a pu laisser Nancy indifférent. Celui-ci a bien compris l'enjeu, mais il dénonce le geste de Blanchot :

Il est exact que cette perspective [celle de *La communauté désœuvrée* qui dégage la communauté de tout rapport à l'œuvre] m'avait entraîné à négliger ce que Blanchot rappelle à la dernière ligne de son livre : qu'il n'y a de désœuvrement que d'une œuvre. Il a donc présenté l'œuvre du rapport sans rapport, l'œuvre d'un désœuvrement instantané par laquelle il pouvait à la fois faire droit à la méfiance envers une politique ou une éthique politique de l'œuvre (institution, loi, hiérarchie, architectonique) et suggérer, de manière lointaine, évasive, une œuvre politique telle qu'elle pût s'élever au-delà de l'opposition entre l'ordre de l'accomplissement et le registre de l'échappée – autrement dit, telle que puissent s'y accorder la passion politique et celle du sens infini⁵⁰³.

Une œuvre politique : voilà l'œuvre que Blanchot appelle de ses vœux. On l'aura compris, cette œuvre n'est pas de l'ordre de *la* politique ou *du* politique; elle est davantage une « archipolitique⁵⁰⁴ » comme l'écrit Nancy. Cette archipolitique, Nancy la caractérise comme aristocratique étant donné qu'elle se tient au-dessus ou à l'écart tant des institutions démocratiques

⁵⁰² *Ibid.*, p. 137.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 154.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 156. Nancy reprend un mot de Gérard Granel.

dont les œuvres sont celles d'un pouvoir toujours suspect que du peuple incapable d'œuvrer de par l'éphémérité de ses apparitions. De plus, cette position archipolitique conduit à un solipsisme. « Cette fondation, écrit Nancy, [...] concerne moins les rapports entre nous que le rapport de chacun à un au-delà [...]. Le rapport de chacun et de tous, mais non les rapports des uns aux autres⁵⁰⁵. » Ainsi, selon Blanchot, chacun peut expérimenter l'impossibilité de tout rapport, mais cette expérience se vit dans la solitude, non en commun.

Évidemment, ce que Nancy identifie comme étant une pensée de droite ne le satisfait pas. Il ne peut souscrire à une archipolitique. Comment conçoit-il la politique? Ce sera l'objet de la prochaine section.

6.4 La politique selon Nancy

Dans *La Communauté désavouée*, Nancy ne manque pas d'avancer sa philosophie première comme solution à l'archipolitique de Blanchot. « Qu'on le veuille ou non, ce qui toujours précède et qui par conséquent fait aussi l'événement le plus immémorial, c'est bien sinon le commun, du moins le *cum* [...] qui précède de très loin toute préoccupation de communauté et même de copulation, de conjonction ou de conversation. Toute ontologie est trop courte, qui avant l'être ne remonte pas au rapport. Et toute politique est trop longue, qui prétend se fonder en ontologie⁵⁰⁶. » Il ne s'agit pas de critiquer Blanchot sur un point ou l'autre de ce qu'il avance; c'est un rejet en bloc de sa proposition. Si la politique de Blanchot se ramène à un solipsisme, Nancy rappelle que le commun est premier. Si Blanchot propose une archipolitique, Nancy réduit la politique à une zone distincte de l'ontologie et lui dénie toute fondation ontologique. Si Blanchot propose un mythe permettant de dépasser *le* et *la* politique, Nancy fait reposer sa pensée sur le monde réel, sur l'« être-avec » de toutes les existences. Il n'y a pas d'au-delà donnant sens à ce monde. La pensée politique

⁵⁰⁵ *Ibid.*

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 159.

de Nancy se situe sur un tout autre plan de pensée. C'est du moins cette différence qui est affirmée avec force à la fin du livre. « Exit la pensée de droite » pourrait-on dire.

Cela n'a rien de surprenant. Depuis les années 2000, la démocratie devient un objet d'étude plus présent dans la pensée de Nancy. Pour lui, il ne faut pas la considérer comme un régime parmi d'autres comme le fait la philosophie politique d'Aristote, de Montesquieu ou de Kant. Pour ces derniers, l'objectif est bel et bien de comparer les régimes et de trouver celui qui serait le mieux adapté à une situation donnée ou celui qui conviendrait universellement. Pour Nancy, la démocratie doit d'abord être comprise comme un « régime de sens⁵⁰⁷ », c'est-à-dire qu'elle ne se limite pas à être une organisation d'État; elle engage une définition de l'humain. « En ce sens, la démocratie moderne engage l'homme, absolument, ontologiquement, et non le seul "citoyen". Ou bien tendanciellement elle confond les deux. En tout état de cause, la démocratie moderne correspond à bien plus qu'une mutation politique : à une mutation de culture ou de civilisation si profonde qu'elle a valeur anthropologique⁵⁰⁸ ». En promouvant l'égalité de tous et en remettant les rênes du devenir entre les mains des êtres humains plutôt que dans une autorité divine, la démocratie plonge les sociétés dans un état d'incertitude permanent. Les décisions sont à reprendre sans cesse et même la nature humaine, qui a pu guider un temps la réflexion, devient problématique. Qu'est-ce qu'un être humain? Comment répondre à cette question? Quelle réponse y donner? Chaque solution trouvée est fragile. Le régime de sens identifié par Nancy prend ainsi une tournure propre à sa philosophie : le sens est ce qui circule entre les singularités et qui remet en mouvement les significations figées. Si nous sommes dans le sens, comme Nancy l'a si bien explicité, c'est que nous sommes en démocratie.

⁵⁰⁷ J.-L. NANCY, *Vérité de la démocratie*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 2008, p. 60.

⁵⁰⁸ J.-L. NANCY, «Démocratie finie et infinie», dans *Démocratie, dans quel état?*, Montréal, Paris, Les Éditions Écosociété, La Fabrique éditions (coll. «Théorie», 2), 2009, p. 54.

Ce régime de sens est « politique ». Pour Nancy, s'il y a toujours eu du pouvoir, il n'y a pas toujours eu de la politique. Celle-ci est apparue avec la philosophie. Cette dernière s'est forgée en réaction aux mythologies, le *logos* tentant de recadrer le mythe. La politique procède du même geste : elle apparaît avec l'affaiblissement du religieux et tente de penser et d'occuper l'espace laissé libre par le sacré. Les premiers régimes qualifiés de démocratiques apparaissent dans ce contexte. Les philosophes grecs vont tenter de fonder la démocratie sur le *logos* pour palier à ses défaillances. C'est ce geste qui sera remis en question par la démocratie moderne. En effet, celle-ci pressent qu'elle n'est fondée ni par un mythe, ni par le *logos*. Si rien ne définit l'être humain et si rien ne justifie une situation politique donnée, quelle qu'elle soit, il s'ensuit que le pouvoir devient suspect, d'où les tentatives philosophiques et historiques de penser et de réaliser l'abolition de l'État. Toutefois, ces essais n'ont pas été concluants et la pensée est bien au fait de ces échecs, tant et si bien que l'État semble aux humains d'aujourd'hui une réalité nécessaire, peu remise en question.

Cette esquisse historique que nous résumons ici permet de comprendre ce que Nancy affirme sur la politique. Il en dégage deux significations : une signification minimale et une maximale. La signification minimale se décline en trois aspects. Le premier est celui de la *tenue* : la politique a pour rôle d'éviter la dispersion du groupe dans la violence. Il faut un certain ordre : « la stabilité, en effet, le relatif équilibre des forces, des intérêts, besoins, la possibilité des confrontations, des affrontements même de telle façon que soit au moins possible un être-ensemble qui ne sombre pas dans la panique de la violence généralisée⁵⁰⁹ ». C'est la raison pour laquelle Nancy identifie un deuxième aspect : il faut un *pouvoir* pour assurer cette tenue. Cependant, ce pouvoir doit être contrebalancé par la reconnaissance de la souveraineté du commun, au sens où

⁵⁰⁹ NANCY, *Que faire?*, p. 37.

celui-ci, pris dans le mouvement du sens, est toujours en tension contestatrice. « De cette manière, écrit Nancy, le peuple excède toujours la politique – fût-ce au prix de rester politiquement introuvable⁵¹⁰... » D'où le troisième aspect de la signification minimale de la politique : *l'art de gouverner*. Nancy extrapole peu sur celui-ci (quelques lignes), affirmant seulement : « Le sens ou la justice ne sont pas donnés. Il faut les inventer sans cesse. Il faut donc aussi sans cesse justifier l'une ou l'autre souveraineté, ou plutôt les deux ensemble⁵¹¹. » Il est donc impératif que les politiciens ne soient pas conscients uniquement de la souveraineté nécessaire au pouvoir pour être légitime; il faut qu'ils se rappellent que la souveraineté appartient d'abord au peuple et qu'elle lui donne un contre-pouvoir permanent de contestation.

La signification minimale exposée ici montre que Nancy reconnaît les grands axes de la gouvernance nécessaire à l'État : assurer une cohésion par un pouvoir qui exerce un art de gouverner. Nancy reprend les attributs caractéristiques de l'État énoncés par la philosophie politique qui se penche sur la démocratie. Pourtant, cette signification est déterminée comme étant « minimale ». Ce qualificatif laisse entendre que la politique comprise comme gouvernance n'est pas le plus important et qu'elle doit se restreindre, elle doit en faire le minimum. Cela donne toute la place à la signification maximale de la politique, comprise ici comme ce qui doit faire droit à l'être-avec, à tout ce que la philosophie première de Nancy a explicité : « L'“avec” n'est pas une simple donnée de fait : c'est le fait d'un droit qui s'exige, qui s'appelle, se demande⁵¹². » La politique n'est pas l'être-avec. Nancy insiste sur ce point : le commun n'est pas politique, il est ontologique. Toutefois, il appelle une politique qui le protège et c'est même là le devoir essentiel de la politique : c'est une exigence maximale. En d'autres mots, son rôle est d'assurer la circulation

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 41.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 42.

⁵¹² *Ibid.*

du sens : « une politique du nouage incessant des singularités les unes aux autres [...] sans que jamais un seul nouage ni leur totalité puisse être dit autosuffisant⁵¹³ ». Il ne s'agit plus de nouer un sens et de le proposer au peuple; il s'agit plutôt de permettre ce nouage, de l'encourager, même si la politique minimale est bien conscience du pouvoir subversif de ce sens débordant sans cesse les significations.

Nancy ne reste pas à ce niveau général de réflexion. Une politique du nouage incessant se manifeste de plusieurs manières. La tâche de la politique est « de permettre l'ouverture des sphères qui lui sont en droit étrangères et qui sont, pour leur part, les sphères de la vérité ou du sens : celles que désignent plus ou moins bien les noms de l'“art”, de la “pensée”, de l'“amour”, du “désir” ou toutes les autres désignations possibles du rapport à l'infini – ou pour mieux dire encore, du rapport infini⁵¹⁴ ». Il faut donc permettre à ces sphères de subsister et donner à leur activité la plus grande liberté possible. Pour ce faire, il faut une politique bien concrète : « Les moyens matériels doivent en être donnés, ce qui ne se mesure pas seulement en termes de subsistance, mais d'information, d'éducation, de culture⁵¹⁵. » Il faut investir l'argent commun pour permettre le travail du sens, d'où l'importance de l'éducation et de la culture. Pour Nancy, il s'agit là d'un remède contre l'équivalence générale du capitalisme, c'est-à-dire à la réduction par celui-ci de toute valeur à des valeurs équivalentes. Tout se vaut, même les personnes prises dans les flux économiques. À cela, Nancy oppose une inéquivalence générale : « il s'agira de trouver, de conquérir un sens de l'évaluation, de l'affirmation évaluatrice qui donne à chaque geste évaluateur – décision d'existence, d'œuvre, de tenue – la possibilité de n'être pas lui-même d'avance mesuré par un système donné, mais d'être au contraire, chaque fois, l'affirmation d'une “valeur” – ou

⁵¹³ NANCY, *Le Sens du monde*, p. 174.

⁵¹⁴ NANCY, «*Démocratie finie et infinie*», p. 57.

⁵¹⁵ NANCY, *Le Sens du monde*, p. 181.

d'un "sens" – unique, incomparable, insubstituable⁵¹⁶. » Il faut redonner de la dignité à chaque singularisation et ne pas réduire les singularités à des individus identiques.

Si Nancy explicite la politique qu'il appelle de ses vœux, il précise en même temps le rôle contestataire du commun essentiel pour obliger la politique à laisser libres les sphères de travail du sens. À cette politique de l'être-avec, il faut joindre la nécessaire anarchie du commun : « Non, décidément il faut l'anarchie. [...] L'anarchie c'est littérature, art, amour, cuisine, sport, rêverie et aussi maladie, malheur, malaise⁵¹⁷... » D'un côté, une politique minimale qui doit, au maximum, permettre la circulation du sens, surtout dans les sphères où les singularités peuvent frayer leur chemin dans ce mouvement incessant. De l'autre, la nécessité pour les singularités de remettre en cause le pouvoir politique en contestant toute entrave aux déplacements dans le sens. Il existe une polarité nécessaire État-anarchie. Ce faisant, Nancy se situe dans « l'exigence dite "de gauche" » qu'il définit comme étant « l'exigence de faire "droit" et "place", dans l'en-commun, à chaque nouage singulier, à la singularité de tous les nouages⁵¹⁸ ». Au fond, la politique de Nancy va de pair avec son éthique : s'il n'y a pour lui qu'un seul critère devant guider les jugements – le respect du monde existant dans la liberté –, il s'ensuit que la politique doit s'assurer que ces jugements puissent s'effectuer sans entraves.

Y a-t-il une conception de la politique dans la philosophie première de Nancy? À n'en pas douter, il faut répondre par l'affirmative. Quelle est-elle? C'est ce qu'il faut maintenant présenter.

6.5 La pensée libérale de Nancy

Ce que Nancy propose comme politique est une pensée libérale. La proposition peut surprendre puisque Nancy s'inscrit dans une mouvance de « gauche ». Sa politique rendant

⁵¹⁶ NANCY, *Vérité de la démocratie*, p. 46.

⁵¹⁷ GIRARD ET NANCY, *Proprement dit. Entretien sur le mythe*, p. 118.

⁵¹⁸ NANCY, *Le Sens du monde*, p. 177.

nécessaire d'investir dans les sphères de l'éducation et de la culture, n'est-il pas complètement erroné d'associer cette pensée au libéralisme? Notons d'abord que Fraser et Norris⁵¹⁹ ont déjà proposé cette association, non sans lui donner un ton polémique, libéralisme étant ici entendu au sens de libéralisme économique ou de néolibéralisme, pensée économique aux incidences politiques énormes : il faut un État minimal et laisser libre cours au marché. Notre proposition se veut plutôt un rapprochement entre la politique de Nancy et la pensée libérale française du XIX^e siècle, plus précisément celle de Benjamin Constant.

La philosophie politique de Constant prend appui sur la liberté des individus, une liberté définie par le respect de leur champ d'action et par le refus de l'arbitraire d'un pouvoir :

C'est pour chacun le droit de n'être soumis qu'aux lois, de ne pouvoir ni être arrêté, ni détenu, ni mis à mort, ni maltraité d'aucune manière, par l'effet de la volonté arbitraire d'un ou de plusieurs individus. C'est pour chacun le droit de dire son opinion, de choisir son industrie et de l'exercer; de disposer de sa propriété, d'en abuser même; d'aller, de venir, sans en obtenir la permission, et sans rendre compte de ses motifs ou de ses démarches. C'est, pour chacun, le droit de se réunir à d'autres individus, soit pour conférer sur ses intérêts, soit pour professer le culte que lui et ses associés préfèrent, soit simplement pour remplir ses jours et ses heures d'une manière plus conforme à ses inclinations, à ses fantaisies⁵²⁰.

Toutes ces possibilités exigées par la modernité se ramènent à un seul principe : « Notre liberté, à nous, doit se composer de la jouissance paisible de l'indépendance privée⁵²¹. » Il faut donner à cette indépendance la plus grande ampleur possible. Le rôle de l'État est de se retirer le plus possible de la sphère privée, mais de s'assurer qu'il est possible d'avoir une grande liberté d'action privée : « Le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées; et ils nomment liberté

⁵¹⁹ Nancy Fraser écrivait, dès les premiers travaux de Nancy, la critique suivante : « there is a sense in which the neo-liberal position represents one – if not the – legitimate working out of at least some of Nancy and Lacoue-Labarthe's own views » (FRASER, «The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?», p. 153). Le fait de séparer le commun de la politique conduisait, selon elle, à une vision apolitique des choses qui conduisait au néo-libéralisme. Norris fait le même constat : « In the end, Nancy is more liberal than he knows. Along with Locke, his claim is: the less politics the better. » (NORRIS, «Jean-Luc Nancy and the Myth of the Common», p. 289.)

⁵²⁰ B. CONSTANT, *Écrits politiques*, Paris, Éditions Gallimard (coll. «Folio essais», 307), 1997, p. 593.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 602.

les garanties accordées par les institutions à ces jouissances⁵²². » Le mot important ici est « garanties ». L'État est une garantie des jouissances privées. Il ne les administre pas, il n'a pas à en donner une direction, il n'a pas, comme chez Rousseau, à s'approprier la souveraineté du peuple pour décider à sa place. La politique ne doit poursuivre qu'un seul but : « Ce n'est point la garantie qu'il faut affaiblir, c'est la jouissance qu'il faut étendre⁵²³. » Il ne s'agit pas de restreindre le champ d'action des libertés individuelles en restreignant certaines garanties; il faut plutôt permettre le plus de jouissance possible.

Une des garanties permettant la liberté privée est l'éducation. Le gouvernement doit s'assurer d'offrir un système de qualité. Toutefois, Constant insiste sur l'importance de ne pas diriger les esprits : « L'éducation qui vient du gouvernement doit se borner à l'instruction seule. L'autorité peut multiplier les canaux, les moyens de l'instruction, mais elle ne doit pas la diriger. [...] En dirigeant l'éducation, le gouvernement s'arroge le droit et s'impose la tâche de maintenir un corps de doctrines⁵²⁴. » L'instruction doit se limiter aux « vérités de fait constatées », c'est-à-dire aux connaissances des divers domaines du savoir, sans intervenir pour en donner une direction qui favoriserait la doctrine du gouvernement en place. Constant a le souci d'éviter tout despotisme. L'éducation, en ce sens, est un lieu représentatif du fragile équilibre existant entre les libertés individuelles et la nécessité d'un État pour en assurer la garantie : « En éducation, comme en tout, que le gouvernement veille et qu'il préserve, mais qu'il n'entrave ni ne dirige; qu'il écarte les obstacles, qu'il aplanisse les chemins; on peut s'en remettre aux individus pour y marcher avec succès⁵²⁵. » Il faut ouvrir des possibles et laisser les individus faire des choix.

⁵²² *Ibid.*, p. 603.

⁵²³ *Ibid.*, p. 613.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 694-695.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 699.

Nancy aurait pu avoir de telles phrases. Donner toute son importance au système d'éducation; ouvrir des chemins, laisser les singularités y marcher; ne pas forcer le sens en imposant des significations; etc. Pourtant, il est clair que Nancy ne ramène pas la liberté aux libertés individuelles, que la liberté est d'abord, chez lui, liberté du monde, liberté des existences dans leur comparution, liberté « ontologique ». Néanmoins, Nancy réclame pour les singularités de laisser l'espace libre, de ne pas imposer des significations, de les laisser se singulariser dans la plus grande liberté possible. La politique est, comme chez Constant, de l'ordre de la garantie. Elle doit se limiter, mais rendre possible les sphères de la circulation du sens. Mais Nancy ne s'identifie-t-il pas à la gauche? Oui, mais il la définit comme l'exigence de faire droit à chaque nouage de sens. Bien sûr, il insiste davantage que Constant sur le fait que chaque singularisation se produit en commun, en même temps que les autres, mais le schème de pensée demeure le même : il faut que l'État s'assure de garantir l'espace libre des singularités.

D'ailleurs, il est intéressant de noter que la question politique comme telle est abordée assez tardivement dans l'œuvre de Nancy et même là, ses écrits sont assez courts. Tout comme Kant qui a été conduit au problème de la politique par sa philosophie morale (les écrits politiques du philosophe allemand n'ayant été produits que dans la dernière partie de sa vie⁵²⁶), l'éthique ontologique de Nancy ne pouvait que le ramener tardivement vers la politique, lui qui avait d'abord élaboré sa pensée de la communauté en situant celle-ci en dehors du champ d'action de l'État.

* *

En définitive, l'axe central de ce chapitre est le débat qui eut lieu entre Blanchot et Nancy au sujet de la communauté. Le premier a interpellé le second à partir de son affirmation du

⁵²⁶ Éric Weil écrit à ce sujet : « Ce n'est pas la réflexion politique qui détermine la philosophie kantienne, c'est cette philosophie qui conduit [...] au problème de la politique. » (E. WEIL, *Problèmes kantiens*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin (coll. «Problèmes et controverses»), 1970, p. 111.)

désœuvrement essentiel de la communauté pour lui rappeler qu'il ne peut y avoir de désœuvrement sans œuvres et que le rapport entre les deux a un sens politique. Après avoir présenté l'interpellation de Blanchot, nous avons vu comment Nancy interprète le texte de Blanchot en ce qui a trait au rapport entre œuvre et désœuvrement. Pour le philosophe de Strasbourg, Blanchot ne propose pas de penser le rapport du désœuvrement à une œuvre politique ou à une œuvre de la communauté des amants dont il interprète le sens à partir d'un récit de Marguerite Duras. L'œuvre qu'il a en tête, selon Nancy, est inavouable. En effet, dans la troisième partie, nous avons montré que Nancy identifie cette œuvre à une archipolitique révélée par le mythe de la femme-Christ que Blanchot élabore dans sa lecture de Duras. Cette archipolitique vient relever et désavouer à la fois la politique ainsi que toute communauté qui se constitue dans l'éphémère. Nancy s'oppose fermement à ce qu'il identifie comme une pensée de droite pour proposer plutôt une pensée « de gauche ». C'est cette politique que nous avons explicité dans la quatrième section. Celle-ci doit occuper une place minimale au service du commun. Son rôle est de permettre la circulation du sens, sans le fixer dans des significations contraignantes. Pour ce faire, elle doit laisser libre cours aux sphères qui permettent cette circulation : les arts, la culture, l'éducation, etc. Enfin, nous avons montré que cette pensée se construit selon le même schème que la pensée libérale de Benjamin Constant. Ainsi, Nancy propose une pensée politique libérale, où le rôle de l'État est de garantir aux singularités l'accès plein et entier au monde existant dans la liberté.

Ainsi, c'est l'agathonisation de l'existence opérée par Nancy qui sous-tend son éthique et sa politique. Si cette dernière est en suspens, c'est qu'elle veut se restreindre le plus possible, être minimale, pour laisser toute la place à la liberté des expositions singulières, liberté qui est le Bien qu'il faut défendre. En ce sens, il y a une logique d'ensemble entre l'ontologie, l'éthique et la politique nancéennes.

Toutefois, il est une saillie dans le récit de Duras que ni Blanchot ni Nancy n'ont laissé émerger : l'homme, est-il plusieurs fois mentionné, pourrait tuer la femme. La violence du récit n'est pas abordée comme telle. Blanchot l'intègre dans son évocation de la femme-Christ qui accomplit son œuvre en mourant tandis que Nancy avoue que le manque d'amour des amants est un des points les plus énigmatiques pour lui⁵²⁷. Il est temps d'entrer dans cette énigme pour explorer ce que Nancy a laissé en suspens : si l'existence est *sans* essence, elle s'expose aussi *comme* essence.

⁵²⁷ Voir NANCY, *La Communauté désavouée*, p. 88.

PARTIE III :
DE L'EXISTENCE COMME ESSENCE
OU DE L'INSTITUTION DE L'EXISTENCE

CHAPITRE 7 — LA VIOLENCE DANS LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE

Le trajet parcouru dans la deuxième partie de la thèse montre une cohérence entre, d'une part, la philosophie première de Nancy et, d'autre part, son éthique et sa politique. Ce qui est premier, c'est le monde compris comme la multitude des êtres, que ceux-ci soient humains, vivants ou non-vivants. C'est l'ensemble des existences qui forment le monde, lequel ne repose que sur soi : l'existence est sans essence. Le monde est constitué de singularités (une pierre, Ibrahim, un soldat, Marguerite, un arbre, un travesti, etc.) qui apparaissent, à chaque instant, toutes en même temps, et sont contiguës. Ce monde, c'est l'être, compris comme « être singulier pluriel » ou comme « être-avec ». Cette philosophie première peut sembler pointer vers une origine, mais, dans ce cas-ci, c'est une origine éclatée : chaque exposition singulière est originaire. L'être singulier pluriel, c'est la pluralité comme origine. Cela est Bien : la compréhension nancéenne du monde est agathonisante.

Cette primauté du monde ne fait pas un destin. Il n'y a pas à former une vision d'ensemble du monde où chaque exposition singulière prendrait sa juste place. Cela est impossible. Le monde résiste à toute unification dans des catégories stables. L'être humain, qui y est situé, se retrouve au sein d'expositions anarchiques. Quand il essaie de comprendre le monde, il est emporté dans la circulation de ce que Nancy appelle le « sens », ce qui déborde sans cesse les « significations », expressions rationnelles qui tentent de circonscrire des éléments du monde, mais dont les constructions sont sans cesse minées par le « sens » du monde. Cela est Bien : il faut respecter cette

circulation et agir de manière à ce que nos décisions ne l'empêchent pas. Il ne faut pas brimer l'exposition des autres singularités : c'est le seul critère éthique. La politique se doit donc d'être minimale. Elle ne doit pas imposer un destin à l'existence ni empêcher le sens de circuler ou l'exposition des singularités. Elle doit aussi dégager l'accès au sens en s'assurant que tous aient les conditions matérielles, la santé et l'éducation nécessaires au déploiement de leur singularité. La politique est ainsi comprise comme une garantie du monde et du sens.

« What a wonderful world! » pourrait-on s'écrier. En effet, la philosophie de Nancy peut sembler optimiste. Ne voit-il pas le monde avec des lunettes roses? Pourtant, beaucoup de ses textes commencent par une évocation des conflits qui leur sont contemporains. Il y mentionne les guerres, les massacres, les conflits, les vies précaires, etc. Il est bien conscient des souffrances du monde et ses textes témoignent de la sensibilité qu'il éprouve face à elles. Ce qui nous amène à poser la question : *qu'en est-il de la violence dans la philosophie de Nancy?* Cette interrogation sera le point de départ de la troisième partie de la thèse. En effet, si l'on veut penser une existence non idéalisée, il faut commencer par voir quelle place peut être faite à la violence de la vie en commun, violence qui lui est intrinsèque et non pas seulement extérieure. Hegel, dont le nom reviendra au prochain chapitre, était déjà bien conscient de la nécessité de penser les deux types de violence. Dans sa *Science de la logique*, il prend bien soin de préciser que « le Bien existant n'est pas seulement soumis à la destruction par une contingence extérieure et par le Mal, mais par la collision et le conflit [à l'intérieur] du Bien lui-même⁵²⁸ ». Force est de constater que Nancy, en pensant le mal comme haine de l'existence ne pense que la première « destruction » du Bien identifiée par le philosophe allemand, bien que quelques éléments pointent, ici et là, vers une pensée de la violence « destructrice » intrinsèque au Bien qu'est l'existence elle-même.

⁵²⁸ G. W. F. HEGEL, *Science de la logique. Livre troisième - le concept*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin (coll. «Bibliothèque des textes philosophiques»), 2016, p. 293-294.

Pour faire le point sur la violence dans l'œuvre de Nancy, nous commencerons en faisant retour au récit de Duras, *La maladie de la mort*, qui a permis à Maurice Blanchot d'élaborer son commentaire sur la pensée nancéenne du commun. Nous analyserons ce qu'il en est de la violence dans l'histoire qui nous est racontée. Cela nous permettra, dans un deuxième temps, de revenir sur la lecture de Blanchot et d'explicitier comment il conçoit cette violence dans son commentaire. Nous montrerons que, pour lui, la violence impliquée dans le rapport entre les deux amants est intimement liée aux institutions. En troisième lieu, nous expliquerons comment la pensée de Nancy contraste avec celle de Blanchot. En effet, pour lui, la violence de l'existence se distingue de la violence des institutions. Nous tâcherons de penser comment Nancy conceptualise ces deux types de violence. Ce que nous avons appelé son *agathonisation* de l'existence le conduit à offrir une vision idéalisée de la violence de l'existence. Toutefois, nous verrons comment certains aspects de sa pensée ouvrent la voie vers une pensée de la violence intrinsèque.

7.1 La violence dans *La maladie de la mort*

La maladie de la mort est un livre mettant en scène un couple dans une chambre. La femme est identifiée à son genre par des références au passé. Elle est « comme les femmes de ses ancêtres » ou « comme les paysannes dans les granges après les moissons lorsque éreintées elles laissaient venir à elles les hommes, en dormant⁵²⁹ ». La comparaison normalise une violence : comment les paysannes peuvent-elles « laisser venir » les hommes si elles dorment? Elles « laissent venir » parce que le viol est la forme normale de l'acte sexuel? La réponse n'est pas claire. Toutefois, une chose est sûre : la femme est « la forme suspectée depuis des siècles⁵³⁰ ». Bref, la femme du récit est une femme commune, présentée comme étant identique aux autres, coulée dans le moule

⁵²⁹ DURAS, *La maladie de la mort*, p. 10.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 35-36.

traditionnel de la femme. Le texte laisse entrevoir qu'elle pourrait aussi devoir endurer une violence sexuelle de par cette posture traditionnelle.

Curieusement, l'homme du récit n'est pas une figure traditionnelle de virilité. C'est un homosexuel. Plusieurs indices vont dans ce sens. Lorsqu'il entre en contact avec la femme, son objectif est de « tenter la chose, tenter connaître ça, vous habituer à ça, à ce corps, à ces seins, à ce parfum, à la beauté, à ce danger de mise au monde d'enfants que représente ce corps, à cette forme imberbe sans accidents musculaires ni de force⁵³¹ ». Il veut « s'habituer » à ce qui n'est pas viril – « imberbe » et « sans accident musculaire » – parce qu'il n'en a pas l'habitude. D'ailleurs, le lieu du récit en témoigne : il se déroule dans la propre chambre de l'homme. Celle-ci « est habitée par elle, une femme » plutôt que par un « pareil⁵³² ». L'homme n'a connu que d'autres hommes puisqu'il affirme un peu plus loin dans le récit n'avoir jamais aimé, désiré ni même regardé une femme. En outre, Duras elle-même affirme que *La maladie de la mort* est un texte sur l'homosexualité : « Le point d'incertitude que j'ai atteint dans *La Maladie de la mort*, c'est cela : est-ce que l'hétérosexualité est le seul critère de la passion et du désir? Tout à coup, j'en doute⁵³³. » Nous sommes bien en présence d'un homosexuel placé dans une chambre avec une femme pour expérimenter l'hétérosexualité.

Cette homosexualité ne saurait être réduite au seul personnage du texte. Cela se déduit de la narration utilisée pour construire le texte. Pour bien comprendre ce point, il nous faut faire un détour par la narratologie. Les chercheurs dans ce domaine s'intéressent au rôle joué par le narrateur d'un récit. Celui-ci peut lui être externe; on dira alors qu'il est hétérodiégétique. Autrement, il est interne au récit; c'est le narrateur homodiégétique. Qui plus est, si ce dernier est

⁵³¹ *Ibid.*, p. 8.

⁵³² *Ibid.*, p. 34.

⁵³³ M. DURAS, «Dans les jardins d'Israël il ne faisait jamais nuit. Entretien avec Marguerite Duras», *Les Cahiers du cinéma*, 374, (juillet-août 1985), p. 8.

le héros de l'histoire, on dira qu'il est autodiégétique. Un des problèmes de l'écriture homodiégétique est celui de la vraisemblance. Celle-ci peut être assurée par la vraisemblance empirique des énoncés : ce que le récit rapporte peut être compris à partir de l'expérience du lecteur. Elle peut aussi être assurée par la vraisemblance diégétique, c'est-à-dire par la cohérence du récit. Le récit de Duras est vraisemblable selon ces deux critères : le récit se tient et se comprend puisqu'il fait référence à des lieux, des objets et des personnages dont on peut se faire une image.

Il est toutefois une troisième catégorie de vraisemblance que l'on doit questionner : la vraisemblance pragmatique, celle qui provient de la crédibilité du narrateur : « [celle-ci] concerne la fictivité de l'acte de narration : mode d'information du narrateur, circonstances de l'énonciation⁵³⁴ ». Jusqu'au XIX^e siècle, elle est assurée en montrant que ce qui est rapporté dans le récit a été si extraordinaire qu'il est connu par le peuple ou que des documents l'attestent. Ainsi, en narration hétérodiégétique, il faut donner des indices qui expliquent comment le narrateur a su cette histoire sans y être impliqué : il a trouvé un livre la relatant, les faits sont si fabuleux qu'il est impossible qu'il n'en ait pas entendu parler, etc. Si le récit est homodiégétique, il faut que les événements aient été vécus par l'auteur, mais, en plus, il faut que celui-ci soit digne de foi et cohérent dans sa relation des faits. Au XIX^e siècle, un changement se produit en ce qui concerne la confiance que l'on peut accorder au narrateur. L'omniscience de celui-ci, qu'il soit hétérodiégétique ou homodiégétique, fut acceptée sans qu'il soit nécessaire, pour lui, de justifier sa connaissance des faits puisque l'autorité fut transférée « de l'instance narrative à l'instance auctoriale⁵³⁵ ». D'où la signature de l'auteur et l'abandon de l'anonymat qui était très répandu jusqu'au XVIII^e siècle. À l'époque contemporaine, cette omniscience prit une autre tournure. Elle

⁵³⁴ C. CAVILLAC, «Vraisemblance pragmatique et autorité fictionnelle», *Poétique*, 101, (1995), p. 24. Nous suivons les indications de cet article dans ce que nous expliquons de la vraisemblance.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 43.

engagea un enjeu éthique : il faut montrer au lecteur les failles de l'omniscience du narrateur, pour ne pas tomber dans une divinisation de celui-ci⁵³⁶. Toutefois, la narration homodiégétique a toujours eu un problème de vraisemblance pragmatique. Si le XIX^e siècle a rendu acceptable l'omniscience du narrateur-auteur, la narration au « je » continue de susciter la suspicion. En témoigne cette phrase de Paul Valéry datant de 1924 : « Il ne faut jamais oublier que dans l'observation que nous faisons de nous, il entre infiniment d'arbitraire⁵³⁷... » Si le narrateur admet des torts, peut-on le juger digne de confiance? S'il se dépeint sous son plus beau jour, cela ne révèle-t-il pas qu'il a quelque chose à cacher?

Dans le récit de Duras, le narrateur est difficile à identifier. Dès le début du récit, il est écrit : « Vous devriez ne pas la connaître, l'avoir trouvée partout à la fois, dans un hôtel, dans une rue, dans un train, dans un bar, dans un livre, dans un film, en vous-mêmes, en vous, en toi, au hasard de ton sexe dressé dans la nuit qui appelle où se mettre, où se débarrasser des pleurs qui le remplissent⁵³⁸. » D'abord, on remarque une chose peu commune en littérature : une narration au « vous » qui glisse parfois au « tu » (« en vous, en toi »). Une ambiguïté narrative s'installe. Celui ou celle qui parle, s'agit-il d'un narrateur hétérodiégétique ou homodiégétique? Ce n'est pas clair. À la fin de son livre, Duras ajoute un petit chapitre où elle évoque la possibilité que le texte soit représenté au théâtre. Elle exprime des idées de mise en scène. Elle propose que la femme soit jouée par une comédienne, mais que l'homme ne soit jamais représenté. Il y a bien un homme sur scène, mais c'est celui qui lit le texte et par l'intermédiaire duquel on peut comprendre les actions de l'homme du récit. Duras joue sur l'ambiguïté du narrateur : c'est un homme, mais qui ne

⁵³⁶ Voir, à ce sujet, F. FORTIER ET A. MERCIER, «L'autorité narrative dans le roman contemporain. Exploitations et redéfinitions», *Protée*, 34, 2-3 (automne-hiver 2006). Les auteurs analysent, comme un exemple extrême de cet enjeu éthique, la narration du roman *Un an* de Jean Échenoz. Dans ce roman, le narrateur hétérodiégétique se trompe : les personnages, dont il avait rapporté la mort au début du roman, sont vivants à la fin.

⁵³⁷ P. VALÉRY, *Oeuvres. Tome I*, Paris, Librairie Gallimard (coll. «Bibliothèque de la Pléiade»), 1957, p. 566.

⁵³⁸ DURAS, *La maladie de la mort*, p. 7.

représente pas l'homme du récit. Elle ne veut pas trancher entre le narrateur homodiégétique et hétérodiégétique.

Blanchot, pour sa part, a tranché. Dans *La communauté inavouable*, il se pose la question de l'identité du narrateur. Il s'agit d'une narration hétérodiégétique omnisciente et autoritaire. C'est un narrateur divin. Il écrit :

Tout est décidé par un « Vous » initial, qui est plus qu'autoritaire, qui interpelle et détermine ce qui arrivera ou pourrait arriver à celui qui est tombé dans les rets d'un sort inexorable. Par facilité, on dira que c'est le « vous » du metteur en scène donnant des indications à l'acteur qui doit faire du néant la figure passagère qu'il incarnera. Soit, mais il faut l'entendre alors comme le Metteur en scène suprême : le Vous biblique qui vient d'en haut et fixe prophétiquement les grands traits de l'intrigue dans laquelle nous avançons dans l'ignorance de ce qui nous est prescrit⁵³⁹.

Toutefois, cette proposition est problématique. Duras parsème son récit d'indices montrant que son narrateur n'est pas omniscient. En premier lieu, le récit commence avec le conditionnel : « vous devriez ne pas la connaître » et « vous pourriez l'avoir payée⁵⁴⁰ ». Cela jette une incertitude sur l'autorité narratrice. Le conditionnel exprime des possibilités ou des hypothèses. Est-ce parce que le narrateur est maître des possibles qu'il s'exprime au conditionnel ou est-ce plutôt parce qu'il ne contrôle par le récit et qu'il manque d'assurance? La deuxième option semble respecter davantage la diégèse. En effet, celle-ci insiste sur la non-omniscience du narrateur. Quand il rapporte un acte sexuel entre l'homosexuel et la femme, il est incapable de statuer sur l'expérience de l'homme : « Peut-être prenez-vous à elle un plaisir jusque-là inconnu de vous, *je ne sais pas. Je ne sais pas* non plus si vous percevez le grondement sourd et lointain de sa jouissance [...]. *Je ne le crois pas*⁵⁴¹. » Plus loin, le même aveu d'ignorance a lieu : « Et puis vous le faites. *Je ne saurais pas dire* pourquoi vous le faites. Je vous vois le faire *sans savoir*⁵⁴². » Ces aveux d'ignorance du narrateur

⁵³⁹ BLANCHOT, *La communauté inavouable*, p. 59.

⁵⁴⁰ DURAS, *La maladie de la mort*, p. 7.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 15. Nous soulignons.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 42. Nous soulignons.

s'expriment au « je ». Est-ce une narration homodiégétique alors? Dans ce cas, est-ce l'homme ou la femme qui parle? Si la femme est narratrice, pourquoi utiliser le « elle »? Si c'est l'homme, pourquoi utiliser le « vous »? Il est impossible de trancher. La seule conclusion à laquelle on peut arriver c'est que le narrateur ne sait pas tout et qu'il est loin de la figure divine que Blanchot lui a donnée.

Le « vous » du récit engage nécessairement le lecteur. Il est amené à occuper la place de l'homme, de tous les hommes. De tous les hommes? Tous ne sont pas homosexuels? Bien sûr que non, mais tous appartiennent à une structure homosociale. C'est la première interprétation du texte que nous tenterons ici. L'homosocialité est un concept issu des études marxistes et de l'ethnographie. Le travail de Luce Irigaray permet de mieux le comprendre. Il prend pour appui la thèse ethnographique qui stipule que dans les sociétés observées, le pouvoir appartient aux hommes et que, pour le conserver et avoir des appuis, les femmes servent de monnaie d'échange. Irigaray décrit bien le système en question :

Autrement dit encore : tous les systèmes d'échanges qui organisent les sociétés patriarcales, et toutes les modalités de travail productif qui y sont reconnues, valorisées, rétribuées, sont affaire d'hommes. Femmes, signes, marchandises, sont toujours renvoyés pour leur production à l'homme (quand un homme achète une fille, c'est le père ou le frère qu'il « paie », non la mère...), et ils passent toujours d'un homme à un autre homme, d'un groupe d'hommes à un autre groupe d'hommes. La force de travail est donc toujours supposée masculine entre les seuls hommes⁵⁴³.

Les femmes deviennent des marchandises, d'où l'intérêt d'utiliser les concepts marxistes pour mieux comprendre cette réalité : d'un côté, on retrouve les propriétaires des moyens de production – les hommes – et de l'autre, il y a les prolétaires – les femmes – réduits à l'état de marchandises prises dans le flux des échanges. Il s'ensuit que le monde des hommes se sépare de celui des femmes et que celles-ci sont encloses dans un domaine défini par les hommes leur permettant ainsi

⁵⁴³ L. IRIGARAY, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Les Éditions de Minuit (coll. «Critique»), 1977, p. 168.

de bien définir leur zone à eux, la zone masculine. La société est l'affaire des hommes. C'est donc une homosociété. Irigaray avance le concept d'« hommo-sexualité » :

Ce qui signifie que la possibilité de notre socialité, de notre culture, revient à un monopole hommo-sexuel? La loi qui ordonne notre société, c'est la valorisation exclusive des besoins-désirs des hommes, et des échanges entre eux. Ce que l'anthropologue désigne comme le passage de la nature à la culture revient donc à l'instauration de l'empire de l'hom(m)o-sexualité. Non dans une pratique « immédiate », mais dans sa médiation « sociale ». Dès lors, les sociétés patriarcales pourraient s'interpréter comme sociétés fonctionnant sur le mode du « semblant »⁵⁴⁴.

Il faut que les hommes restent entre eux pour faire fonctionner le système.

D'où le « vous » du récit de Duras qui s'adresse non seulement à l'homme du récit, mais à tous les hommes, qu'ils soient homosexuels ou non. De plus, la relation avec la femme est l'objet d'un contrat sur lequel le récit insiste : « Vous pourriez l'avoir payée. », « Elle vous aurait regardé longtemps, et puis elle vous aurait dit que dans ce cas c'était cher. », « Elle dit que dans ce cas c'est encore plus cher. Elle dit le chiffre du paiement. Vous acceptez⁵⁴⁵. ». Est-elle une prostituée? Elle affirme que non. Blanchot, confiant en son narrateur divin, en déduit « qu'il y a un contrat – rapport seulement contractuel (le mariage, l'argent)⁵⁴⁶ ». Effectivement, le contrat du récit peut être étendu à tout type d'ententes légales, mais rejeter l'hypothèse de la prostituée, c'est oublier que la femme est toute dans son rôle traditionnel : elle est offerte au désir de l'homme. « Vous lui demandez si elle est une prostituée. Elle fait signe que non⁵⁴⁷. » Répond-elle pour faire plaisir à l'homme, pour entrer dans son mensonge? On ne le sait pas. Ce qu'on sait, c'est qu'il y a une entente monétaire entre les deux : mariage ou prostitution? Pour notre part, nous penchons vers la deuxième hypothèse. En effet, le récit nous révèle que le contrat est temporaire et que la femme semble désirer sa fin prévue : « Elle demande : Encore combien de nuits payées? Vous dites : Trois. » Ou encore :

⁵⁴⁴ *Ibid.*

⁵⁴⁵ DURAS, *La maladie de la mort*, p. 7, 8 et 11.

⁵⁴⁶ BLANCHOT, *La communauté inavouable*, p. 60.

⁵⁴⁷ DURAS, *La maladie de la mort*, p. 28.

« Elle dit : encore deux nuits payées, ça va finir⁵⁴⁸. » La femme est bien consciente de son rôle de marchandise qu'elle rappelle sans cesse à l'homme.

Dans l'homosocialité, l'hétérosexualité est de mise. Il faut jouir des femmes comme on jouit de ses biens. Toutefois, cela ne veut pas dire qu'il y a une relation entre les deux sexes. Les femmes encloses dans un monde séparé des hommes demeurent par le fait même inaccessibles, même à travers l'acte sexuel. Il y a « endogamie socio-culturelle », c'est-à-dire que les hommes n'établissent de véritables rapports qu'avec d'autres hommes. Cette endogamie, dit Irigaray, « exclut qu'y participe cette autre si étrangère à l'ordre social : la femme. [...] Une endogamie socio-culturelle interdirait donc le commerce *avec* les femmes. D'elles, les hommes font commerce, mais sans échanger *avec* elles⁵⁴⁹. » Le récit de Duras est entièrement structuré autour de cette communication impossible. L'homme, de son côté, regrette de ne pas être compris : « Vous ne comprenez pas comment il est possible qu'elle ignore vos pleurs, qu'elle soit par elle-même protégée de vous⁵⁵⁰ ». La femme est étrangère, son corps est étranger. Même quand il essaie de la regarder, il n'y arrive pas : « Vous voudriez tout voir d'une femme, cela autant que puisse se faire. Vous ne voyez pas que cela vous est impossible⁵⁵¹. » La vue n'arrive pas à percer le mur du lieu féminin.

La même impossibilité se manifeste dans l'acte sexuel. L'homme demeure extérieur à ce qui se passe :

Vous voyez d'abord les légers frémissements s'inscrire sur la peau, comme ceux justement de la souffrance. Et puis ensuite les paupières trembler tout comme si les yeux voulaient voir. Et puis ensuite la bouche s'ouvrir comme si la bouche voulait dire. Et puis ensuite vous percevez que sous vos caresses les lèvres du sexe se gonflent et que de leurs velours sort une eau gluante et chaude comme serait le sang. Alors vous faites vos caresses plus rapides. Vous percevez que les cuisses s'écartent pour laisser votre main

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 34 et 49.

⁵⁴⁹ IRIGARAY, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 168-169.

⁵⁵⁰ DURAS, *La maladie de la mort*, p. 28.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 39.

plus à l'aise, pour que vous fassiez mieux encore. Et tout d'un coup, dans une plainte, vous voyez la jouissance arriver sur elle, la prendre tout entière, la faire se soulever du lit. Vous regardez très fort ce que vous venez d'accomplir sur le corps. Vous le voyez ensuite retomber, inerte, sur la blancheur du lit. Il respire vite dans des soubresauts de plus en plus espacés. Et puis les yeux se ferment encore plus, et puis ils se scellent plus encore au visage. Et puis ils s'ouvrent, et puis ils se ferment. Ils se ferment. Vous avez tout regardé. À votre tour enfin vous fermez les yeux. Vous restez ainsi longtemps les yeux fermés comme elle⁵⁵².

La description de la scène érotique ne dit rien sur ce que ressent l'homme. Il observe la scène et tout ce qu'il peut en dire est de l'ordre du descriptif. De plus, la femme disparaît pour laisser la place à « ce » qu'il vient d'« accomplir ». La description passe alors au « il » : ce n'est plus la femme qui compte, ni sa jouissance; c'est ce que l'homme a produit. En termes marxistes, on pourrait dire que ce passage décrit les moyens de production mis en place pour produire une jouissance hétérosexuelle, mais que celle-ci compte moins comme jouissance féminine que comme production masculine. D'ailleurs, en conclusion de cette scène, l'homme frôle l'imbécillité : la femme ferme les yeux de bonheur; il l'imité, mais comme pour mieux fermer les yeux sur ce bonheur. À la fin du livre, le narrateur ne peut que conclure sur « l'admirable impossibilité de la rejoindre [la femme] à travers la différence qui vous sépare⁵⁵³ ». En régime homosocial, la femme reste l'inconnue.

Comme la femme reste inconnaisable, l'homme peut remplir de ses propres concepts et définitions l'espace laissé vide. C'est le régime du fantasme⁵⁵⁴. Irigaray exprime bien ses caractéristiques : « *Mère, vierge, prostituée, tels sont les rôles sociaux imposés aux femmes*. Les caractères de la sexualité (dite) féminine en découlent : valorisation de la reproduction et du nourrissage; fidélité; pudeur, ignorance, voire désintérêt du plaisir; acceptation passive de

⁵⁵² *Ibid.*, p. 39-41.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 56.

⁵⁵⁴ Nous suivons la proposition de Martin Crowley : « Such failure to master the woman's otherness is compensated for by the production of fantasies, in which this mastery may be assumed, this assurance being guaranteed by the projection of these fantasies onto just those areas in which this mastery falters. » (M. CROWLEY, « "C'est curieux un mort" : Duras on Homosexuality », *The Modern Language Review*, 93, 3 (1998), p. 665.)

l'«activité» des hommes; séduction pour susciter le désir des consommateurs, mais s'offrant comme support matériel à celui-ci sans en jouir; ⁵⁵⁵... » Pour que le régime homosocial puisse survivre, il lui faut des descendants : la femme sera une mère. Pour qu'il puisse maintenir ses acquis, il doit échanger les femmes : celle-ci devra, avant d'être mère, être vierge. Si les hommes possèdent le pouvoir, la femme ne peut qu'être passive dans sa sexualité et on peut payer pour y avoir accès : elle est une prostituée. Dans le récit de Duras, la femme est payée pour passer ses nuits avec l'homme. On ne sait si elle est vierge, mais « elle *serait* jeune⁵⁵⁶ ». C'est une condition du récit à laquelle s'ajoute la beauté : « Vous lui dites : Vous devez être très belle⁵⁵⁷. » De plus, la femme est docile et passive et son corps est disponible : « Curieusement les seins sont bruns, leurs aréoles, presque noires. Vous les mangez, vous les buvez et rien dans le corps ne bronche, elle laisse faire, elle laisse⁵⁵⁸. » Elle se laisse prendre. Qu'elle soit consentante ou non, cela importe peu (le récit le précise). D'ailleurs, au moins quinze fois dans le récit, la femme dort : elle dort, elle dort, elle ouvre les yeux, elle se rendort, elle parle, elle se rendort, etc.

En même temps, la femme résiste à tous ces fantasmes. Toutes ces définitions, tous ces concepts, toutes ces figures, ça ne colle pas. L'homme le découvre assez rapidement dans le récit : « Jusqu'à cette nuit-là vous n'aviez pas compris comment on pouvait ignorer ce que voient les yeux, ce que touchent les mains, ce que touche le corps. Vous découvrez cette ignorance⁵⁵⁹. » Comment imposer son pouvoir alors? Par la violence. Tout le récit en est imprégné. D'abord, l'homme intime sans cesse à la femme de se taire. Ce silence fait même partie du contrat initial : « Elle demande : Quelles seraient les autres conditions? Vous dites qu'elle devrait se taire ». Même

⁵⁵⁵ IRIGARAY, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 181.

⁵⁵⁶ DURAS, *La maladie de la mort*, p. 13. Nous soulignons.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 22.

au moment de la jouissance, elle ne doit pas parler : « Un autre soir, par distraction, vous lui donnez de la jouissance et elle crie. Vous lui dites de ne pas crier. » Peu après, il va plus loin : « Vous mettez la main sur sa bouche pour qu'elle se taise, vous lui dites qu'on ne dit pas ces choses-là⁵⁶⁰. » Par contre, lui, il crie pour qu'elle l'entende ou pour imposer son vouloir. Il veut que la femme soit à sa merci « comme les femmes de religion le sont à Dieu ». Le narrateur l'exprime d'une autre façon : « Vous croyez être le roi de cet événement en cours, vous croyez qu'il existe⁵⁶¹. » Cet homme divin et royal veut exercer sa souveraineté sur la femme résistant à ses fantasmes.

Le meurtre possible de cette dernière est sans cesse évoqué. Assez tôt dans le récit, le narrateur affirme : « [Le corps de la femme] appelle l'étranglement, le viol, les mauvais traitements, les insultes, les cris de haine, le déchaînement des passions entières, mortelles⁵⁶². » La violence extrême qui est ici décrite ne vient pas du désir de l'homme. C'est de la femme elle-même qu'elle provient : « Elle appelle le meurtre cependant qu'elle vit⁵⁶³. » L'homme n'y est pour rien. C'est un appel irrésistible auquel il résiste. Il faut bien garder la marchandise intacte. Pourquoi appelle-t-elle le meurtre? C'est dans sa constitution : « Vous découvrez qu'elle est bâtie de telle sorte qu'à tout moment, dirait-on, sur son seul désir, son corps pourrait cesser de vivre, se répandre autour d'elle, disparaître à vos yeux⁵⁶⁴. » À en croire le récit, l'être de la femme crie : « Tue-moi! » Une chose est sûre, si elle disparaissait, cela soulagerait l'homme : « Vous vous dites que si maintenant à cette heure-là de la nuit elle mourait, ce serait plus facile, vous voulez dire sans doute : pour vous, mais vous ne terminez pas votre phrase⁵⁶⁵. » Ce serait moins compliqué de rester entre hommes et de ne pas s'astreindre à comprendre un féminin qui résiste à toute compréhension.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 10, 14 et 15.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 11 et 43.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 21.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 30.

L'homme du récit de Duras ne tue pas la femme, mais il la maintient dans un état qui confine à la mort. Duras elle-même parle ainsi des hommes dans un article publié la même année que *La maladie de la mort* : elle évoque « une indigence très fréquente chez les hommes de l'ancien-récent temps qui étaient occupés d'eux-mêmes jusqu'à commettre parfois le meurtre de l'autre, la femme ou l'enfant, meurtre qu'il ne voyait pas⁵⁶⁶ ». C'est ce qu'on pourrait appeler un meurtre légal.

Ce que nous révèle cette première interprétation de *La maladie de la mort* centrée sur l'homosocialité, c'est que la femme est constituée comme genre féminin à cause de la violence. Si elle est telle qu'elle est (jeune, belle, soumise, passive, etc.), c'est que le pouvoir masculin l'a définie comme telle. Quoi qu'elle en pense, sa volonté a bien peu à y faire. Cependant, il est une deuxième interprétation qui doit compléter la première. Elle concerne la présence de l'homosexuel dans le récit. Duras aurait très bien pu offrir une critique de l'homosocialité en présentant un personnage masculin hétérosexuel. Comment interpréter ce choix?

On l'a dit, il y a un flottement dans la narration entre le « vous » et le « tu » au début du récit. Le narrataire ainsi construit, celui à qui s'adresse le discours du narrateur, est de deux ordres : ou bien il s'agit de tous les hommes (« vous »), homosexuels ou non, qui portent le régime homosocial, ou bien il s'agit de l'homme du récit (« tu »), l'homosexuel, auquel il faut s'identifier. Quel est le rapport entre les deux? Irigaray donne une explication : « Partout régnante, mais interdite dans son usage, l'hom(m)o-sexualité se joue à travers les corps des femmes⁵⁶⁷ ». La parenthèse introduite ici par Irigaray induit une confusion. L'homosocialité, en gérant les femmes comme des marchandises, réprime tout désir homosexuel. Toutefois, cette homosocialité est ici nommé à la fois *hommo*-sexualité et *homo*-sexualité. L'*hommo*-sexualité correspond à ce que nous

⁵⁶⁶ M. DURAS, « Le Château de Weatherend », *L'Arc* (octobre 1983), p. 102, cité dans CROWLEY, « "C'est curieux un mort" : Duras on Homosexuality », p. 666.

⁵⁶⁷ IRIGARAY, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 168.

avons nommé l'homosocialité. Toutefois, pourquoi l'identifier avec l'homo-sexualité? L'homosexuel n'est-il pas celui qu'on réprime? Cette confusion se retrouve chez Duras. Martin Crowley a bien décrit la situation : « Duras *does* argue that the homosexual is the repressed of the homosocial [...], and that its status as the latent truth of this realm may be revealed accidentally. But from this she concludes not that its relation to this space is potentially disruptive (as one might expect of a repressed term) but that its manifestation in fact simply confirms the order of (masculine) same and (feminine) other by which this space is structured⁵⁶⁸. » L'homosexuel, au lieu d'être reconnu comme celui qui peut déranger le régime homosocial, est considéré comme étant le représentant de celui-ci⁵⁶⁹.

C'est lui qui est atteint de la maladie de la mort et c'est la femme qui le lui apprend. Les manifestations de cette maladie sont bien décrites :

Vous regardez la maladie de votre vie, la maladie de la mort. C'est sur elle, sur son corps endormi, que vous la regardez. Vous regardez les endroits du corps, vous regardez le visage, les seins, l'endroit confondu de son sexe. Vous regardez la place du cœur. Vous trouvez le battement différent, plus lointain, le mot vous vient : plus étranger. Il est régulier, il semblerait qu'il ne doive jamais cesser. Vous approchez votre corps contre l'objet de son corps. Il est tiède, il est frais. Elle vit toujours. Elle appelle le meurtre cependant qu'elle vit. Vous vous demandez comment la tuer et qui la tuera. Vous n'aimez rien, personne, même cette différence que vous croyez vivre vous ne l'aimez pas. Vous ne connaissez que la grâce du corps des morts, celle de vos semblables. Tout à coup la différence vous apparaît entre cette grâce du corps des morts et celle ici présente faite de faiblesse ultime que d'un geste on pourrait écraser, cette royauté. Vous découvrez que c'est là, en elle, que se foment la maladie de la mort, que c'est cette forme devant vous déployée qui décrète la maladie de la mort⁵⁷⁰.

Quand on interprète ce texte comme une critique de l'hommosocialité, on peut y trouver de quoi mieux comprendre la situation de la femme. Quand on le lit comme une description de l'homosexualité, une gêne s'installe. Ce texte est méprisant et homophobe. Michael Lucey décrit

⁵⁶⁸ CROWLEY, « "C'est curieux un mort" : Duras on Homosexuality », p. 667-668.

⁵⁶⁹ Pour éviter tout malentendu, nous utiliserons, dans ce qui suit, le terme « hommosocialité » pour désigner le régime de domination masculine. Nous évitons ainsi de l'associer aux homosexuels qui en sont les victimes.

⁵⁷⁰ DURAS, *La maladie de la mort*, p. 36-38.

bien le problème : « Homophobic stereotypes abound here. Gay men are in some way dead; they have a murderous intention toward women, who represent for them an abject space of inhuman vitality. Gay men, in their relations with women, exemplify a mistaken experience of sovereignty. Gay men lack the humanizing desire to experiment with difference (which means trying to have sexual relations with a woman) in an effort to correct something that is inherently impolitic in their way of being⁵⁷¹. » L'homosexuel, en devenant la figure de l'hommosocialité, prend sur lui tous les reproches qu'on peut faire d'un tel système alors qu'il en est une victime collatérale.

Duras elle-même entretient un rapport ambigu à l'homosexualité. Dans un livre d'entretiens publié en 1987, *La Vie matérielle*, Duras avance la thèse de l'hommosocialité : « Les hommes sont des homosexuels. Tous les hommes sont en puissance d'être des homosexuels, il ne leur manque que de le savoir, de rencontrer l'incident ou l'évidence qui le leur révélera. Les homosexuels le savent et le disent. Les femmes qui ont connu des homosexuels et qui les ont aimés d'amour le savent aussi et le disent de même⁵⁷². » En même temps, un homosexuel qui n'aurait pas expérimenté l'hétérosexualité serait un être à qui il manquerait une expérience fondamentale. Duras l'exprime dans un passage où elle juge Roland Barthes, littéraire français et homosexuel : « L'écrivain qui n'a pas connu de femmes, qui n'a jamais touché le corps d'une femme, qui n'a peut-être jamais lu des livres de femmes, des poèmes écrits par des femmes et qui croit cependant avoir fait une carrière littéraire, il se trompe. On ne peut ignorer une donnée pareille et être un maître à penser même pour ses pairs. Roland Barthes était un homme pour lequel j'avais de l'amitié mais que je n'ai jamais pu admirer⁵⁷³. » En définitive, il y a chez Duras une reconnaissance de l'homosexualité doublée d'une homophobie tout au moins envers les littéraires qui s'y restreignent.

⁵⁷¹ M. LUCEY, «The Contexts of Marguerite Duras's Homophobia», *A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 19, 3 (2013), p. 365.

⁵⁷² M. DURAS, *La Vie matérielle*, Paris, Éditions Gallimard (coll. «Folio», 2623), 1987, p. 42.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 46.

Quoi qu'il en soit, la mise en scène d'un homosexuel expérimentant l'hétérosexualité n'est pas si loin de la réalité vécue par plusieurs gais : n'acceptant pas leur orientation sexuelle, ils se conforment aux attentes sociales en vivant en couple hétérosexuel et en ayant parfois des enfants. Ce que Duras met en scène, c'est une construction de la sexualité qui se fait dans la violence. La brutalité du régime homosocial oblige l'homosexuel à adopter une sexualité contraire à ses désirs. La violence vécue par la femme serait, dans cette optique, dérivée de cette contrainte originelle envers la sexualité. Dans la première interprétation du récit, la femme se conformait à des attributs genrés à cause de la violence. La même chose se produit ici. Il existe des genres et des sexualités qui émergent non seulement dans la violence, mais par elle.

Dans sa critique de la pensée nancéenne du commun, Blanchot note la violence du récit de Duras. Comment l'interprète-t-il? C'est ce qu'il nous faut maintenant aborder.

7.2 La violence lue pas Blanchot

Lorsque Blanchot lit Duras, il remarque la violence de la mise en scène, entendue ici dans les deux sens du terme : il note la violence que le récit rapporte – celle dont est victime la femme – ainsi que la violence de la mise en forme du récit – celle qui se retrouve dans la manière dont est caractérisé l'homosexuel. En ce qui concerne la représentation de l'homosexuel, il prend ses distances avec les traits homophobes de celle-ci : « L'homosexualité, pour en venir à ce nom qui n'est jamais prononcé, n'est pas "la maladie de la mort", elle la fait seulement apparaître, d'une manière un peu factice, puisqu'il est difficile de contester que toutes les nuances du sentiment, du désir à l'amour, sont possibles entre les êtres, qu'ils soient semblables ou dissemblables⁵⁷⁴. » Blanchot, en invoquant le caractère artificiel du choix d'un homosexuel comme incarnation du

⁵⁷⁴ BLANCHOT, *La communauté inavouable*, p. 84.

régime homosocial, conteste qu'il soit le seul concerné par la maladie de la mort. Ce faisant, il prend ses distances de l'homophobie de Duras.

Quant à la violence dont est victime la femme, Blanchot en donne une interprétation qui semble d'abord relever de la sublimation. Après avoir rappelé le passage du texte où il est dit que le corps de la femme appelle le meurtre et les mauvais traitements, Blanchot minimise cette violence au nom de l'être même de la femme : « c'est qu'elle est sans défense, la plus faible, la plus fragile et s'exposant par son corps sans cesse offert à la manière du visage, visage qui est dans sa visibilité absolue son évidence invisible – ainsi appelant le meurtre [...], mais, par sa faiblesse même, par sa fragilité même, ne *pouvant* être tuée, préservée qu'elle est par l'interdit qui la rend intouchable dans sa constante nudité⁵⁷⁵. » La faiblesse de la femme est magnifiée comme étant sa force, sa manière de résister à la violence. Rien n'est dit sur le fait que l'homme intime à plusieurs reprises à la femme de se taire, allant même jusqu'à poser sa main sur sa bouche, qu'il crie sur elle et que son consentement à l'acte sexuel importe peu. Au-delà du meurtre possible de la femme, la violence subie est bien réelle, mais cela importe peu : la femme est protégée par sa fragilité.

D'ailleurs, la femme du récit correspond aux stéréotypes qu'on accole à son sexe : elle est jeune, belle, passive, etc. Blanchot ne les répudie pas. Au contraire, il les absolutise, pourrait-on dire, allant jusqu'à donner comme titre d'un chapitre de son livre l'« absolument féminin ». Ce faisant, il donne une vision magnifiée, spiritualisée et sublime des stéréotypes en question. La convention sociale qui donne sa place à la femme est ainsi reconduite à un niveau supérieur, sans pour autant effacer cette convention. En d'autres mots, l'absolutisation du féminin ne réussit pas à se déconnecter des stéréotypes. L'absolu, ici, reste ancré dans le contingent. C'est ce que suggère Martin Crowley : « reconnaître la convention selon laquelle les femmes sont convoquées pour

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 63.

représenter l'irreprésentable n'empêche cependant pas de leur attribuer *galamment* magnificence, mystère et royauté de manière à ancrer l'invocation de cet irreprésentable d'autant plus fermement dans le sol de cette convention⁵⁷⁶ ». L'écriture galante de Blanchot révèle son geste, si on interprète cette galanterie au sens que lui donne Simone de Beauvoir. En effet, dans *Le deuxième sexe*, elle rappelle le mot de Balzac : « La femme mariée est une esclave qu'il faut savoir mettre sur le trône. » Elle poursuit par une réflexion sur la galanterie : « il est convenu qu'en toutes circonstances insignifiantes l'homme doit s'effacer devant elles, leur céder la première place; au lieu de leur faire porter les fardeaux comme dans les sociétés primitives, on s'empresse de les décharger de toute tâche pénible et de tout souci [...]. On espère qu'ainsi dupées, séduites par la facilité de leur condition, elles accepteront le rôle de mère et de ménagère dans lequel on veut les confiner⁵⁷⁷. » La pensée de Blanchot n'est pas neutre. Elle reproduit philosophiquement la structure oppressive que camoufle la galanterie : placer la femme sur le trône sacré de sa fragilité pour ainsi la mettre à l'abri de toute violence, allant jusqu'à proposer que, de cette façon, elle est protégée. Selon Blanchot, elle ne peut être tuée, tout au moins dans le récit.

Ainsi, ce que Blanchot magnifie semble procéder d'une sublimation des conventions sociales dans lesquelles on enferme la femme, enfermement qui procède d'une certaine violence. Toutefois, à la fin de son livre, Blanchot montre que cette sublimation est mensongère. Il reconnaît que le couple décrit dans le récit de Duras est construit sur un simulacre. Par une contrainte inexplicitée dans le récit, mais qui peut se comprendre comme une contrainte du régime homosocial, l'homosexuel est tenu d'expérimenter une relation hétérosexuelle avec une femme. Ce faisant, il forme avec elle un couple factice. Pourtant, cette facticité n'est pas dénoncée par

⁵⁷⁶ CROWLEY, «Pas politique», p. 227. Nous soulignons.

⁵⁷⁷ S. D. BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, I, Paris, Éditions Gallimard (coll. «Folio essais», 37), 1976, p. 193-194.

Blanchot. Il ne tente pas de la révoquer ou de penser une communauté qui en serait délivrée. Au contraire, ce mensonge révèle le sens de la communauté dégageé par Blanchot :

Voici la chambre, l'espace clos ouvert à la nature, fermé aux autres hommes, où, durant un temps indéfini calculé en nuits, mais chaque nuit ne saurait prendre fin, deux êtres ne tentent de s'unir que pour vivre (et d'une certaine façon célébrer) l'échec qui est la vérité de ce que serait leur union parfaite, le *mensonge* de cette union qui toujours s'accomplit en ne s'accomplissant pas. Forment-ils, malgré cela, quelque chose comme une *communauté*? C'est plutôt à cause de cela qu'ils forment une communauté⁵⁷⁸.

L'homosexuel s'enclot pour se protéger des autres hommes – pour empêcher son désir de se manifester – et pour vivre dans le mensonge et c'est ce mensonge qui permet à Blanchot de parler de la communauté comme inavouable. Il pose la question : « est-ce que cela veut dire qu'elle ne s'avoue pas ou bien qu'elle est telle qu'il n'est pas d'aveux qui la révèlent, puisque, chaque fois qu'on a parlé de sa manière d'être, on pressent qu'on n'a saisi d'elle que ce qui la fait exister par défaut⁵⁷⁹? » Blanchot, dans un geste qui lui est typique, ne tranche pas. Toute communauté serait ainsi prise dans le mensonge des conventions sociales, l'homosexuel expérimentant l'hétérosexualité en donnant une figure plus visible. Ce mensonge est inavouable puisque l'institution conforme les individus sans qu'ils en soient conscients.

C'est à la suite de cette question que Blanchot avance la nécessité de penser de nouveaux rapports entre œuvres et désœuvrement. Il pointe vers une œuvre qui est celle de la convention sociale entourant la femme, allant jusqu'à caractériser le couple comme une « communauté de la prison⁵⁸⁰ ». Toutefois, l'œuvre de cette convention sociale n'est pas nécessairement négative. Blanchot admet que l'une des possibilités ouvertes par le récit est que l'homme ait tué la femme, mais il identifie une autre œuvre possible de la communauté des amants : « ou bien elle a fait son

⁵⁷⁸ BLANCHOT, *La communauté inavouable*, p. 82.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 92.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 82.

œuvre, elle l'a changé [l'homme] plus radicalement qu'il ne le croit, lui laissant le souvenir d'un amour perdu, avant que celui-ci ait pu advenir⁵⁸¹ ». La communauté de la prison aurait pu laisser un doux souvenir à l'homme, un souvenir amoureux. Quoi qu'il en soit, les conventions sociales agissent dans la communauté, elles font « œuvre », pour le meilleur et pour le pire. Ainsi, chez Blanchot, « [l]'étreinte amoureuse, commente Crowley, est intimement imprégnée de sens sociaux et politiques, tout en y échappant entièrement : irréductiblement étrangère à tout ordre socio-politique, elle en embrasse *aussi* les significations et les polémiques. Devenues ici spectrales, celles-ci ne cessent de circuler⁵⁸². » En effet, le spectre des conventions circule. Si la femme est telle qu'elle est décrite dans le récit, ce n'est pas par choix : elle reçoit sa forme d'ailleurs. Blanchot évoque seulement que ce qu'elle est lui vient d'ailleurs, que c'est un « don » : « En cette femme fortuite, avec qui il veut “essayer, essayer”, c'est à toutes les femmes, à leur magnificence, leur mystère, leur royauté, ou plus simplement à l'inconnu qu'elle représente, à leur “réalité dernière”, qu'il ne peut que se heurter; il n'y a pas de femme quelconque, ce n'est pas par la décision arbitraire de l'écrivain que cette femme-ci acquiert peu à peu le vérité de son corps mythique : *cela lui est donné* et c'est le don qu'elle fait sans qu'il puisse être reçu⁵⁸³ ». Manifestement, Blanchot magnifie le don reçu par la femme, faisant d'elle un mystère, une reine, une inconnue. Ce don a pourtant pour conséquence d'enfermer l'homosexuel dans une conception médicale. Celui-ci est malade et c'est elle qui le lui dit. « Elle accueille tout de lui, sans cesser de l'enfermer dans sa clôture d'homme qui n'a de rapports qu'avec d'autres hommes, ce qu'elle tend à désigner comme sa “maladie”⁵⁸⁴ ». En d'autres mots, la convention sociale qui fait la femme est la même qui exclut l'homosexuel. La communauté fait œuvre d'exclusion.

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 91.

⁵⁸² CROWLEY, «Pas politique», p. 230.

⁵⁸³ BLANCHOT, *La communauté inavouable*, p. 86. Nous soulignons.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 84.

En d'autres mots, Blanchot a bien vu la violence dont est victime l'homosexuel et n'a pas répété les traits homophobes du récit de Duras. Il a identifié dans le mensonge des conventions sociales à la base du couple qui nous est décrit la vérité de toute communauté, celle d'un couple hétérosexuel ou homosexuel, ou encore celle de n'importe quel groupement. Ces conventions se retrouvent même au cœur de l'œuvre qu'il veut montrer : son « absolument féminin » magnifie la faiblesse de la femme et dénie la violence dont elle est victime en donnant à cet absolu une valeur de protection. En ce sens, on pourrait remettre en cause la critique de Nancy : Blanchot ne pointe pas vers un mythe qui échapperait à l'œuvre de la communauté et de la politique. Il ne pointe pas vers une œuvre archipolitique. Son geste témoigne plutôt de l'impossibilité de penser l'œuvre en dehors des institutions. Nous entendons « institutions » au sens que Durkheim donne à ce terme, c'est-à-dire « toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure⁵⁸⁵ ». Cette définition met en évidence le fait que les institutions ne se limitent pas aux organisations, mais englobent aussi ce qu'on pourrait appeler les conventions sociales. De plus, ces conventions ne sont pas exemptes de pouvoir puisqu'elles exercent une contrainte sur les personnes qui s'y plient. Comme le suggère Crowley, Blanchot nous invite à penser l'irréductibilité de l'œuvre des institutions au sein de toute communauté : « Il faut arriver à penser à la fois le vide vertigineux de ce qui dépasse infiniment, et le monde vulgaire au milieu duquel il s'ouvre, sans que l'un ne l'emporte sur l'autre, selon une relation d'imbrication réciproque ou de hantise mutuelle⁵⁸⁶. » En termes nancéens, on ne peut pas penser l'être singulier pluriel en dehors des conventions qui le régissent, pas plus que du « vulgaire » qui le manifeste. N'est-ce pas au fond ce que Blanchot propose lorsqu'il nous invite à penser des rapports nouveaux entre œuvre et

⁵⁸⁵ É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. «Bibliothèque de philosophie contemporaine»), 1937, p. 14.

⁵⁸⁶ CROWLEY, «Pas politique», p. 231.

désœuvrement? N'est-ce pas ce que son écriture tente de mettre en jeu? Sans oublier, ajouterions-nous, que ces conventions et cette vulgarité ne vont pas sans violence.

L'écriture de Blanchot témoigne de l'impossibilité de penser le commun sans tenir compte de l'institution et de sa violence. Il nous faut maintenant analyser comment Nancy articule ces trois termes.

7.3 La violence dans la philosophie première de Nancy

Pour bien comprendre la place de la violence et des institutions dans la philosophie première de Nancy, nous procéderons en trois temps. Nous présenterons d'abord un aspect de la lecture nancéenne de l'interprétation que Blanchot donne du texte de Duras et nous montrerons que Nancy ne mentionne pas le mensonge inavouable des conventions sociales que Blanchot a mis en évidence pour mieux comprendre la « communauté ». Pour Nancy, le commun doit être pensé en dehors des institutions. Il n'y a pas de conventions sociales inavouables à même le commun. C'est plutôt en désavouant les institutions que l'on peut arriver à penser ce dernier. Cette position hors des institutions permettra de mieux comprendre, dans un deuxième temps, la place de la violence dans la pensée de l'être singulier pluriel. Nous verrons qu'elle est conçue en lien avec l'agathonisation de l'existence que nous avons mise en évidence. Toutefois, cette conception ouvre en même temps la voie pour penser la violence institutionnelle. C'est, en dernier lieu, à travers l'analyse de Marie-Ève Morin que nous entrerons dans cette brèche qui se fait jour dans la pensée de Nancy.

i) La lecture nancéenne de Blanchot

Lorsque Blanchot commente Duras, c'est pour interpeller Nancy sur sa pensée de la communauté. Il n'aurait pas bien perçu un certain rapport entre œuvres et désœuvrement, surtout en ce qui concerne l'œuvre des institutions dont on ne peut pas si facilement se défaire. Par conséquent, lorsque Nancy commente *La communauté inavouable*, son analyse révèle sa posture par rapport aux institutions. En effet, il est un point sur lequel il insiste et qui montre, selon lui, son

différend le plus profond avec Blanchot : la jouissance. Il va même jusqu'à dire : « C'est le point sur lequel je dois le plus nettement me séparer de Blanchot⁵⁸⁷ ». De son côté, Nancy commence son explication en insistant sur le fait qu'on ne peut pas isoler les deux genres et les deux sexualités. Il y a toujours un rapport entre les deux et ce nécessaire rapport est ancré dans la réalité du monde : celui-ci est l'exposition de toutes les singularités en même temps. Il n'y a pas d'atomes isolés, même dans la jouissance. S'il y a jouissance, c'est qu'il y a rencontre, contact, communication. De son côté, Blanchot insiste plutôt sur la jouissance de la femme et sur l'impossibilité pour l'homme d'en faire partie. Il y a une solitude irréductible et c'est sur elle que repose la pensée de Blanchot. Nancy voit bien que l'auteur de *La communauté inavouable* reproduit ainsi une convention sociale : « En définitive, la scène sexuelle tant imaginée par Duras que remise en perspective par Blanchot est une scène d'avance soumise aux conditions du mythe : la toute-jouissance de la femme et la toute-impuissance de l'homme (ou bien toute-homosexualité, impuissante envers la femme)⁵⁸⁸. » Chez Blanchot, l'hommosocialité qui, rappelons-le, crée deux mondes distincts entre celui des hommes et celui des femmes, deviendrait mythe. Ce faisant, il absolutiserait l'impossibilité du rapport entre les sexes inhérent à cette convention, allant même jusqu'à généraliser cette impossibilité à tout rapport. Ainsi, les deux conceptions de la jouissance seraient révélatrices des positions philosophiques plus profondes des deux auteurs. La philosophie première de Nancy pense le commun en insistant sur la prééminence de l'être-avec, avant ou à même les individus; la jouissance est donc affaire de rapports. Blanchot pense le rapport dans son impossibilité et relève celle-ci dans un mythe de l'absolu féminin; la jouissance est donc une affaire individuelle.

Nancy explique cette différence de points de vue en insistant sur la place divergente qu'y occupent les institutions. Selon lui, Blanchot « tient à désavouer le rapport, sa consistance propre,

⁵⁸⁷ NANCY, *La Communauté désavouée*, p. 147.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 148.

car il y voit immédiatement la loi, la socialité, l'institution⁵⁸⁹ ». Nancy, pour sa part, ne propose pas de redonner au rapport son lien aux institutions. Au contraire, pour lui, il faut « un certain découplage du commun et de l'institution⁵⁹⁰ ». Dans les deux cas, selon lui, les institutions sont rejetées, soit parce qu'elles sont, chez Blanchot, inhérentes au rapport, soit parce que le rapport, selon Nancy, doit être pensé en dehors des institutions. Nous ne partageons pas cette interprétation de Blanchot. Nancy ne remarque pas que si celui-ci semble montrer l'impossibilité du rapport, c'est parce qu'il est impossible dans la convention sociale que le récit de Duras met en scène où le rapport est violemment construit. Nancy identifie plutôt un solipsisme que Blanchot opposerait à l'œuvre politique et communautaire. Ce qu'il reproche à Blanchot, c'est de désavouer le rapport : « Le rapport n'a pas lieu, ou son "avoir lieu" se trouve dans son échappée essentielle. À mon sens, c'est solliciter à l'excès ce motif du "sans rapport" qui n'a que trop harcelé, si je peux dire, une pensée à la fois mue par Lacan (cité par Blanchot) et par une sorte de superbe solipsisme de l'écrivain qui tend à devenir le foyer de toute possibilité de communication, communiquant l'absence de communication. » Blanchot insiste trop sur la solitude des protagonistes de l'histoire de Duras. Nancy termine son analyse par cette phrase : « Pour moi, au fond, il y a là une pensée violente⁵⁹¹... » S'il y a pensée violente, c'est plutôt parce que Blanchot nous montre que le rapport est, par convention, inscrit dans une violence. On ne peut être quitte des institutions. Qu'il l'ait voulu ou non, l'écriture de Blanchot témoigne que les nouveaux rapports entre œuvre et désœuvrement que celui-ci appelle de ses vœux passent par l'inavouable des conventions sociales, c'est-à-dire des institutions.

⁵⁸⁹ J. LÈBRE ET J.-L. NANCY, «Entretien avec Jean-Luc Nancy sur *La Communauté désavouée*», *Cahiers Maurice Blanchot*, 4, (hiver 2015-2016), p. 93.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 96.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 98.

On le voit, Nancy désarticule ce que l'écriture de Blanchot avait intriqué. Pour Blanchot, institution, rapport et violence sont pensés ensemble. Pour Nancy, il y a d'un côté le rapport, de l'autre les institutions. Quelle place occupe la violence dans ce schème duel proposé par le philosophe de Strasbourg? C'est ce qu'il nous faut maintenant développer.

ii) La violence originaire et la violence externe

La violence conçue par Nancy est de deux types : il y a la violence faite au rapport et il y a la violence du rapport. La violence faite au rapport est une violence externe à l'être singulier pluriel. C'est une violence faite à l'existence. La méchanceté est ainsi conçue comme haine du monde, c'est-à-dire comme ce qui empêche le sens de circuler en voulant figer la compréhension du monde dans des significations permanentes, ou encore comme ce qui empêche certaines singularisations de s'exposer dans la liberté⁵⁹². Nancy met ainsi l'accent sur le mal « moral », c'est-à-dire sur ce qui vient des décisions singulières de faire violence au monde. Cette insistance explique pourquoi Patrick Roney affirme : « it seems as if Nancy denies the ontological dimension of evil, which understands evil from out of the discord in being, and opts instead for a moral interpretation in which decision or praxis plays the primary role⁵⁹³ ». Le mal que Nancy pense vient après l'exposition au monde. Il est de l'ordre d'une décision singulière. Toutefois, il existe aussi une violence « interne » au rapport, une violence du rapport, celle que Nancy nomme « violence originaire ». Si Nancy agathonise l'existence, comment peut-il penser une violence à même le rapport? Pour répondre à cette question, il faut voir comment Nancy explique la violence originaire.

Le premier concept qui permet de mieux comprendre cette violence est celui de sacrifice. Nancy part du fait que plusieurs penseurs du XX^e siècle se sont intéressés à ce concept et ce, dans

⁵⁹² Voir supra, chapitre 5 sur la place du mal dans l'éthique de Nancy.

⁵⁹³ P. RONEY, «Evil and the Experience of Freedom: Nancy on Schelling and Heidegger», *Research in Phenomenology*, 39, (2009), p. 384.

diverses disciplines : ethnographie, philosophie, anthropologie, etc. Il identifie les caractéristiques du concept occidental de sacrifice dont les figures éminentes sont Socrate et Jésus. Le sacrifice occidental est compris comme auto-sacrifice. Il ne s'agit plus d'immoler un animal ou d'offrir des biens à une divinité. Le meilleur sacrifice est de se sacrifier soi-même et ce sacrifice personnel a une valeur universelle : il est unique et il vaut pour tous. Il met ainsi l'accent sur le lien qui l'unit à l'« esprit », c'est-à-dire que la mort du corps ne vaut pas en soi; elle vaut comme signe vers le vrai sacrifice. Ce faisant, le sacrifice occidental sacrifie le sacrifice, c'est-à-dire qu'il le met en jeu en relevant sa signification passée. *Un sacrifice* montre qu'il n'y a plus de sacrifices anciens.

Il n'y aurait donc plus de sacrifice, sauf que cette absence suscite une fascination : « un regard fasciné reste fixé sur le moment *cruel* du sacrifice⁵⁹⁴ ». L'instauration du négatif comme moment clé de la dialectique hégélienne ou la présence insistante d'une pensée du sacrifice chez Bataille en sont des bons exemples. Nancy y voit le signe que quelque chose du sacrifice a survécu à son supposé abandon dans le sacrifice unique de Socrate ou du Christ. Il explique :

Tout se passe, en définitive, comme si la spiritualisation/dialectisation du sacrifice ne pouvait s'opérer qu'au moyen d'une formidable dénégation d'elle-même. Elle se dénie sous la figure d'un sacrifice « ancien », qu'elle prétend connaître et qu'en réalité elle fabrique à ses fins, et elle s'approuve sous la forme d'un procès infini de la négativité, qu'elle couvre du nom « sacré », ou « sacralisant », de « sacrifice ». Mais ainsi, elle installe au cœur de ce procès la destruction sacrificielle qu'elle fait mine d'abandonner à l'« ancien » sacrifice. Cette double opération convoque au centre, simultanément, en une ambiguïté pénible, l'efficacité infinie de la négativité dialectique *et* le cœur sanglant du sacrifice⁵⁹⁵.

Il reste donc des reliques du sacrifice dans la pensée occidentale et non les moindres : la destruction et le « cœur sanglant ». Pour Nancy, il faut se défaire de ces survivances, il faut laisser la destruction à la destruction et l'horreur à l'horreur et ne pas tenter de les relever, de les subsumer

⁵⁹⁴ NANCY, *Une pensée finie*, p. 79.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 84.

ou de se les approprier. C'est pour cette raison qu'il propose plutôt de « penser à l'écart du sacrifice⁵⁹⁶ », d'en finir avec une pensée fascinée par lui.

L'agathonisation de l'existence la laisserait indemne du sacrifice. Elle serait plutôt de l'ordre de l'exposition libre des singularités et elle les laisserait se singulariser comme bon leur semble. Pourtant, Nancy écrit : « L'existence n'a pas à faire jaillir son sens par un éclat destructeur de sa finitude. Non seulement elle n'a pas à le faire, mais en un sens elle ne peut même pas le faire : la "finitude" [...] signifie que l'existence n'est pas sacrificable. Elle ne l'est pas, parce qu'elle est déjà, par elle-même, non pas sacrifiée, mais *offerte* au monde⁵⁹⁷. » D'un côté, l'existence ne peut être sacrifiée parce qu'elle ne repose sur aucune essence. Elle n'est que l'exposition des singularités sans référence à une Idée qui la contraindrait à surgir d'une façon donnée, sacrifiant ainsi d'autres possibles. De l'autre côté, l'existence est « offerte » au monde. Elle n'est donc pas de l'ordre du sacrifice, mais plutôt de l'ordre de l'offrande. Or, l'offrande recouvre en partie la notion de sacrifice : la victime est *offerte* en sacrifice, les dons sont *offerts* aux dieux, etc. Nancy en est bien conscient, lui qui affirme : « Dire que l'existence est offerte, c'est employer un mot du vocabulaire sacrificiel, sans doute [...]. Mais c'est pour essayer de marquer que l'existence, s'il fallait la dire sacrifiée, n'est en tout cas sacrifiée par personne, et n'est sacrifiée à rien⁵⁹⁸. » Ce que Nancy rejette du concept de sacrifice, c'est qu'il fait une victime (soi ou un autre) et qu'il est accompli au nom d'une essence ou d'une idée. L'existence ne s'expose pas en fonction d'une essence et elle permet à chaque singularité de se manifester dans la liberté. En d'autres mots, le sacrifice est toujours accompli en fonction d'un Autre : dieu, Idée, essence, etc. « L'événement de l'existence, le "qu'il y a", veut dire qu'il n'y a *rien d'autre*⁵⁹⁹. » Il n'y a que l'existence.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 100.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 101. Nous soulignons.

⁵⁹⁸ *Ibid.*

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 103.

En même temps, Nancy reconnaît qu'il reste quelque chose du sacrifice dans sa pensée. Il utilise d'ailleurs, en parlant de l'existence, l'expression « s'il fallait la dire sacrifiée ». C'est donc dire que l'existence garde quelque chose du sacrifice, mais que Nancy préfère utiliser un autre terme – l'offrande – pour bien montrer sa distance par rapport au fait que le sacrifice est toujours accompli au nom d'une altérité. Quel est ce restant de sacrifice que Nancy admet appartenir à l'existence? Cette question ouvre la voie vers un deuxième moment où le philosophe de Strasbourg pense la violence originaire. Cette fois-ci il aborde la question de front.

Dans un article intitulé « Violence et violence », Nancy résume les débats menés autour d'une table ronde philosophique tenue à l'occasion d'un colloque sur la violence. Il construit son résumé autour des éléments de convergence entre les différents présentateurs tout en faisant référence à sa pensée. Ce qui unit les propos entendus par Nancy, c'est une vive conscience qu'il existe deux types de violence : une violence externe au monde, celle que Nancy appelle « méchanceté » ou « haine de l'existence », et une violence qui reste à penser, celle qu'il appelle une violence interne à l'existence elle-même. Cette violence est à même l'être et n'est pas le fait d'une décision singulière. « [Il] y a dans la violence, écrit-il, quelque chose d'initial et de constitutif, lié à l'altérité et au rapport comme tels⁶⁰⁰ ». Il faudrait ainsi penser une violence originaire, ou encore une violence liée à l'être, c'est-à-dire à même l'être singulier pluriel. Pour y arriver, Nancy propose de penser celui-ci comme violence originaire. En effet, le monde qui s'expose à même les singularités qui comparaissent toutes en même temps est la conséquence d'une division de l'unité : elle vole en éclats et, par cette explosion, permet de penser le monde des existences. En d'autres mots, « le rapport est rupture de l'intégrité de l'homogène » ou encore « l'être-*en-commun* est rupture de l'être⁶⁰¹ ». Pour que cet éclatement de l'unité soit possible, il

⁶⁰⁰ J.-L. NANCY, « Violence et violence », *Lignes*, 2, 25 (1995), p. 294.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 296.

faut penser une violence originaire, une « archi-violence » comme le dit Nancy dans son article, qui est responsable de l'explosion de l'homogénéité de l'être. Son article témoigne qu'il faut penser une violence à même le monde. Il y aurait ainsi deux violences : une violence originaire qui rend les différentes singularisations possibles (une violence interne à l'existence) et une violence contre le monde de l'existence (une violence qui lui est externe). C'est ainsi qu'on peut comprendre l'affirmation de Nancy selon laquelle « [la] violence [externe] serait violente en tant qu'elle ne supporte pas le partage violent de l'origine [violence interne]⁶⁰². » La haine de l'existence exercerait une violence contre la violence originaire ayant rendu le monde possible.

Peut-on penser que la violence originaire ait un lien avec les institutions, les conventions ou le pouvoir? Nancy ne le pense pas : « Cela ne veut pas dire, toutefois, que le rapport impliquerait la violence en ce qu'il renverrait tout d'abord au pouvoir. Car le pouvoir lui-même, avec la violence qui lui est propre, est postérieur au rapport⁶⁰³. » Il faut penser une violence première et non institutionnelle ou culturelle. La violence originaire que Nancy vise est inscrite à même la matière du monde, avant même l'apparition de l'être humain ou de sa prise de conscience du monde. C'est une violence explosive, comme celle qui a déclenché le Big Bang et a permis à l'univers d'apparaître à travers les singularisations de galaxies, de planètes et d'étoiles. Il s'agit, chez Nancy, d'un véritable matérialisme : la violence qui fait éclater l'homogène est à même la matière⁶⁰⁴. Elle n'est pas d'origine institutionnelle. On peut même affirmer que cette violence est bonne. Grâce à elle, nous existons. C'est elle qui permet les singularisations infinies des existences qui s'exposent à tout instant à même le monde. Ainsi, la conclusion s'impose : la violence est elle aussi

⁶⁰² *Ibid.*, p. 297.

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 296.

⁶⁰⁴ Boyan Manchev a bien expliqué le matérialisme de Nancy en affirmant : « la matière est elle-même création », ce qui est à la base de l'éthique nancéenne (voir supra, chapitre 5). Ce à quoi on pourrait ajouter : la matière est elle-même violence. Voir : B. MANCHEV, «Jean-Luc Nancy et les sorties de l'ontologie négative», *Europe*, 87, 960 (avril 2009), p. 260. Voir aussi B. MANCHEV, «La métamorphose. Communauté et ontologie modale», *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, ii, (2008).

« agathonisée » : ce n'est pas une violence qui fait mal, c'est une violence qui permet l'existence du monde. De plus, les restes de sacrifice que Nancy admet avoir conservés dans sa pensée de l'offrande n'ont pas été thématiques comme tels. Si l'existence est sacrifiée, elle l'est par la violence du monde qui détruit l'homogénéité, mais ce sacrifice est bon. Nous lui sommes redevables de nos expositions singulières.

Reste à voir si cette violence originaire était un moment unique ou si elle est encore active aujourd'hui. Si tel est le cas, ne faudrait-il pas la penser dans son rapport aux institutions? C'est ici que l'analyse de Marie-Eve Morin s'avère précieuse pour aborder cette question.

iii) La violence originaire et la singularisation

Le travail de Morin ne prend pas pour point de départ le texte de Nancy que nous avons cité. Elle déduit ce que pourrait être la violence originaire à partir d'autres textes du philosophe de Strasbourg qui ne traitent pas directement de la question. Son analyse est pertinente pour deux raisons. D'abord, elle déduit des textes de Nancy une violence originaire qui rejoint ce que Nancy en dit dans « Violence et violence ». En outre, elle montre un rapport entre celle-ci et la singularisation, c'est-à-dire chacune des expositions d'une singularité, chaque entrée singulière dans le monde. Ce rapport, que Nancy n'a pas identifié, est en juste conformité avec sa pensée. Ce lien avec la singularisation montre que, quoi qu'en dise Nancy, les institutions ne se laissent pas si facilement reléguées à un « après » de la violence originaire. Entrons dans l'analyse de Morin.

Celle-ci commence son analyse en évoquant l'optimisme et même la naïveté que certains pourraient déceler dans la philosophie première de Nancy. Elle affirme que c'est une erreur de le croire : « Part of what I want to show [...] is that such a first impression is mistaken : there is at the bottom of Nancy's ontology a certain originary violence⁶⁰⁵. » Elle prend comme point de départ un

⁶⁰⁵ M.-E. MORIN, «Nancy, Violence and the World», *Parrhesia*, 16, (2013), p. 61.

texte de Nancy publié en 2005 et intitulé « Image et violence ». Le philosophe de Strasbourg y explique les rapports entre la violence et la vérité. Il commence en définissant la violence : elle est « une force qui reste étrangère au système dynamique ou énergétique », elle « n'entre pas dans un ordre des raisons, ni dans une composition des forces », elle « ignore le système, le monde, la configuration qu'elle violente⁶⁰⁶ », etc. Cette violence qui émerge d'un dehors de tout système s'impose comme vérité, entendue ici au sens où elle se présente sans logique, sans raisonnement, mais comme une réalité qui impose l'obéissance et l'adhésion immédiate sans discussion. La violence se veut vérité. Or, à cette vérité de la violence, s'ajoute la violence de la vérité. « [Celle-ci] est, écrit Nancy, violente à sa manière. Elle ne peut surgir sans déchirer un ordre établi. Au bout des efforts d'une méthode, elle ruine la méthode⁶⁰⁷. » La vérité dont il est ici question est ce qui éblouit, comme le soleil frappant l'homme sorti de la caverne platonicienne. Par contre, contrairement à la violence qui s'impose comme vérité en se déchaînant, la vérité contient la violence : « Tout autre est la violence de la vérité : elle est violence qui se retire dans son irruption même, et parce que cette irruption elle-même est un retrait, qui ouvre un espace et qui le libère pour la présentation manifeste du vrai⁶⁰⁸. » La vérité surgit dans un système de pensée en le désarticulant, mais elle ne le détruit pas. La violence initiale du surgissement se retire dans ce surgissement même, laissant un espace de pensée.

En analysant ce texte, Morin remarque que cette manière de définir la vérité nous aide à comprendre ce que pourrait être une violence originaire puisque l'espace laissé libre par la violence de la vérité fait penser à l'existence comprise comme explosion de l'homogénéité : « The first thing that should be pointed out is the fact that wordling (the withdrawal of Being that shares out existents

⁶⁰⁶ J.-L. NANCY, «Image et violence», *Le Portique*, 6, (2000), p. 2.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 3.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 4.

and exposes them to themselves and each other) shares the characteristics of the violence of truth⁶⁰⁹ » En effet, le « monde » décrit par la philosophie première de Nancy a les mêmes caractéristiques que la violence de la vérité : il s'impose de lui-même, de par son existence, sans logique et sans principe. Cette ressemblance pointe vers une violence originaire que Morin dégage en montrant sa présence à travers les grands thèmes nancéens. Premièrement, elle se retrouve dans l'exposition du monde. Toutes les singularités s'exposent en même temps et c'est cette manifestation simultanée qui fait l'existence. Or, cette exposition détruit l'immanence pure. Elle ne cesse de désassembler les significations, les essences, les idées, etc. En d'autres mots, l'exposition du monde est une « explosion » de l'être en une multitude de singularités. Il y a là une violence primordiale. Par contre, comme cette dernière n'affecte aucune singularité négativement, Morin affirme que cette première figure de la violence originaire est métaphorique. Toutefois, elle n'en reste pas à ce niveau et c'est ce qui nous amène au deuxième point soulevé par elle. Les singularités, de par leur provenance « explosive », s'inscrivent d'emblée dans une exposition possible à la violence : « This opening, as the condition of possibility of sense, exposes singular existences to each other and hence to acts of ontic violence, or brute violence. An existent can be violated because its existence is of necessity an exposition to an outside⁶¹⁰. » C'est la possibilité de la méchanceté qui est ici rappelée. En s'exposant, les singularités se rendent vulnérables aux actes de haine contre l'existence.

Cependant, il y a plus encore. Morin voit dans l'exposition des singularités une violence intrinsèque qui n'est pas celle de la méchanceté : « [The] coming to presence [of an existent] can be seen as violent since through it something happens and imposes itself [...]: we cannot distinguish in advance between an existent's presentation ("here I am, make room for me"), which

⁶⁰⁹ MORIN, «Nancy, Violence and the World», p. 69.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 70.

is the precondition for relations [*rappports*] of sense, and brute violence (“here I am, you cannot be”), where the existent denies the other so as to put an end to relations⁶¹¹. » En s’exposant, une singularité perce le monde, se taille une place et change l’exposition des autres singularités qui lui sont contiguës en déplaçant les limites. C’est une violence plus originaire que la décision pour l’existence ou pour sa ruine. En fait, c’est tout le problème de la « singularisation » – c’est-à-dire le mouvement de l’exposition d’une singularité – qui est ici abordé. Se singulariser, c’est pénétrer le monde : « make room for me », faites-moi de la place, tassez-vous! Ce « tassement » affecte d’autres singularités. Il peut être sans conséquence ou il peut violenter les singularités voisines.

L’analyse de Morin ouvre une perspective sur la violence originaire que Nancy n’a pas identifiée : la violence originaire n’est pas seulement à l’origine du monde, comme éclatement de l’homogène, elle est aussi présente à même chacune des singularisations. On peut en déduire qu’il y a une permanence de la violence originaire et que celle-ci se manifeste à même chacune des singularisations. S’exposer au monde, c’est déplacer les limites des autres singularités et ce déplacement peut se faire violemment. Morin termine son article sur cette analyse, mais il nous faut aller plus loin. Pour notre part, nous avançons la thèse que cette violence de la singularisation ne peut être comprise que par l’institution. En d’autres mots, il nous faut penser *l’institution de l’existence*. D’ailleurs, Miguel de Beistegui évoque un possible rapport entre la violence originaire et les institutions dans une analyse du concept de sacrifice chez Nancy où il mentionne que l’existence contient en soi la possibilité de l’asservissement : « If the existent is offered to the *world*, this is in so far as it is not presented to its sole existence, but is also and immediately linked to an order of things and of others which, to a greater or lesser degree, signifies the possibility of

⁶¹¹ *Ibid.*

its enslavement, of its appropriation, a possibility in which its existence *also* consists⁶¹². » Il y aurait ainsi une violence de la singularisation qui ne pourrait être séparée des institutions puisque celles-ci « aimantent » l'exposition au monde. Penser cela, c'est penser une existence réelle, non idéalisée, avec ses grandeurs, ses misères et sa contingence irrelevable.

* *

Nous avons voulu discuter, dans ce chapitre, de la violence dans la pensée de Nancy. Pour y arriver, nous avons pris pour point de départ *La maladie de la mort* de Duras étant donné que Blanchot avait utilisé ce texte pour commenter la pensée du commun de Nancy. Nous avons montré comment la violence agit dans le récit à travers les figures de la femme et de l'homosexuel. Nous avons ensuite présenté la lecture que Blanchot fait de ce récit pour y découvrir que, pour lui, rapport et institutions sont intimement liés. Dans la troisième section, nous avons montré que Nancy s'oppose à Blanchot sur ce point et propose plutôt de penser le rapport en dehors des institutions. Pour mieux comprendre la position du philosophe de Strasbourg, nous avons montré, à travers ses réflexions sur le sacrifice et la violence, qu'il pense une violence originaire à même le commun, mais que celle-ci est présentée sous un jour plutôt positif : la violence originaire est ce qui permet l'exposition du monde en faisant éclater l'homogénéité et l'unité. Nous avons poursuivi en utilisant l'analyse de Morin qui montre que si le monde provient de l'éclatement provoqué par une violence originaire, cette dernière ne s'arrête pas là : elle se retrouve à même chacune des singularisations. Se singulariser, c'est se frayer un chemin dans le monde et cela exige une certaine violence au monde.

Pour notre part, ce constat nous amène à poser la question : peut-on penser la violence des singularisations en dehors des institutions et des conventions? Nous répondons par la négative et

⁶¹² M. D. BEISTEGUI, «Sacrifice revisited», dans D. SHEPPARD, S. SPARKS ET C. THOMAS, dir., *The Sense of Philosophy. On Jean-Luc Nancy*, London, New York, Routledge (coll. «Warwick Studies in European Philosophy»), 1997, p. 170.

nous voulons montrer qu'il existe une voie, dans la philosophie de Nancy, pour penser l'institution de l'existence. Pour y arriver, nous suivons une indication donnée par Nancy. Dans son texte sur la violence, il écrit : « Je n'irai pas plus loin, ici, dans l'analyse qu'il faudrait mener à l'intérieur de la dialectique hégélienne – dont le “cœur” pourrait bien être une “violence” pensée comme la violence transcendantale du rapport⁶¹³. » Il nous faut donc entrer dans ce cœur hégélien.

⁶¹³ NANCY, «Violence et violence», p. 297.

CHAPITRE 8 — LA VIOLENCE ET LES INSTITUTIONS

Affirmer de Nancy qu'il est hégélien n'a rien d'une provocation. Lui-même exprime sa préférence : « Hegel a toujours été mon auteur de prédilection⁶¹⁴ ». Pour un penseur de sa génération, cela peut surprendre. Susanna Lindberg a raison d'écrire : « À l'époque du premier livre de Nancy sur Hegel, *La Remarque spéculative*, en 1973, cet amour [que Nancy éprouve pour Hegel] fut quasiment provocateur, car l'époque était plutôt au rejet de Hegel [...]. C'est par cet amour du coupable que Nancy détient sa place originale dans l'histoire tumultueuse des interprétations françaises de Hegel au XX^e siècle⁶¹⁵ ». D'ailleurs, après *La Remarque spéculative*, qui est son deuxième livre, son intérêt pour la philosophie hégélienne se confirmera par la publication, en 1997, de *Hegel. L'inquiétude du négatif*. En outre, l'œuvre de Nancy compte plusieurs écrits portant sur le philosophe allemand.

Pas étonnant dès lors que, pour traiter d'un sujet aussi complexe que la violence intrinsèque au commun, Nancy se soit tourné vers Hegel, qui s'est montré à ce point sensible aux conventions sociales, ce qu'il appelle la coutume, qu'on peut le considérer comme le penseur des institutions. S'intéresser à la pensée de Hegel, c'est donc être amené à réfléchir sur les rapports entre les institutions et l'être-ensemble. C'est d'ailleurs ce qu'a fait Nancy, même si son analyse est restée sommaire et qu'elle appelle de nouveaux développements.

⁶¹⁴ NANCY, «Jean-Luc Nancy. Entretien du 23 juin 2000», p. 246.

⁶¹⁵ S. LINDBERG, «L'inquiétant Hegel de Nancy», *Europe*, 87, 960 (avril 2009), p. 263-264.

C'est ce filon hégélien exploré par Nancy que nous allons suivre. Nous commencerons par présenter l'analyse qu'il propose, en 1981, des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel. Nous décèlerons à travers celle-ci comment Nancy construit sa pensée du commun et comment il interprète celle de Hegel. Nous identifierons ainsi les trois tâches que Nancy souhaite accomplir dans ses travaux ultérieurs. Dans un deuxième temps, nous expliciterons une autre lecture de Hegel construite par Nancy à la suite de la première. Nous verrons que c'est à travers une figure imprégnée de conventions sociales, celle de la mère, que Nancy lit le philosophe allemand et que cette figure sera récurrente dans l'œuvre du philosophe de Strasbourg. Nous poursuivrons en analysant comment Nancy a accompli les tâches qu'il avait identifiées dans sa première analyse des *Principes de la philosophie du droit*. Nous en déduisons que ces tâches sont restées, pour la plupart, lettre morte et qu'elles ouvrent un champ de recherche non encore exploré. De plus, et ce sera l'objet de la dernière section, le travail qui reste à faire, combiné avec les analyses de la « mère » qui ponctuent l'œuvre de Nancy, pointent vers une nécessaire analyse des rapports entre la violence et les institutions à partir de la philosophie de Hegel.

8.1 Hegel ou la politique de l'unité

Le premier texte que nous allons présenter s'intitule « La juridiction du monarque hégélien »; il a été écrit dans le cadre du Centre de recherches philosophiques sur le politique. C'est donc un Nancy au début de sa carrière philosophique qui produit ce chapitre inséré dans un recueil collectif. Celui-ci commence à peine à développer sa pensée de la communauté et il est encore tributaire de la distinction, qu'il délaissera par la suite, entre *le* politique et *la* politique, *le* politique étant pensé comme ce qu'il appelle le « rapport » ou la « communauté », termes qui seront bientôt remplacés par le « monde », l'« existence » et l'« être-avec » ou l'« être singulier pluriel », *la* politique étant pour sa part toujours associée à sa définition plus canonique, c'est-à-dire à la sphère institutionnelle du pouvoir et de la gestion de l'être-ensemble. Il ne faut pas s'y méprendre : ce que

Nancy cherche à penser dans ce texte, c'est le commun, et c'est Hegel qui est convoqué pour l'aider dans sa réflexion.

Pour bien comprendre les arguments de Nancy, nous présenterons d'abord un bref aperçu des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel. Nous poursuivrons en présentant les principales thèses de Nancy. Nous terminerons en identifiant plus spécifiquement la critique que Nancy oppose au texte hégélien et les tâches qu'il juge à propos d'accomplir pour bien penser le commun.

i) Les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel

Les *Principes de la philosophie du droit* sont une œuvre du « dernier » Hegel, celui de Berlin. C'est au Hegel du « Système » qu'on a affaire, celui des grands ouvrages philosophiques qui rassemblent les grands pans des savoirs humains. Le grand objectif philosophique de Hegel est de comprendre le Savoir absolu. Pour y arriver, Hegel prend pour point de départ un phénomène révélateur de ce qu'il cherche à mettre en évidence dans le Système : le développement de la conscience humaine telle qu'elle se révèle à travers l'expérience. Cependant, ce point de départ ne fait pas partie du Système comme tel : c'est une phénoménologie du Savoir dont le développement est exposé dans la *Phénoménologie de l'esprit*, mais ce n'est pas le mouvement du Savoir lui-même. Il faut partir du phénomène de la conscience humaine pour comprendre comment elle construit son savoir et comment, à travers cette construction, elle développe un rapport à elle-même. Ce parcours à travers l'analyse de la conscience permet à Hegel de déduire les grandes catégories du Savoir et de l'Esprit. Quand il entreprend de montrer le mouvement du Savoir lui-même ou de l'Esprit lui-même, Hegel ne s'intéresse plus au seul développement de la conscience d'un être humain. Ce qui l'intéresse, c'est le déploiement du Savoir qui entraîne avec lui les consciences humaines. On entre ainsi dans le Système.

Les *Principes de la philosophie du droit* prennent leur source dans cette opération post-phénoménologique. Toutefois, ceux-ci revêtent une forme hybride : il s'agit bel et bien de porter

son attention au grand mouvement du Savoir lui-même, puisque, dès la préface, Hegel se réfère à une œuvre du Système, sa *Science de la logique*, pour bien comprendre sa méthode. En même temps, il s'agit d'appliquer cette méthode à un objet d'étude précis, le droit, afin d'y déceler le mouvement de la liberté comme Idée. En un certain sens, on pourrait dire que *La phénoménologie de l'esprit* voulait partir de l'expérience de la conscience pour en extraire les grands principes du Savoir, pour en comprendre la logique, tandis que les *Principes de la philosophie du droit* procèdent plutôt d'une manière inverse : il s'agit d'appliquer les principes de la logique pour mieux comprendre un domaine précis du savoir, c'est-à-dire le droit.

C'est ainsi qu'on peut comprendre la structure de l'ouvrage. Celui-ci est divisé en trois grandes parties : le droit abstrait (entendu au sens du droit réel), la moralité et l'éthicité. Hegel veut saisir le mouvement qui se situe à l'intérieur même de l'idée de liberté, mais, pour ce faire, il doit d'abord s'intéresser à la liberté « réelle » qui se manifeste dans le droit abstrait et la moralité. Ceux-ci permettent d'en arriver à une liberté plus haute, celle de l'éthicité comprise comme « *concept de la liberté devenu monde présent-là et nature de la conscience de soi*⁶¹⁶ ». La liberté, pour être réelle, doit être présente dans le monde et dans la conscience humaine. Mais si la moralité avait déjà permis dans la deuxième partie de l'ouvrage de montrer l'ancrage de la liberté dans la conscience, c'est l'éthicité qui permet de mieux comprendre l'effectivité de la liberté dans le monde. Cette dernière partie est divisée en trois sections : la famille, la société civile et l'État. Ces trois instances donnent vie à l'éthicité et permettent de comprendre le mouvement de la liberté elle-même. Dans la famille, la liberté est vécue à travers l'imposition des normes et des règles. Ce n'est que dans la société civile que l'individu quitte sa famille pour pouvoir vivre selon ses intérêts. Il expérimente alors la liberté de faire ce qu'il veut, mais cette liberté est encore unilatérale, c'est-à-

⁶¹⁶ HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, p. 314.

dire qu'elle n'effectue qu'une partie d'elle-même. C'est seulement à travers l'État que se réconcilient le moment de la soumission aux normes et le moment de la liberté individuelle : c'est dans l'obéissance à la loi que la liberté peut se déployer dans toute son ampleur.

C'est dans cette partie sur l'État que Hegel explique sa conception des divers paliers de gouvernement et c'est dans le cadre d'une monarchie constitutionnelle qu'il conçoit ceux-ci. Il place donc un monarque à la tête de l'État et il lui réserve quelques tâches, dont celles de gracier les criminels, de déclarer la guerre et de signer les lois. C'est à la figure du monarque que Nancy s'intéresse et c'est à son analyse qu'il faut maintenant s'attarder.

ii) L'analyse philosophique du monarque hégélien

Le monarque tel que le décrit Hegel peut sembler justifier l'état prussien de son temps. C'est d'ailleurs ce que plusieurs commentateurs ont reproché à Hegel : n'a-t-il pas, par sa philosophie, confirmé le pouvoir de son époque et, par là même, perverti sa pensée? Les *Principes de la philosophie du droit* seraient alors un document historique témoignant de son époque et non pas une œuvre philosophique valable pour aujourd'hui. Cette image d'un Hegel chantre d'un régime politique a été critiquée, en France, par Éric Weil dans son *Hegel et l'État*, paru en 1950. Weil distingue trois raisons à cette méprise. La première reconnaît la difficulté de l'écriture de Hegel. Il n'est pas facile de comprendre sa philosophie et cette difficulté entraîne son lot d'interprétations tendancieuses. La deuxième raison repose sur la fausse conviction que Hegel aurait dû être plus courageux et dénoncer les dérives de la monarchie prussienne. Weil avoue que le philosophe allemand n'a pas été plus courageux que les êtres humains de son époque, mais il explique, et c'est la troisième raison, que Hegel avait d'abord des raisons *philosophiques* d'écrire ses *Principes de la philosophie du droit*, et non pas des visées militantes. Il s'agissait, rappelons-le, de comprendre le mouvement de l'Idée de liberté en respectant la méthode mise en exergue dans la *Logique*. Cette constatation devient, pour Weil, un principe de lecture. En ce qui concerne le

monarque, il écrit : « Mais la thèse hégélienne a le droit d'être jugée sur le plan qu'elle affirme être le sien, celui de la raison⁶¹⁷. » Il ne s'agit pas de vouloir se positionner sur ce que Hegel aurait dû faire, mais sur ce qu'il pense quand il avance la figure du monarque.

C'est ce principe de lecture qu'a choisi de suivre Nancy. Dans son texte, celui-ci rappelle d'abord que, pour Hegel, l'Esprit est *sujet*. Cet attribut signifie qu'il le conçoit comme unité puisque le sujet n'est jamais dans la dispersion, mais dans ce qui se contient en une figure. La subjectivité de l'Esprit signifie également que celui-ci doit exister réellement. L'Esprit ne flotte pas au-dessus du monde : il est le monde. Il est effectif à même la nature, les êtres humains et les institutions. Cette conception logique de l'Esprit a une incidence sur la conception hégélienne de l'État. Si la liberté de l'Esprit se manifeste pleinement dans l'État et si l'Esprit est sujet, alors l'État doit se révéler dans l'unité et l'existence réelle d'une subjectivité. C'est la position occupée par le monarque dans l'édifice politique de Hegel. Or, cette figuration de l'unité de l'État dans une personne est contradictoire : d'un côté elle rassemble en elle l'unité de tout l'État, mais en même temps, d'un autre côté, elle occupe une position séparée du reste du peuple : « Le monarque, remarque Nancy, est un homme *en plus*, qui ne fait pas nombre avec les autres individus, mais qui fait au contraire exister leur *union* comme *unité*⁶¹⁸. » Ainsi, selon Nancy, la figure du prince affiche une contradiction dans l'exposition de l'« union » comme telle.

Il prend appui sur cette problématique pour montrer que, plus généralement, c'est le *rapport* qui pose problème chez Hegel⁶¹⁹ : « la question du rapport fait une question-limite, de toutes parts indiquée mais jamais abordée pour elle-même par Hegel – jamais du moins sans que la *résolution*

⁶¹⁷ É. WEIL, *Hegel et l'État. Cinq conférences suivies de Marx et la philosophie du droit*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin (coll. «Problèmes & Controverses»), 2002, p. 60.

⁶¹⁸ J.-L. NANCY, «La juridiction du monarque hégélien», dans *Rejouer le politique*, Paris, Éditions Galilée, 1981, p. 59.

⁶¹⁹ Rappelons que le « rapport » est un des premiers termes utilisés par Nancy pour penser l'être-avec.

du rapport en une unité [...] y soit présupposée⁶²⁰ ». Nancy avance comme preuve la manière dont Hegel traite de l'amour dans ses *Principes de la philosophie du droit*. Celui-ci est à la base de l'éthicité qui, rappelons-le, a son premier moment dans la famille. L'amour familial est le signe par excellence de l'union que représente l'État. Toutefois, Nancy remarque que, dans l'État, l'amour n'a plus sa place. Quand on sort du cercle de la famille, l'amour ne peut plus guider les actions étatiques. L'« amour », qui aurait pu aider à comprendre ce qu'il en est du rapport, est restreint à la sphère familiale et est remplacé par l'« unité ». Nancy en tire un constat : Hegel passe à côté du rapport qu'il faudrait pourtant penser. « Hegel, écrit Nancy, parce qu'il masque la question ou l'impossibilité de la question, fait voir l'impasse de la solution philosophique du rapport, et ouvre du coup à la nécessité de penser ce rapport sans origine et sans accomplissement dans une unité substantielle⁶²¹. » Pour mieux penser le rapport, il faut sortir de la logique de la subjectivité telle que les *Principes de la philosophie du droit* la mettent en branle. Le problème, pour Nancy, repose dans le fait de penser le rapport à partir d'un « soi » qui a besoin de l'« autre » pour prendre conscience de soi. Dans le livre de Hegel, cette logique se manifeste dans le contrat. Ainsi, quand une personne acquiert une propriété, elle se rapporte à quelque chose comme sien et, de ce fait, elle prend conscience de soi. Cette dernière prise de conscience lui permet de s'ouvrir aux autres. En d'autres mots, la personne doit donc se posséder, prendre conscience de soi, ce qu'elle accomplit dans l'acte d'acquérir une propriété. Alors, elle peut s'ouvrir aux autres consciences de soi. Le rapport est ainsi second, venant après la conscience de soi.

D'un côté, Hegel insiste sur la personne, sur son « soi » comme unité intérieure qui prend conscience de soi, sur la prééminence de cette unité sur la relation aux autres; de l'autre, il place à la tête de l'État un monarque séparé du corps politique. La personne « unie en soi » contemple son

⁶²⁰ NANCY, «La juridiction du monarque hégélien», p. 64-65.

⁶²¹ *Ibid.*, p. 75.

prince séparé du peuple, montrant par sa personne l'unité de l'État. C'est l'occasion, pour Nancy, de penser la pluralité à même les singularités : « Ce que la philosophie peut ici seulement contempler, en tant qu'elle contemple la *séparation* singulière du monarque, c'est la séparation elle-même comme institution du rapport⁶²². » Au fond, Hegel montre l'impossibilité de penser l'unité du peuple avec son État. Ce qui est premier dans tout rapport, c'est la pluralité, la différence ou la séparation. Il n'y a pas de soi qui doit s'approprier avant le rapport aux autres. Le rapport aux autres surgit à même l'exposition du soi : « Cela veut dire que malgré la dialectique le monarque hégélien inscrit quelque chose – qui n'est aucune solution politique, mais qui forme la limite, la butée inévitable de la solution du Politique selon la subjectivité. Le rapport résiste, insiste, et s'inscrit comme séparation⁶²³. » C'est ce rapport compris comme séparation qui sera l'objet de la réflexion philosophique de Nancy dans les années à venir.

Ce dernier a effectivement réfléchi au rapport comme dissociation dans la pensée qu'il développera par la suite. Par ailleurs, il est intéressant de noter que, dès la rédaction du texte que nous avons ici commenté, il donne des indications concernant ce sur quoi pourrait porter les recherches philosophiques qui s'intéressent au rapport. C'est ce que nous présenterons.

iii) Des tâches à accomplir

La première indication prend sa source dans la manière dont la conscience devient conscience de soi. On l'a vu, c'est en devenant propriétaire par l'intermédiaire d'un contrat que la personne découvre un bien comme sien et qu'elle s'ouvre à sa propre conscience. Nancy note, par deux fois dans son texte, que cette manière de comprendre la conscience de soi n'est pas la même que celle que l'on retrouve dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Nancy écrit d'abord : « Pour bien des raisons connues ou à étudier, la *Phénoménologie* ne rentre pas dans le Système comme telle.

⁶²² *Ibid.*, p. 86.

⁶²³ *Ibid.*, p. 88.

Ce n'est pas un hasard si, en même temps, son texte sur le rapport en présuppose moins ou autrement la résolution que ne le fait le Système⁶²⁴. » Hegel a peut-être erré dans ses *Principes de la philosophie du droit*, mais il n'en a pas toujours été ainsi. D'ailleurs, Nancy précise plus loin que la subordination du rapport à la primauté de la conscience de soi est « étrangère [...] à la logique profonde de la conscience-de-soi dans la *Phénoménologie*⁶²⁵ ». Il y aurait donc une autre compréhension possible des relations entre autrui et la conscience de soi que l'on pourrait aller chercher dans la *Phénoménologie de l'esprit* et elle permettrait de mieux saisir le rapport comme dissociation. Voici donc une première tâche à accomplir.

En effet, cette œuvre écrite en introduction au Système comporte tout un développement sur le déploiement de la conscience de soi, plus particulièrement dans le chapitre qui porte sur la domination et la servitude. Hegel insiste sur le fait que la division entre le maître et son esclave permet à ce dernier de découvrir sa liberté⁶²⁶. Il y aurait ainsi une violence du rapport qui permettrait le développement de la conscience de soi. Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel prend soin de noter⁶²⁷ que cette situation représente l'*origine* de l'État, c'est-à-dire son commencement extérieur ou phénoménal, mais ne correspond pas à son *principe*, c'est-à-dire à ce qui correspond au mouvement de l'Esprit lui-même. Rappelons-le : la *Phénoménologie de l'esprit* ne fait pas partie du Système, c'est un point de départ pour saisir le mouvement de l'Esprit, mais celui-ci doit être exprimé en lui-même, ce qui sera l'objet des grandes œuvres de la maturité. Ainsi, la relation entre le maître et l'esclave permet à Hegel de mieux comprendre comment la conscience devient conscience de soi, mais elle ne permet pas de penser le principe de l'État. Nancy remarque qu'en posant la distinction entre « origine » et « principe », Hegel n'explique pas le lien qui unit

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 65.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 83.

⁶²⁶ Nous reviendrons plus amplement sur cette partie. Voir *infra*, chapitre 9.

⁶²⁷ Voir HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, p. 204-206.

les deux : la violence du phénomène de l'esclavage est délaissée lorsqu'il s'agit de penser le principe. En d'autres mots, Hegel considère que la violence est une scorie qu'on délaie quand on s'intéresse à l'Esprit. « Pourtant, écrit Nancy, cette violence est phénomène du principe, phénomène nécessaire et justifié. Mais rien n'est dit de cette justification, rien n'est dit de l'étrange droit de cet état sans droit qui fait passer au droit⁶²⁸. » Tout se passe comme si Hegel déniait la violence intrinsèque au rapport en voulant à tout prix la penser comme unité.

Le même déni se reproduit aussi à l'intérieur même des *Principes de la philosophie du droit*. On l'a vu, le développement de la conscience de soi y est présenté comme provenant de la propriété acquise par l'intermédiaire d'un contrat. Toutefois, Hegel n'explicite pas la violence propre au geste de se rapporter quelque chose comme étant sien : « [C'est ce] qui se passe par la prise-de-possession, dont il faudrait développer l'analyse, en particulier pour montrer comment Hegel évite d'y envisager de front une violence, pourtant lisible entre les lignes, de l'appropriation⁶²⁹ ». Encore ici, Hegel, pour Nancy, dénie la violence du contrat pour n'en garder que sa composante révélatrice de la conscience de soi. Nancy remarque ce déni, mais ajoute qu'il « faudrait » développer cette analyse. En d'autres mots, c'est un travail qui reste à faire et c'est là la deuxième tâche que nous cherchons à identifier.

La troisième tâche déterminée par Nancy est donnée à la toute fin du texte. Celui-ci se termine par cette phrase : « L'affirmation du rapport aurait à être une affirmation *politique*, en un sens qui nous reste à découvrir⁶³⁰. » À cette époque, Nancy est encore tributaire de la distinction entre *le* politique et *la* politique. Ce que Nancy cherche à penser sous les concepts de rapport ou de communauté se construit en référence *au* politique. Proposer, comme il le fait ici, que le rapport

⁶²⁸ NANCY, «La juridiction du monarque hégélien», p. 67.

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 81. Nous soulignons.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 90.

est une « affirmation politique » joue sur les deux tableaux : le rapport serait à penser comme *le* politique lui-même tout en maintenant en relation avec *la* politique. Il y aurait une politique du rapport dissociatif, et non unitaire, à penser.

En résumé, dans son travail sur les *Principes de la philosophie du droit*, Nancy identifie trois tâches à accomplir : analyser la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel plutôt que les œuvres de maturité pour mieux comprendre ce qu'il en est du rapport, analyser la violence à l'œuvre dans le développement de la conscience de soi et ne pas lui dénier la place qui lui revient pour penser le rapport et, enfin, penser une politique du rapport. On l'a vu, Nancy a accompli cette dernière tâche en proposant une politique de la garantie. Qu'en est-il des deux premières? Pour répondre à cette question, il nous faut d'abord voir quelles analyses hégéliennes ont été menées par Nancy à la suite du texte que nous venons de présenter.

8.2 La femme-mère dans la philosophie première de Nancy

En même temps que Nancy proposait son interprétation du monarque hégélien, il avait recours, pour mieux comprendre le rapport, à une figure féminine : celle de la mère. En effet, dans leur texte de clôture des travaux du *Centre de recherches philosophiques sur le politique*, Lacoue-Labarthe et Nancy font déjà un lien entre la pensée qu'ils veulent développer et la mère. Celle-ci serait plus à même de révéler ce qu'il en est du « commun », ce dernier étant depuis trop longtemps circonscrit dans la figure du père. La mère exposerait la question « d'une socialité "originale" ou archi-originale, ou encore d'une archi-socialité⁶³¹ ». Les deux auteurs sont bien conscients qu'il s'agit d'un terme risqué puisqu'il est fortement ancré dans des conventions sociales. Malgré ce risque, Nancy convoque ce thème dans une autre analyse d'un texte hégélien publiée en 1984. Pour bien situer celui-ci, il nous faut cependant revenir à deux articles publiés quelques années plus tôt.

⁶³¹ LACOE-LABARTHE ET NANCY, «Le "retrait" du politique», p. 197.

Nous présenterons ces deux moments où la figure de la femme-mère est convoquée et nous évoquerons ses occurrences ultérieures dans l'œuvre de Nancy.

i) La femme-mère et Freud

La première fois que la mère apparaît dans des textes nancéens, c'est à l'occasion de deux articles sur la psychanalyse freudienne publiés à la fin des années 70. Ceux-ci tentent de présenter des indices démontrant la nécessité de penser le « rapport » en tant que tel. Cette pensée est donc à venir et les articles en question veulent montrer qu'elle peut se construire à travers un impensé de la psychanalyse. Le point de départ est *Totem et tabou* de Sigmund Freud. Celui-ci s'inspire des travaux de Robertson Smith, un anthropologue écossais qui s'est intéressé aux religions primitives ayant pour centre un totem, c'est-à-dire un être mythique considéré comme l'ancêtre d'un clan donné. Freud y voit la description de ce qu'aurait pu être les débuts de l'humanité et cette origine maintenant comprise permet de faire des liens avec la structure psychique humaine révélée par la psychanalyse. Son écrit alterne ainsi entre description anthropologique et référence à la pratique psychanalytique, le névrosé ou le psychotique révélant une réminiscence des actes posés au début de l'humanité.

Freud concentre son analyse sur le repas totémique. Au cours de celui-ci, l'animal représentant le totem de la tribu est sacrifié, c'est-à-dire que celui-ci est tué et mangé cru par tous les membres du clan qui sont vêtus de manière à ressembler au totem. Ce meurtre symbolique devient possible si tous y prennent part. Toutefois, tuer le totem de sa tribu engendre un sentiment de culpabilité. C'est d'ailleurs ce qui explique que, à la suite du repas, l'animal tué et dévoré est pleuré. Enfin, ce deuil est suivi par une grande fête qui vient sceller l'unité du groupe. Cette cérémonie peut sembler contradictoire : pourquoi tuer l'animal qui représente et protège sa tribu? Freud y voit ce que la cure psychanalytique a révélé : l'importance du rapport au père. L'animal totémique, c'est le père qui possède toutes les femelles et qui chasse les fils à mesure qu'ils gagnent

leur maturité. Les fils ainsi dépossédés s'unissent entre eux, tuent le père et le mangent, prenant ainsi possession de son pouvoir. S'ensuit un fort sentiment de culpabilité puisque, après tout, ce père était admiré pour sa force et son autorité. Ce geste primitif garde des traces dans le rapport individuel au père. Ce que la psychanalyse découvre dans la psyché humaine, elle en trouve l'origine dans le repas totémique : pour s'affranchir de sa famille, il faut tuer symboliquement son père, mais ce geste engendre son lot de culpabilité.

Ce qui intéresse Nancy dans cette description, c'est ce que Freud admet avoir laissé de côté. Si, par le repas totémique, on peut comprendre l'émergence de divinités paternelles et masculines, l'analyse ne dit rien sur la présence bien connue des divinités féminines. « Où se trouve dans cette évolution la place des divinités maternelles, qui ont peut-être précédé partout les dieux-pères? je ne saurais le dire⁶³² » avoue Freud. Il avait seulement remarqué, dans son analyse du livre de Smith, que la tribu est un « clan uni », une *Kinship*, et que cette unité prend toute sa valeur au cours d'un repas en commun. Cependant, si ce repas réaffirme la *Kinship*, l'origine de cette dernière est ailleurs : elle est dans l'unité avec la mère : « Aussi la *Kinship* n'est-elle pas seulement fondée sur le seul fait d'être une partie de la substance de la mère dont on est né et du lait de laquelle on s'est nourri, mais aussi sur cet autre fait que la nourriture qu'on absorbe ultérieurement et par laquelle on entretient et renouvelle son corps est de nature à conférer et à renforcer la *Kinship*⁶³³. » Cette présence de la mère n'est pas développée par Freud et ne joue pas un rôle central dans la thèse de *Totem et tabou*.

C'est cet impensé que Nancy utilise comme point de départ. Si la mère est évoquée dans l'analyse freudienne comme étant la substance de laquelle on se détache et si le sort des divinités

⁶³² S. FREUD, *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, Paris, Payot (coll. «Petite bibliothèque Payot», 77), 1972, p. 171.

⁶³³ *Ibid.*, p. 156.

maternelles est inconnu, c'est le signe que la mère est de l'ordre du retrait. La socialité d'origine paternelle possède une source plus originaire que le meurtre du père : la naissance comme séparation de la mère, c'est-à-dire le détachement de la substance maternelle. « La paternité, écrit Nancy, ne fait que succéder : elle est toujours de succession. Elle succède au cramponnement, [...] ⁶³⁴. » Ce qui est premier, c'est l'attachement gestationnel au corps de la mère qui mène à l'expulsion du ventre, au « dé-cramponnement ». Ce qui est premier, c'est un rapport qui manifeste une unité disloquée. Ce qui est premier, c'est ce que Nancy appellera plus tard, l'être singulier pluriel, la singularité d'un bébé ne pouvant apparaître qu'à même une autre singularité, celle de la mère. « L'unité maternelle, c'est la séparation, c'est l'expulsion. » résume-t-il. Il s'ensuit que ce qui prime, ce n'est pas une identification au père qui aurait amené les fils à désirer son autorité et, pour y arriver, à le tuer. Il existe une identification à ce que Nancy appelle l'« outre-mère », c'est-à-dire une identification à ce qui est plus originaire que le père : le retrait de l'identité compris comme dissociation première, précédant l'identification à la figure du père.

Cet être maternel, c'est une mère qui a renoncé, du moins en partie, à sa féminité puisque Nancy la présente non pas castrante ou castrée, mais excisée : « Mais non pas la castration qu'infligent le Père ou la Mère phallique; au contraire, ou presque, une identification à la castration de l'outre-mère (ou faudrait-il dire à son excision, si la castration fait une fille, mais l'excision une mère?)⁶³⁵. » Curieuse affirmation qui déplace la structure freudienne. Dans la castration, la violence est appréhendée et non réelle : l'enfant a peur d'être castré, il ne l'est pas vraiment, et cette peur entraîne le processus d'identification. La castration « fait » une fille (ou un garçon). Identification et castration font partie du même processus. L'enfant ne s'identifie pas à la castration; elle est un déclencheur. Chez Nancy, identification et « castration » sont séparées. La castration devient une

⁶³⁴ LACOUE-LABARTHE ET NANCY, *La panique politique*, p. 55-56.

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 75.

excision et c'est elle qui « fait » la mère. Rien n'est dit sur son processus. Qui plus est, l'identification ne fait pas partie de l'excision; elle vient après. Il ne s'agit pas, pour Nancy, de penser comment l'excision déclenche notre identification. Au contraire, notre identification originaire, avant que d'être celle au père dont on envie l'autorité, consisterait à devenir semblable à la violence « excisive ». En d'autres mots, nous ne nous identifions pas à la mère, mais à son excision.

Au-delà des problèmes psychanalytiques que cette affirmation soulève (Comment peut-on s'identifier à un processus et non à une personne? L'excision de la mère est-elle réelle ou fictive? Si elle est fictive, pourquoi imagine-t-on que la mère a été privée de sa jouissance? Etc.), notons que Nancy cherche à trouver, dans ses premiers travaux, une socialité plus originaire que celle attribuée à la figure paternelle et que c'est dans la figure de la mère qu'il la trouve. Il rejoue ainsi le même schème que Freud : l'origine se comprend comme parentalité. C'est en s'appuyant sur un rôle qui est présenté comme « naturel » – être mère – qu'il cherche à comprendre le rapport. Toutefois, il l'expose dans une description où la violence joue un rôle central, sans que celui-ci soit mis en lumière. Rien n'est dit sur l'excision comme telle, sauf qu'elle a été faite, comme si toutes les mères étaient, cela va de soi, excisée. Ce qui est « naturel » a tout d'une institution. Si tel est le cas, notre dis-sociation originaire ne serait pas neutre. Il y aurait toujours de l'institution entremêlée au rapport.

Il nous faut voir maintenant quels sont les autres aspects de la figure maternelle développés par Nancy. Celui-ci reprendra le thème de la mère, mais cette fois sa recherche s'appliquera à en déceler la trace dans la philosophie. C'est ici que la pensée de Hegel lui servira de guide.

ii) La femme-mère et Hegel

Le dernier texte que Nancy a consacré entièrement à la « mère » date de 1984, peu après la dissolution du *Centre de recherches philosophiques sur le politique*. Il s'agit d'un chapitre d'un

collectif d'auteurs qui se sont intéressés à l'hypnose. La partie de Nancy porte sur la présence de celle-ci dans les travaux de Hegel, plus spécifiquement dans un passage de l'*Encyclopédie*. Le point de départ de sa recherche est la distinction établie par Hegel entre l'humain et l'animal. Le premier diffère du second par la conscience de soi comme identité, c'est-à-dire par sa capacité à s'analyser soi-même, à porter un regard sur soi tout en préservant sa consistance et son unité. L'homme ne se disperse pas dans cette division interne. Nancy se demande qu'est-ce qui peut être à l'origine de cette différence interne. Comment en arrive-t-on à devenir conscient de soi? C'est ce que Hegel peut nous aider à comprendre. Pour le philosophe allemand, le point de départ est l'« âme », entendue comme ce qui correspond à l'esprit des animaux, c'est-à-dire comme immédiatement propre, sans conscience de soi, sans division interne et ainsi entièrement pris dans le sentir. D'ailleurs, l'hypnose révèle cette âme encore animale. La personne hypnotisée est toute dans l'élément du sentir, soumise à la volonté de son hypnotiseur. Cependant, pour Hegel, ce que l'hypnose révèle, c'est le premier état de toute âme humaine. Il faut donc retourner à l'origine de celle-ci : l'enfant en gestation dans le ventre de sa mère.

Selon Hegel, on a un indice de la formation de cette âme à travers les traumatismes vécus par la femme enceinte et qui se transmettent au bébé. Nancy l'explique en citant le philosophe allemand : « Une trace [de la vérité du rapport femme enceinte-enfant] en subsiste, lorsque Hegel [...] mentionne “les surprenantes communications de déterminations qui se fixent dans l'enfant à la suite de mouvements violents qui se produisent dans la sensibilité-profonde de la mère, à la suite de lésions dont elle est victime, etc.”⁶³⁶. » Ainsi, la violence dont la femme enceinte est victime laisse des traces chez l'enfant à naître, et celles-ci sont la preuve qu'il y a communication entre la mère et l'enfant. Or, ce n'est pas cette violence qui importe ici; il ne s'agit pas pour Nancy de s'y

⁶³⁶ J.-L. NANCY, «Identité et tremblement», dans M. BORCH-JACOBSEN, É. MICHAUD ET J.-L. NANCY, dir., *Hypnoses*, Paris, Éditions Galilée (coll. «Débats»), 1984, p. 36.

intéresser, mais de comprendre comment l'âme s'ouvre à la conscience de soi. Revenons donc à la question philosophique. L'enfant ne peut se différencier de lui-même. Il faut que quelqu'un d'autre vienne troubler son âme pour l'éveiller à la conscience de soi. C'est la mère qui joue ce rôle : l'enfant reçoit son identité dans la différence avec sa mère tout en étant un avec elle. Il reçoit ainsi sa double différence : il est différent de sa mère et il est différent à l'intérieur de lui-même comme sa mère et lui différaient à l'intérieur d'un même corps. En fait, ce que la mère produit dans l'âme de l'enfant se réveillera plus tard au contact des autres. La mère fait ainsi signe vers un commun plus profond qu'elle-même.

La mère et l'enfant, écrit Nancy, fourniront le paradigme immédiat – et « matriciel » – d'une altérité générale, constitutive de l'âme en général. L'autre individu peut être l'autre de la communauté humaine. Il peut être l'autre de l'amour. Ce que l'âme affective met en jeu n'est pas proprement ni exclusivement la maternité [...], mais à travers elle, et plus « maternelles » qu'elle, ou plus archaïques qu'aucune gestation et qu'aucune genèse, une socialité et une érotique, archi-originaires et indissociables⁶³⁷.

Ce que la mère révèle, c'est une identité qui ne peut se construire qu'en commun. Si l'âme en vient à devenir conscience de soi, c'est qu'elle se construit à même une différence avec autrui qui lui est consubstantielle et qui lui révèle sa propre différence interne.

Comme dans son analyse de Freud, Nancy trouve chez la mère une figure du rapport qu'il cherche à comprendre. Notons, encore une fois, que la violence joue un rôle dans cette conception. Si la violence dont est victime la mère n'est pas la seule manière d'éveiller l'enfant à naître au commun qui le constitue, au rapport qu'il forme avec sa mère, il est tout de même curieux que ce soit à travers cette violence que Hegel, et Nancy qui le lit, trouve la preuve d'une communication entre la mère et l'enfant. En d'autres mots, c'est la mère violentée qui nous met sur la piste d'un rapport plus originaire que l'âme individuelle.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 39-40.

Avant d'analyser plus profondément cette violence, il faut analyser les traces de la « femme-mère », d'abord conçue à partir de Freud et de Hegel, dans les œuvres ultérieures de Nancy, pour vérifier si le philosophe de Strasbourg rejette cette figure ou s'il continue de la convoquer.

iii) La femme-mère dans les œuvres ultérieures de Nancy

Le thème de la mère ne sera plus traité de manière extensive dans les œuvres subséquentes de Nancy. Toutefois, il réapparaîtra, ici ou là, comme une manière de montrer qu'il n'a jamais été abandonné. Par exemple, dans *L'expérience de la liberté*, Nancy porte un regard réflexif sur son utilisation du concept de fraternité : parler du commun comme fraternité risque de faire comprendre le commun à partir de la similitude des frères plutôt qu'à partir de la différence, de la méconnaissance d'autrui et du conflit. Pour contrer ce problème, Nancy fait appel à la mère. Plutôt que de penser la fraternité à la manière de Freud pour qui les fils du père deviennent unis dans le meurtre inavouable du père, on peut la penser plutôt comme le partage de l'espace laissé libre par le retrait de la mère lors de l'expulsion de son ventre. Le père est une figure dont il faut se défaire; la mère laisse libre un espace qu'il faut partager. Nancy est conscient que sa proposition semble n'être que le revers de celle de Freud : « Peut-être la "mère" doit-elle être aussi abandonnée, si on ne peut pas l'éviter "phallique" (mais est-ce sûr?)⁶³⁸. » Nancy, à l'évidence, répond par la négative.

En effet, il soulève à nouveau le thème maternel dans sa lecture de Blanchot, *La Communauté désavouée*. Rappelant ce qui a été la grande question de son œuvre – comment penser l'être singulier pluriel –, Nancy offre une image suggestive : « Pour reprendre une image de Freud : le fait d'être nourris d'un même lait "maternel" tout en étant exposés un par un à l'absence

⁶³⁸ NANCY, *L'expérience de la liberté*, p. 212.

“paternelle” d’unité figurale⁶³⁹. » Encore récemment, dans *Que faire?*, Nancy propose de penser le « faire » dans son lien avec l’existence dans la liberté et il termine en citant un poème de Paul Celan où il voit la confirmation de sa position : « Ce faire est dans le poème celui de la mère, que le texte finit par nommer “lueur venue du fond”⁶⁴⁰ ». Non, Nancy n’abandonne pas le thème de la mère.

En résumé, si Nancy a d’abord élaboré sa pensée du rapport par une relecture de la psychanalyse freudienne, c’est en ayant recours à Hegel que sa pensée s’est développée. Dans les deux cas, c’est la figure de la mère qui a servi de porte d’entrée pour penser le rapport comme dissociation. Par la suite, Nancy a poursuivi l’élaboration de sa pensée du commun et de l’être singulier pluriel en faisant souvent des références discrètes à la « mère ». Il nous faut maintenant analyser comment la pensée de Nancy explicitée à travers la figure de la mère se situe par rapport à ce qu’il avait identifié comme étant les trois tâches à accomplir à la suite de son analyse du monarque hégélien.

8.3 Les tâches pour penser la politique

À la toute fin de son texte sur le monarque hégélien, Nancy proposait de penser une « affirmation du rapport » qui serait une « affirmation politique ». Nous avons montré que Nancy a effectivement pensé une politique que nous avons qualifiée de libérale⁶⁴¹, c’est-à-dire une politique qui doit laisser les sphères de l’éducation, des arts, de la culture, etc., le plus libre possible pour permettre la circulation du sens et ne pas laisser les significations figées brimer la liberté dans laquelle les singularités s’exposent. Il nous faut maintenant vérifier si Nancy a développé sa pensée politique en accomplissant les deux autres tâches qu’il appelait de ses vœux : analyser, d’une part,

⁶³⁹ NANCY, *La Communauté désavouée*, p. 12.

⁶⁴⁰ NANCY, *Que faire?*, p. 98.

⁶⁴¹ Voir supra, chapitre 6.

la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel plutôt que ses œuvres de maturité pour mieux comprendre ce qu'il en est du rapport et, d'autre part, la violence à l'œuvre dans le développement de la conscience de soi et ne pas lui dénier la place qui lui revient pour penser le rapport.

i) *La Phénoménologie de l'esprit* plutôt que le Système

S'il y a une constante dans les études que Nancy consacre à Hegel, c'est bien le recours au Hegel de la maturité. Un des premiers livres en carrière du philosophe de Strasbourg, *La remarque spéculative*, est consacré, comme son sous-titre l'indique, à « un bon mot de Hegel⁶⁴² ». Le « mot » en question est tiré d'une remarque de la *Science de la logique*. On l'a vu, le texte sur le monarque hégélien porte sur les *Principes de la philosophie du droit* tandis que celui sur l'hypnose discourt sur une section de l'*Encyclopédie de sciences philosophiques*. Dans *Être singulier pluriel*, Nancy consacre tout un chapitre au philosophe allemand. Le point de départ est une citation de la *Science de la logique*⁶⁴³. On le voit, c'est le Hegel de la maturité qui intéresse Nancy, non celui de Francfort ou d'Iéna. Il y a bien un chapitre de son livre *Les Muses* qui cite un long extrait de *La phénoménologie de l'esprit*, mais c'est pour mieux montrer comment la figure des arts est reprise dans les textes de Berlin, soit l'*Esthétique* et les *Leçons sur la philosophie de la religion* dans ce cas-ci⁶⁴⁴. Nancy ne semble pas avoir accompli la tâche qu'il avait identifiée.

Pourtant, il est des endroits où Nancy convoque la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans son deuxième livre sur Hegel, qui fait partie d'une collection qui a pour but de présenter divers penseurs par une introduction suivie d'une sélection de textes, Nancy offre un exposé sur l'ensemble de la philosophie hégélienne qu'il exprime dans des termes souvent proches de sa philosophie première. Les titres des différents chapitres en témoignent : manifestation, sens, liberté, nous, etc.

⁶⁴² J.-L. NANCY, *La remarque spéculative (un bon mot de Hegel)*, Paris, Éditions Galilée, 1973.

⁶⁴³ NANCY, *Être singulier pluriel*, p. 185-202.

⁶⁴⁴ NANCY, *Les Muses*, p. 73-97.

Évidemment, il ne pouvait pas prétendre introduire à la philosophie hégélienne sans mentionner la *Phénoménologie de l'esprit*. Elle est citée à quelques reprises, mais jamais dans des développements très longs ou dans le but de déployer la pensée de Nancy, ce qui n'est pas l'objectif du livre. Toutefois, un extrait révélera la manière dont la *Phénoménologie de l'esprit* est convoquée. Nous sommes au chapitre intitulé « Tremblement ». Nancy y reprend la même thématique qu'il avait élaboré dans son texte sur l'hypnose. Toutefois, il termine son chapitre par une référence à la dialectique du maître et de l'esclave que l'on retrouve au chapitre 4 de l'œuvre de Hegel. Il écrit : « Dans la fameuse “dialectique du maître et de l'esclave”, la maîtrise du maître reste précisément l'abstraction, pour autant que le maître lui-même ne tremble pas dans l'imminence de la mort. Mais tout autant l'esclave est celui qui tremble devant le maître. [...] Je ne peux pas cesser de trembler devant l'autre, et plus encore : d'être en moi le tremblement que l'autre ébranle⁶⁴⁵. » On remarque d'abord que Nancy interprète la scène de la domination et de la servitude en fonction d'un commun qui se manifeste à même les singularités : si la conscience devient conscience de soi, c'est qu'elle tremble en elle-même et ce tremblement est suscité par la présence de l'autre. Ce n'est pas, comme dans le cas évoqué par Nancy dans sa lecture des *Principes de la philosophie du droit*, un « soi » qui doit d'abord se saisir soi-même dans la propriété d'un bien avant de se rapporter à l'autre. C'est un « soi » qui émerge à même le tremblement que l'autre lui occasionne. En d'autres mots, la *Phénoménologie de l'esprit* témoigne mieux en faveur de l'être singulier pluriel que les *Principes de la philosophie du droit*. D'ailleurs, Nancy l'indique rapidement dans *Être singulier pluriel* en sollicitant un chapitre précédant celui sur la domination et la servitude : « lorsque Hegel commence la phénoménologie de l'esprit par le moment de la “certitude sensible” où, semble-t-il, la conscience n'est pas encore entrée dans le rapport à l'autre

⁶⁴⁵ J.-L. NANCY, *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette Littératures (coll. «Coup double»), 1997, p. 66-67.

conscience, ce moment n'en est pas moins caractérisé par le langage où la conscience s'approprie la vérité de l'immédiateté sensible [...], et que par là le rapport à l'autre conscience a été subrepticement présumé⁶⁴⁶ ». Encore ici, la *Phénoménologie de l'esprit* témoigne pour l'être singulier pluriel : même dans la certitude sensible, où il n'est question que de soi, Hegel introduit le langage qui évoque la présence, à même le soi, de l'autre.

Dans ses évocations de la *Phénoménologie de l'esprit*, Nancy insiste sur ce qui rapproche sa pensée de l'être singulier pluriel avec celle de Hegel. Pourtant, ces références sont minimales dans toute l'œuvre de Nancy, lui qui en appelait pourtant à un développement plus important. Qui plus est, il ne fait pas mention de la violence qui rend possible le rapport entre le maître et son esclave. C'est pourtant ce déni de la violence qu'il dénonçait chez Hegel. Il nous faut maintenant aborder cet aspect plus précisément.

ii) La violence dans le développement de la conscience de soi

Force est de constater que si Nancy dénonce le déni de la violence dans la construction hégélienne des *Principes de la philosophie du droit*, il ne semble pas y faire davantage de place dans sa lecture de Hegel. Dans son texte sur l'hypnose, on remarque que Nancy recherche lui aussi ce qui fait l'objet du chapitre sur la domination et la servitude : comment la conscience devient conscience de soi. Par contre, il recherche ce moment dans les textes de maturité. Ainsi, il constate que cette conscience s'éveille à soi à cause d'un tremblement dont l'exemple est donné par la femme enceinte. Nancy cite le texte de Hegel qui affirme savoir que la mère communique un tremblement à son enfant parce que la violence dont elle est victime (Hegel parle de « lésions ») est connue pour causer un traumatisme à l'enfant. Toutefois, il ne met pas en exergue cette violence à l'origine du développement de la conscience de soi. Ce déni se retrouve aussi dans les articles

⁶⁴⁶ NANCY, *Être singulier pluriel*, p. 51.

sur Freud. La socialité originaire que recherche Nancy est mise en évidence par une identification à la mère « excisée ». C'est un terme que Nancy ajoute à Freud. Il le mentionne, mais n'en dit pas davantage. Le terme se réfère pourtant à une violence infligée à la jouissance de la femme, une violence qui en interdit l'accès. Pourquoi y a-t-il eu excision? Qui l'a faite? En vertu de quoi la femme qui devient mère s'infligerait ou se verrait infliger une excision symbolique? On n'en sait rien.

Tout se passe en fait comme si la violence infligée à la mère, les « lésions » mentionnées par Hegel ou l'excision avancée par Nancy, étaient la source du tremblement rendant possible la conscience de soi. Si je suis capable de m'ouvrir à ma conscience, c'est que ma mère, en subissant une violence, m'a transmis un tremblement initial qui m'ouvre à ma conscience. Celui-ci est causé, dans l'analyse de Nancy, par la violence, mais ce dernier ne la relève pas. Elle est mentionnée sans plus. Pourtant, c'est ce que Nancy reprochait à Hegel qui, en pensant dans les *Principes de la philosophie du droit* l'éveil de la conscience de soi à travers la propriété, « évite d'y envisager de front une violence pourtant lisible entre les lignes⁶⁴⁷ ». Ne pourrait-on pas faire le même commentaire devant l'éveil à la conscience de soi permis par un tremblement qui prend sa source dans le tremblement que la mère transmet à son enfant parce qu'elle est violentée?

Ce déni de la violence pose la question du rapport entre l'être singulier pluriel et les institutions. Si la mère a été violentée, au nom de quoi l'a-t-elle été? Si elle a été excisée, quelle institution promeut une telle pratique? Ces questions soulèvent des problèmes qu'il nous faut maintenant aborder.

⁶⁴⁷ NANCY, «La juridiction du monarque hégélien», p. 81.

8.4 Les institutions

Au dernier chapitre, nous avons soulevé la question suivante : peut-on penser les singularisations en dehors des institutions et des conventions? Cette question prenait sa source dans le travail de Marie-Ève Morin qui montre que lorsque la singularité s'expose, son exposition violente le monde⁶⁴⁸. Pour Nancy, cette violence s'inscrit dans une violence originaire, celle qui permet au monde d'exister dans la multitude des singularités en faisant éclater l'homogénéité et l'unité. Ce que nous découvrons, c'est que Nancy utilise la figure de la mère pour mieux comprendre la socialité originaire comme dissociation plutôt que comme union : lors de la gestation, nous expérimentons une communauté qui existe dans la dissociation de deux êtres et lors de la naissance, nous devons nous séparer de la substance maternelle. Le lien social se fait en s'identifiant au retrait de l'identité. Notre identification nous « désidentifie ». Évidemment, nous y trouvons une grande liberté. Notre être singulier pluriel permet au sens de circuler, empêchant toute identité de se fixer dans une signification figée. Nancy affirme que cette liberté du sens trouve sa source dans l'éclatement en une multitude de singularités.

Or, si Nancy veut penser le rapport (la communauté, l'existence ou l'être-avec) en dehors de toute institution, il semble bien qu'il en convoque une, et non la moindre, avec force : la mère. La violence originaire qu'il met en scène ici est une violence institutionnelle : l'excision est une pratique culturelle et la violence faite aux femmes est systémique, c'est-à-dire qu'elle provient, du moins en partie, des rôles sociaux impartis à chacun des sexes dans lesquels l'homme occupe une position symbolique de domination. La mère révèle le rapport et est présentée à travers une violence qui surprend, mais qui n'est jamais relevée comme telle par Nancy. Ce faisant, il nous met cependant sur une piste : il faut penser les rapports entre l'existence et l'institution. Exister à même

⁶⁴⁸ Voir supra, section 7.3.iii.

les autres, c'est toujours exister dans une institution et celle-ci n'est pas toujours exempte de violence. Je ne peux pas me singulariser sans la couleur de ma peau, sans mon sexe, sans ma langue, sans mes conditions économiques, etc. En agathonisant l'existence, Nancy a laissé de côté l'institution⁶⁴⁹. Il l'affirme sans ambages : « le pouvoir lui-même [...] est postérieur au rapport⁶⁵⁰ ». Nous dirions plutôt : il n'y a pas d'être-avec sans pouvoir et il n'y a pas de singularisation sans institution. Si la mère nous permet de mieux comprendre l'existence sans essence, elle nous met également sur la piste que cette existence est aussi instituée.

En définitive, la pensée nancéenne du commun s'est construite sans référence majeure à la *Phénoménologie de l'esprit*, dans un déni de la violence qui transparait quand on tente de penser l'être singulier pluriel et, par conséquent, sans aucun rapport avec les institutions. Les tâches que Nancy avait identifiées comme devant succéder à son interprétation du monarque hégélien ont été abandonnées en cours de route. Elles n'étaient plus pertinentes pour penser la politique de la garantie qu'il a mise de l'avant.

* *

Ce chapitre a voulu explorer la source hégélienne de la pensée de Nancy. Nous avons d'abord analysé une interprétation qu'il a donnée du prince tel qu'il est présenté dans les *Principes de la philosophie du droit*. Nous avons montré que Nancy critique Hegel pour avoir ramené le rapport dans l'orbe de l'unité. Nous avons aussi identifié trois tâches que Nancy mentionne pour mieux penser le rapport comme dissociation : penser celui-ci à partir de la *Phénoménologie de l'esprit*, affronter la violence du rapport et trouver ce que pourrait être une affirmation « politique »

⁶⁴⁹ Nous rejoignons ici la conclusion de Simon Lumsden : « Without an account of the complex process by which norms are rejected, modified and transformed by reason and then embodied in our actions, Nancy's restless negative runs the risk of making the negative another version of metaphysical Spirit. » (S. LUMSDEN, «Reason and the Restlessness of the Speculative: Jean-Luc Nancy's Reading of Hegel», *Critical Horizons*, 6, 1 (2005), p. 221.)

⁶⁵⁰ NANCY, «Violence et violence», p. 296.

du rapport. En analysant les autres textes que Nancy consacre à Hegel, nous avons montré, à travers la figure de la mère qu'il met en scène, qu'il a abandonné ces tâches en cours de route. Les œuvres hégéliennes étudiées sont restées celles du Système et la violence intrinsèque au rapport a été déniée. Les institutions sont devenues secondaires, c'est-à-dire que, pour Nancy, elles arrivent toujours après coup. Elles tentent de s'imposer au monde et il faut dénoncer cette tentative. Nous avons montré cependant que la référence à la mère nous met sur une piste : il faut penser l'existence dans son rapport à l'institution puisque c'est à travers des conventions sociales qui encadrent le rôle de mère que Nancy a lui-même trouvé ce qu'il cherchait à dire de l'existence.

Pour notre part, nous pensons que les tâches identifiées par Nancy demeurent pertinentes encore aujourd'hui. En d'autres mots, si Nancy avait poursuivi dans la voie qu'il avait indiquée, peut-être aurait-il pu concevoir l'institution de l'existence. Ainsi, le travail qu'il reste à accomplir doit respecter trois critères. Premièrement, il faut penser les rapports entre l'existence telle qu'elle a été conçue par Nancy et les institutions. Pour notre part, comme nous avons exploré la figure de la mère chez Nancy, c'est plus largement l'institution du genre qui nous servira de fil conducteur. Deuxièmement, cette recherche doit tenir compte de la violence intrinsèque aux conventions sociales. Troisièmement, elle doit s'inspirer de la *Phénoménologie de l'esprit*. C'est ce travail qui sera l'objet du prochain chapitre.

CHAPITRE 9 — L'INSTITUTION DE L'EXISTENCE

Les chercheurs qui portent leur attention sur les institutions sont souvent sensibles à la situation des exclus de la société. En effet, l'institution est souvent génératrice d'une violence que l'on appelle systémique, c'est-à-dire qui n'est pas le fruit des actions conscientes des individus qui forment la société, mais bien de la structure sociale comme telle. De plus, la violence entraîne son lot de précarité, ce qui rend la vie des exclus plus difficile. Comme Nancy ne pense pas l'être-avec en lien avec les conventions sociales, il n'est pas étonnant alors que ceux qui désirent penser l'institution à partir de la philosophie de Nancy fassent appel à d'autres penseurs. Par exemple, Jane Hiddleston convoque les recherches sur le monde postcolonial de Paul Gilroy et d'Édouard Glissant pour rendre plus concrète, par l'expérience qu'ont vécu les Noirs, la théorie plus abstraite de Nancy. Elle affirme que ce dernier « retains an abstraction and evanescence that Gilroy and Glissant energetically and indeed promisingly relinquish⁶⁵¹ ». C'est en se mettant à l'écoute des victimes de la violence systémique que l'on peut mieux comprendre les rapports entre l'existence et l'institution.

Pour notre part, c'est le *genre* qui, compte tenu du rôle que Nancy confère à la figure féminine de la mère, sera notre fil conducteur. C'est plus spécifiquement sur les travaux de Judith Butler, philosophe américaine, que se portera notre attention. Il y a trois raisons qui président à ce

⁶⁵¹ J. HIDDLESTON, «Nancy, Globalization and Postcolonial Humanity», dans B. HUTCHENS, dir., *Jean-Luc Nancy. Justice, Legality and World*, London, New York, Bloomsbury Academic (coll. «Bloomsbury Studies in Continental Philosophy»), 2012, p. 158.

choix. En premier lieu, Butler a développé une pensée du genre parmi les plus solides et originales qui soient. Que l'on soit d'accord ou non avec elle, elle est une référence pour les études féministes, les études *queer*, les recherches sur les communautés gaies et lesbiennes, etc. En deuxième lieu, peu de recherches ont fait ressortir les rapports entre la pensée de Butler et celle de Nancy⁶⁵². Nous pensons donc apporter ici notre modeste contribution. Enfin, plus spécifiquement, le rapprochement entre les deux auteurs se fera par le biais du travail accompli par Butler sur les textes hégéliens. Ce faisant, nous tenterons de répondre au réquisit de Jean-François Kervégan, grand spécialiste et traducteur de Hegel, qui écrivait, dans un hommage à Nancy : « Je voudrais simplement montrer que Hegel, lu d'une certaine manière, peut nous aider à penser ce que Nancy nous invite à penser⁶⁵³. » En lisant Hegel, Butler nous aide à penser les rapports entre l'existence et l'institution.

C'est ainsi que nous commencerons par présenter l'analyse de la *Phénoménologie de l'esprit* par Butler afin de mieux comprendre la place qu'occupent la violence et l'institution dans l'existence. Nous poursuivrons en montrant que la posture féministe de Butler est en concordance avec son interprétation du texte de Hegel. Dans un troisième temps, nous examinerons le concept d'essence dans la philosophie de Nancy à la lumière des analyses hégéliennes de Butler, en montrant les rapports que l'on peut établir entre essence et institution. Si l'existence est surtout conçue *sans* essence – sans rapport aux institutions –, la pensée de Nancy montre, selon nous, que l'on peut aussi la concevoir *comme* essence – et donc intimement liée aux institutions. Pour faire face à la dure réalité des exclus, il nous faut penser l'institution de l'existence.

⁶⁵² Voir à ce sujet, P. ARMSTRONG, «Precarity/Abandonment», dans S. DEJANOVIC, dir., *Nancy and the Political*, Edinburgh, Edinburgh University Press Ltd (coll. «Critical Connections»), 2017 et V. FARELD, «The re-incognition: Hegelian returns», *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 13, 1 (avril 2012).

⁶⁵³ J.-F. KERVÉGAN, «Un hégélianisme sans profondeur», dans F. GUIBAL ET J.-C. MARTIN, dir., *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 2004, p. 25.

9.1 Hegel et la domination

Judith Butler est bien connue pour ses travaux sur le genre. Cependant, avant de développer sa pensée féministe, Butler s'est donné une solide formation philosophique. Grâce à l'obtention de la prestigieuse bourse Fulbright, elle put aller étudier en Allemagne et suivre les cours de Hans-Georg Gadamer. Elle revint à l'université de Yale pour rédiger sa thèse qui portait sur les grandes interprétations qu'ont données Alexandre Kojève, Jean Hyppolite et Jean-Paul Sartre du chapitre sur la domination et la servitude de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel⁶⁵⁴. Même si sa préoccupation première demeure de penser les problèmes reliés au genre, son œuvre est ponctuée d'articles et de chapitres sur Hegel et Marx. Nous aborderons son travail en gardant à l'esprit les tâches que nous avons identifiées : penser la violence originaire non pas seulement comme celle de l'éclatement du monde, mais aussi comme celle qui est en rapport avec les institutions et ce, à partir de la *Phénoménologie de l'esprit*. Nous procéderons en trois temps. En premier lieu, nous présenterons l'interprétation que Butler donne de l'ensemble de la *Phénoménologie de l'esprit*. Nous concentrerons ensuite notre attention sur l'interprétation que la théoricienne du genre donne du chapitre 4 sur la domination et la servitude. Enfin, nous tâcherons de mettre en lumière ce qu'elle dit du chapitre suivant, celui qui porte sur la conscience malheureuse.

i) Le mouvement d'ensemble de la *Phénoménologie de l'esprit*

La *Phénoménologie de l'esprit* est un traité philosophique unique en son genre. C'est un véritable voyage auquel le lecteur est convié. Butler aborde cette œuvre en mettant l'accent sur le désir, celui-ci trouvant sa source dans un manque : le sujet se cherche et ne se trouve pas. Il n'est pas immédiatement en contact avec lui-même. Il doit passer par autrui pour découvrir sa structure interne, c'est-à-dire que cette dernière est le reflet de sa relation au monde : en entrant en relation

⁶⁵⁴ Pour un témoignage sur son parcours philosophique, voir BUTLER, *Défaire le genre*, p. 321-344.

avec le monde qui n'est pas lui, il découvre la dualité entre sa conscience et le monde et il découvre que cette dualité se reflète à l'intérieur de lui : sa conscience devient conscience de soi. Je désire entrer en relation avec le monde et les autres parce que, ce faisant, je construis mon identité de sujet. En d'autres mots, je suis en manque d'identité, mais j'ai espoir que celle-ci se trouve à l'extérieur et que je peux y avoir accès par mes relations avec le monde. Je peux me l'approprier. « Quand nous désirons, écrit Butler, nous posons la question de la situation métaphysique de l'identité humaine – sous une forme prélinguistique – et dans la satisfaction du désir, nous trouvons la réponse à cette question⁶⁵⁵. » L'identité « prélinguistique » n'attend que d'être cherché et trouvé dans l'expérience du monde, elle persiste jusqu'à ce qu'elle soit nommée et vienne au langage. Notre désir cherche une identité fixe. « Et pour Hegel, commente Butler, en posant la question, nous présumons la possibilité de pouvoir y répondre, nous présumons la possibilité d'une satisfaction, d'un point d'arrivée définitif⁶⁵⁶. » Le désir sera comblé dans son identité.

Toutefois, Butler montre que, chez Hegel, cette présomption est déjouée. Le désir n'est jamais satisfait puisque l'identité que le sujet trouve est toujours fragile. La preuve en est le récit mis en scène dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Chaque étape n'est pas cumulative. C'est plutôt toute l'identité qui est remise en jeu à chaque fois : « une nouvelle expérience n'augmente pas le sujet existant, mais est l'occasion d'un nouveau récit de la part du sujet lui-même, elle suscite un nouveau point de vue à partir duquel le récit doit être repris⁶⁵⁷ ». Ainsi, pour Butler, Hegel n'est pas le penseur du système clos qui englobe tout en lui dans une structure figée. Au contraire, ce que Hegel met en scène, c'est l'infinité d'un processus mû par la négativité de la conscience, négativité sans cesse remise en jeu : « En d'autres termes, Hegel veut savoir comment le

⁶⁵⁵ J. BUTLER, *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au XX^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. «Pratiques théoriques»), 1999, p. 30.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 31.

⁶⁵⁷ *Ibid.*

mouvement de la connaissance humaine, comment la négativité de la conscience de soi, en viennent à être compris comme nécessaires pour la constitution du système lui-même et, en outre, comment la nécessité de la négativité humaine confirme l'impossible complétude et clôture de ce système⁶⁵⁸. » Le système est infini; il n'est pas total. Il ne résume pas en lui une somme d'identités figées. Au contraire, chaque expérience de la conscience l'oblige à relancer le récit de l'identité et ce, infiniment. En lisant la *Phénoménologie de l'esprit*, on a l'impression d'attendre un sujet qui ne vient jamais.

Il n'est pas étonnant que l'œuvre phare de Hegel ait été comparée à *La divine comédie* de Dante ou au théâtre de Shakespeare⁶⁵⁹. Butler exprime bien cet aspect romanesque de l'œuvre : « [le récit] nous demande alors de compatir à l'échec inévitable de ce sujet en quête d'identité. Le sujet échoue – et nous avec, en imagination – précisément parce qu'il a pris au sérieux les obligations ontologiques que requiert la scène⁶⁶⁰ ». La recherche d'identité est impérieuse : il faut « être », c'est une « obligation ontologique ». Toutefois, ce récit des échecs répétés du sujet pour se forger une identité soulève justement la question de son caractère romanesque. Un tel sujet existe-t-il réellement? Sommes-nous constamment en train de refaire le récit de notre identité? C'est la question que les philosophes post-hégéliens ont posé à l'œuvre de Hegel. Butler mentionne Kierkegaard et Nietzsche. La remise en cause de la réalité du récit de Hegel ne fait que mettre encore plus en lumière l'importance, pour le sujet, de la fiction qui entoure son identité. Soit, le sujet hégélien mis en scène n'existe pas comme tel, mais ce que Hegel démontre dans sa *Phénoménologie de l'esprit*, c'est que la fiction est nécessaire dans la formation d'une identité. Il montre par là qu'il faut une certaine croyance au récit identitaire : « En ce sens, la *Phénoménologie*

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 34.

⁶⁵⁹ Voir G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Flammarion (coll. «GF», 1493), 2012, quatrième de couverture.

⁶⁶⁰ BUTLER, *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au XX^e siècle*, p. 43.

est une étude en fictionalisation qui montre le rôle essentiel de la fiction et de la fausse croyance dans la quête de la vérité philosophique. [...] En tant qu'il est porteur de désirs métaphysiques, le sujet humain est voué à la fiction, il est voué à se dire lui-même les mensonges dont il a besoin pour vivre⁶⁶¹. » La quête d'identité ne se révèle pas vaine; elle révèle seulement que l'identité est un récit qui est amené à changer selon les expériences vécues et que ces changements obligent à recomposer le récit.

Pour mieux comprendre ce mouvement d'ensemble de l'ouvrage, concentrons notre attention sur le chapitre 4 qui a fait l'objet de nombreux commentaires, celui où il est question de la domination et de la servitude.

ii) La domination et la servitude

Quelle forme prend le désir dans la relation entre le maître et l'esclave? Pour répondre à cette question, il faut expliquer les étapes que doit franchir la conscience. Avant d'entrer dans une relation de domination ou de servitude, celle-ci est placée devant une autre personne qui, comme elle, a des relations avec son environnement. Scandale : comment une autre personne peut-elle être aussi libre qu'elle? La liberté et l'indépendance sont d'abord conçues comme étant une propriété individuelle. Découvrir que l'autre est aussi doté de ces attributs scandalise la conscience qui s'aperçoit qu'elle est substituable : quelqu'un d'autre, avec les mêmes caractéristiques, pourrait la remplacer. Deux solutions s'offrent à la conscience : tuer l'autre afin de garder pour soi la liberté, ou bien conquérir l'autre pour contrôler sa liberté. C'est la deuxième option que la conscience choisira. « La domination, explique Butler, qui est le type de relation qui remplace l'envie de tuer, doit être comprise comme un effort pour anéantir tout en maintenant la vie. [...] L'Autre qui était d'abord fascinant, devient à présent ce qui doit être conquis, contenu, mis sous contrôle⁶⁶². » Ce

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 46.

⁶⁶² *Ibid.*, p. 79.

désir de contrôle de l'autre est doublé d'un désir de conquérir la liberté pure, la liberté spirituelle. Il faudrait, idéalement, se débarrasser du corps. C'est d'ailleurs ce que fait le maître en donnant toutes les tâches corporelles à l'esclave : « le maître apparaît comme la figure qui cherchera à contrôler le corps de l'autre à travers une instrumentalisation spécifique de la substituabilité. “Sois mon corps. Toi⁶⁶³.” » Puisque je découvre que je ne suis qu'un parmi d'autres, aussi bien prendre le contrôle sur l'autre et lui demander de se substituer à mon corps.

Chacun se retrouve dans une posture extrême : l'esclave a un corps bien actif qui accomplit les tâches, mais il est privé de liberté; le maître la possède, mais son corps ne sert plus à rien. Il faudrait trouver un moyen d'*incarner la liberté*, d'unir les deux positions. Il faudrait, pour le maître, pouvoir vivre sa liberté dans un corps et il faudrait, pour l'esclave, que son corps puisse aussi vivre dans la liberté. En fait, l'expérience de la domination et de la servitude est l'occasion pour le désir de se transformer : il devient désir de reconnaissance. Toutefois, c'est le maître qui est reconnu dans la relation. C'est une reconnaissance unilatérale puisque l'esclave ne pourra obtenir sa reconnaissance qu'à travers la prise de conscience de sa liberté créatrice que son travail lui fait expérimenter. En effet, c'est en formant la matière que l'esclave apprend qu'il peut créer librement des œuvres. Celles-ci, une fois le travail accompli, sont autonomes devant l'esclave, l'amenant à réaliser que sa conscience elle-même est autonome.

Le grand interprète de Hegel en France, Kojève, interprète la *Phénoménologie de l'esprit* à partir de la dynamique entre le maître et l'esclave. « En effet, écrit Butler, Kojève arrête la *Phénoménologie* à la fin de “Domination et servitude” et reprend le récit de Hegel à partir du point de vue de cet individu en lutte sur le point d'accéder à une identité collective⁶⁶⁴. » L'influence de

⁶⁶³ J. BUTLER ET C. MALABOU, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Montrouge, Bayard Éditions, 2010, p. 81. La citation est de Butler.

⁶⁶⁴ BUTLER, *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au XX^e siècle*, p. 86.

Kojève sur les grands philosophes français du XX^e siècle est indéniable. Ces cours ont contribué à faire connaître la pensée de Hegel, surtout par le prisme du chapitre 4 de la *Phénoménologie*. Butler consacre d'ailleurs sa thèse de doctorat à retracer la présence du désir hégélien et de sa critique à travers les œuvres de Jean Hyppolite et de Jean-Paul Sartre. En publiant sa thèse, elle a ajouté un chapitre où elle retrace la présence de ce désir, mais cette fois chez Jacques Lacan, Gilles Deleuze, Jacques Derrida et Michel Foucault. Elle observe que, souvent, les philosophes les plus critiques de Hegel le caricaturent plus qu'ils ne l'analysent et que leur philosophie même démontre que le sujet hégélien, obligé de refaire son récit en fonction des nouvelles expériences vécues, relançant son désir de se forger une identité qui se révèle toujours fragile, demeure bien présent au cœur même de leur argumentation. « En fait, écrit Butler, il est frappant de constater la régularité avec laquelle les plus tenaces des post-hégéliens semblent rester fidèles aux luttes fondamentales du sujet désirant de Hegel⁶⁶⁵. » En même temps, Butler reconnaît que, contrairement à Hegel, ils ne veulent pas arrêter le mouvement du sujet dans le Savoir absolu : « Le sujet hégélien ne peut plus échapper, même dans un domaine imaginaire, à la thèse de sa propre impossibilité⁶⁶⁶. » Butler veut garder le mouvement du désir mis en lumière au début de la *Phénoménologie de l'esprit*. Comment construit-elle sa propre pensée à partir de sa lecture de Hegel? C'est ce que nous voulons maintenant aborder.

iii) La conscience malheureuse

Pour Butler, la *Phénoménologie de l'esprit* relève presque du roman : une grande fresque où nous assistons au voyage du sujet constamment placé devant les échecs de son récit d'identité. Il importe, maintenant, de comprendre ce processus de formation de l'identité tout en ayant toujours bien soin de garder en tête une des grandes leçons de la philosophie hégélienne : on ne peut

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 273.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 274.

comprendre le mouvement de l'esprit sans figure déterminée : « the key Hegelian lesson about life, namely, that it requires continued and determinate form⁶⁶⁷ » L'ouvrage de Hegel est une phénoménologie, c'est-à-dire qu'elle veut partir de l'expérience de la conscience dans des figures particulières pour saisir quelque chose de l'esprit. Butler veut comprendre les dynamiques de sujets réels. Pour y arriver, elle déplace l'angle de lecture adopté par les auteurs qu'elle analyse : « many French interpreters came to assume that the *Phenomenology* did not really progress past chapter four⁶⁶⁸ ». Butler, quant à elle, ne s'arrête pas au chapitre sur la domination et la servitude et n'interprète pas la philosophie hégélienne à partir de ce texte. Elle prend plutôt appui sur le chapitre suivant, celui qui concerne la conscience malheureuse.

Dans ce chapitre, l'esclave se libère de sa servitude en intégrant à l'intérieur de sa conscience la domination qu'il subissait extérieurement. Au lieu de se faire imposer des règles par un maître, il se les impose lui-même. C'est la naissance de l'ordre éthique où des règles sont toujours imposées, mais par un « universel » qui prend la place du maître. Par conséquent, en reproduisant dans son for intérieur la relation qu'il avait avec son maître, l'esclave devenu libre établit avec son propre corps une relation conflictuelle. Le maître ne voulait pas de son propre corps; c'est la raison pour laquelle l'esclave lui était utile pour prendre la place du corps du maître, pour accomplir les actions physiques que le maître rejetait. Maintenant qu'il est libre, l'esclave rejette son corps pour atteindre lui aussi les activités spirituelles les plus élevées : « Reconstitued as an interior alien, the body is sustained through its disavowal and as that which for consciousness must remain disavowed⁶⁶⁹. » Ce corps changeant, soumis aux aléas du temps, il faut le subordonner

⁶⁶⁷ J. BUTLER, «Commentary on Joseph Flay's "Hegel, Derrida, and Bataille's Laughter"», dans W. DESMOND, dir., *Hegel and his Critics. Philosophy in the Aftermath of Hegel*, Albany, Suny Press (coll. «Suny Series in Hegelian Studies»), 1989, p. 178.

⁶⁶⁸ J. BUTLER, «*Geist ist Zeit: French Interpretations of Hegel's Absolute*», *Berkshire Review*, 20 (septembre 1985), p. 67-68.

⁶⁶⁹ J. BUTLER, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press, 1997, p. 42.

à l'esprit. Il faut se détourner des « actions » changeantes du corps pour se tourner vers la vie de l'esprit. Toutefois, comme on ne peut pas faire fi de son corps, il faut sans cesse répéter l'acte de le désavouer. Or, paradoxalement, il faut répéter l'« acte » de dénier toute importance à l'acte. « The renunciation of the self as the origin of its own actions must be performed repeatedly and can never finally be achieved, if only because the *demonstration* of renunciation is itself a self-willed action⁶⁷⁰. » Le sujet se retrouve dans une situation où ce qu'il essaie d'accomplir volontairement, le dénie du corps, se retrouve à montrer plutôt l'irréductibilité de ce qu'il essaie de nier.

Butler ne va pas plus loin dans sa lecture de la *Phénoménologie de l'esprit*. Ce que la dynamique de libération de l'esclave lui enseigne, c'est que les efforts pour réduire le corps sont non seulement inutiles, mais ils contiennent en eux de quoi subvertir leurs prétentions. Butler explique ainsi que pour nier quelque chose, il faut d'abord l'affirmer et qu'il subsiste une relation complexe entre les mouvements d'affirmation et de négation : « Every effort to reduce itself to inaction or to nothing, to subordinate or mortify its own body, culminates inadvertently in the *production* of self-consciousness as a pleasure-seeking and self-aggrandizing agent. Every effort to overcome the body, pleasure, and agency proves to be nothing other than the assertion of precisely those features of the subject⁶⁷¹. » Selon Butler, il faut mieux comprendre les rapports entre les normes et la compréhension des corps qu'elles instillent. En d'autres mots, on ne peut pas isoler d'un côté les corps biologiques ou matériels et, de l'autre, les corps pensés par la vie éthique. Il s'agit plutôt de comprendre ce que chaque conception éthique tente de définir comme corps et comment elle réussit plus ou moins à y arriver. Prenons l'exemple donné par Hegel dans les chapitres sur la domination et la servitude et sur la conscience malheureuse. Si une personne a une

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 49.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 53.

si haute estime de la liberté qu'il ne reste plus de place pour le corps, le corps ainsi produit par cette conception sera toujours réduit à ses besoins essentiels. Ce sera un corps négligé, dans son alimentation, son esthétique, sa santé, etc., et non pas un corps qui resterait indemne de la dépréciation dont il est victime. Le corps est une surface d'inscription des normes éthiques.

Pour Butler, entrer dans la vie éthique, c'est entrer dans des normes de corps et, comme l'esclave se libérant est resté attaché à la domination qu'il a intériorisée, il y a une forme d'attachement aux normes qui forment notre vie éthique, même dans un mouvement de libération. Se libérer, c'est changer le récit qui forme notre identité, et cette nouvelle fiction se forge à même la « grammaire » d'une institution : « we are given to understand an attachment to subjection which is formative of the reflexive structure of subjection itself⁶⁷² ». En d'autres mots, on ne peut pas penser se libérer des normes qui dominent. C'est toujours à partir d'elles, de leur intérieur même, du jeu qui existe en elles que l'on peut trouver un espace pour se libérer. Il n'y a pas d'espace pur en dehors des institutions qui serait le lieu de la liberté : « What Hegel implies [...] is not merely that moral wretchedness cannot be coherently sustained [...], but that the pursuit of wretchedness, the attachment to wretchedness, is both the condition and the potential undoing of such subjection⁶⁷³. » Comme il n'y a jamais un attachement total à la domination, cela la rend vulnérable. Pour Butler, nous sommes dans un perpétuel mouvement d'attachement au pouvoir et de détachement subversif. « Dès lors, écrit-elle, ce qui persiste dans l'être, pourrions-nous dire, n'est ni la constance, ni même l'attachement à soi, mais un mouvement de répulsion interne – l'état mouvant d'un être "attaché/non attaché", sans résolution ni harmonie⁶⁷⁴. » En mettant l'accent sur

⁶⁷² *Ibid.*, p. 58.

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 61.

⁶⁷⁴ BUTLER ET MALABOU, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, p. 104. La citation est de Butler.

ce processus d'attachement au pouvoir permettant de s'en détacher, Butler pense l'institution comme faisant partie du processus de libération.

Pour mieux comprendre ce qu'implique cet attachement aux institutions préalable à tout détachement libérateur, il est opportun de présenter la posture féministe de Butler. En critiquant ce mouvement de l'intérieur, Butler met en exergue ce qu'il faut comprendre des rapports entre existence et institution.

9.2 La posture féministe de Butler

Le premier ouvrage d'importance publié par Butler, *Trouble dans le genre*, eut un impact majeur de par la nature de son propos : il s'agit, d'une part, de critiquer de l'intérieur plusieurs pensées féministes et, d'autre part, d'élargir leur point de vue pour comprendre plus généralement le genre. Lire Butler, ce n'est plus seulement lire une philosophie féministe; c'est plutôt lire une théorie sur le genre. On passe ainsi d'une pensée féministe à une pensée *queer*, ce dernier terme englobant toute personne dont l'orientation sexuelle ou l'identité de genre ne correspond pas aux modèles dominants : gais, lesbiennes, transgenres, transsexuels, bisexuels, etc. Avec son ouvrage, Butler trouble non seulement le champ philosophique en général en remettant en cause des catégories, comme « femme » ou « homme », reconnues sans distanciation critique, mais elle trouble également le champ des études féministes en montrant qu'on ne peut pas se limiter à penser la « femme ». Il ne faut pas s'arrêter en si bon chemin : penser la « femme » ouvre la possibilité de mieux comprendre d'autres catégories de minorité sexuelle. Cependant, non seulement cette ouverture stimule la réflexion, mais elle n'est pas sans avoir un effet de retour sur la pensée féministe. S'ouvrir aux autres catégories minoritaires trouble la catégorie « femme ».

Butler approche les pensées féministes en critiquant leurs « présupposés hétérosexuels ». Elle vise moins ici le parti pris de certaines d'entre elles pour l'hétérosexualité qui se manifeste par une revendication pour de meilleures conditions de la femme, comprise implicitement comme celle

qui est en couple avec un homme, que le schème beaucoup plus large dans lequel les féministes s'inscrivent le plus souvent, même celles qui sont les plus « radicales ». Ce schème, Butler le dégage des écrits de diverses tendances. Il faut d'abord comprendre que les pensées féministes ne peuvent pas être séparées du féminisme comme mouvement. Les femmes qui nourrissent la réflexion dans ce domaine ont toutes pour objectif de soutenir un certain militantisme qui les rend sensibles à la précarité de la condition de la femme, aux violences dont elles sont victimes, à leur ascension sociale qui est beaucoup plus entravée que celle des hommes, etc. L'objectif devient d'explicitier ce militantisme, d'identifier les causes de ces inégalités et surtout, de montrer au nom de quoi on peut réclamer des changements. On peut bien remarquer que les femmes sont discriminées; il importe encore plus de donner les raisons qui font qu'on réclame l'égalité. Pour ce faire, il faut avoir recours à des outils conceptuels. Ceux-ci sont révélateurs du schème que critique Butler. Nous en donnerons deux exemples.

Le premier outil conceptuel est celui de l'« actrice ». Celui-ci est fortement ancré dans les nécessités du militantisme. Si l'on admet que la domination masculine n'est pas naturelle, mais est plutôt une construction, il s'ensuit que la femme « joue un rôle » au sein de celle-ci. Soumise aux normes hétérosexuelles et masculines, elle tente tant bien que mal de se conformer à ce qu'on attend d'elle : beauté, jeunesse, fécondité, etc. Toutefois, cela implique la possibilité de jouer un autre rôle : il y a une actrice derrière la « femme » et celle-ci a le pouvoir de changer les choses en prenant conscience des normes qui l'oppriment. D'une actrice inconsciente, elle peut devenir une femme qui prend en charge son destin. Sous la « structure » hétérosexuelle, se cache une personne capable d'agir. Pour Simone de Beauvoir, par exemple, cette personne est d'abord et avant tout le sujet philosophique. Luce Irigaray pousse la réflexion encore plus loin : le sujet philosophique est lui-même un avatar des normes hétérosexuelles. Y faire retour, c'est reconduire les mêmes normes que l'on croyait dépasser. Toute la pensée occidentale, surtout celle du « sujet », serait fondée sur

le masculin et sur le déni du féminin. « Irigaray dirait, résume Butler, [...] que le “sexe” féminin est un point d’*absence* linguistique, l’impossibilité grammaticale de dénoter une substance, et donc le point de vue qui expose cette substance comme une illusion durable et fondatrice du discours masculiniste⁶⁷⁵. » Asseoir le discours féministe, comme le fait Beauvoir, sur le sujet rationnel a pour conséquence de faire des femmes, des « hommes ». Par exemple, si une femme devient présidente, mais qu’elle accomplit sa fonction comme le ferait un homme, est-elle vraiment libérée? Pour Irigaray, il semble bien que non puisque, dans ce cas, la femme n’aurait fait que revêtir des vêtements d’homme. Il faut plutôt faire naître la pensée féminine et permettre à la nature féminine de s’exprimer. Ce faisant, une pensée tout autre pourra émerger. En définitive, si la femme est « actrice », il lui faut maintenant jouer son propre rôle : soit, selon Beauvoir, comme sujet philosophique égal à l’homme, soit, selon Irigaray, comme « femme », entendue ici au sens d’une catégorie qui reste encore à découvrir.

Le deuxième outil conceptuel utilisé par certaines féministes est la « sexualité normative ». Au lieu de réclamer la fin de l’oppression au nom d’une personne – le sujet, la femme – sous-jacente au rôle joué dans la société, il s’agit plutôt de réclamer des droits au nom d’une sexualité plus vraie. Butler convoque en exemple la pensée de Monique Wittig. Celle-ci conçoit un système semblable à celui d’Irigaray : il y a un système de domination masculine qui exclut la femme, à laquelle elle rajoute les gais et les lesbiennes. Il faut en sortir pour penser autrement. « Wittig, explique Butler, considère que “le sexe” est une entité discursivement produite mise en circulation par un système de significations qui oppresse les femmes, les gais et les lesbiennes. Elle refuse de participer à ce système de significations et de croire à la possibilité d’endosser une position réformiste ou subversive de l’intérieur de ce système; car l’invoquer un peu, c’est l’invoquer et le

⁶⁷⁵ J. BUTLER, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, Éditions La Découverte (coll. «Poche», 237), 2006, p. 74.

confirmer dans sa totalité⁶⁷⁶. » Toutefois, Wittig n'appuiera pas sa pensée sur la femme, comme chez Irigaray, mais plutôt sur la lesbienne. En fait, à travers cette dernière, c'est un nouveau langage que Wittig appelle de ses vœux, un langage plus originaire que la construction hétérosexuelle et masculine qui nous opprime. « L'ontologie socialement constituée émerge à partir d'une autre plus fondamentale que l'on pourrait dire présociale et prédiscursive⁶⁷⁷. » Il y a un être libérateur enfoui plus profond que l'être social dans lequel nous vivons. Pour avoir accès à cette ontologie fondamentale, il nous faut délaisser complètement la structure hétérosexuelle dans « une stratégie de guerre qui soit de taille à rivaliser avec l'hétérosexualité obligatoire⁶⁷⁸ ». Il n'y a pas de demi-mesure : soit le conformisme absolu, soit la révolution radicale. Si l'on choisit cette dernière, un seul choix s'impose : devenir gai ou lesbienne. C'est la seule voie possible pour faire tomber l'oppression.

Bien qu'elle admire les visées militantes de ces pensées, Butler ne souscrit pas à ces postures intellectuelles. Elle s'oppose d'abord au nom de réalités sociales qu'elle ne veut pas condamner, comme les identités *butch* et *fem*. Une *butch* est une lesbienne qui revêt tous les attributs virils masculins : elle s'habille en homme et adopte une posture du corps plus typiquement masculin. Une *fem*, quant à elle, est une lesbienne qui adopte les stéréotypes féminins dans son habillement et son attitude. Comment juger d'un tel comportement? Doit-on condamner les femmes qui s'affichent en hommes au nom de l'oppression du système hétéronormatif? Il faudrait les sensibiliser, dans ce cas, à quitter leur identité *butch* afin de militer de manière plus efficace contre les normes opprimantes. En utilisant le langage d'Irigaray, elles devraient plutôt laisser émerger le féminin en elle au lieu de s'approprier des codes masculins. Ou encore, en termes cette

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 226.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 228.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 237.

fois plus proches de ceux de Wittig, elles devraient garder des traits lesbiens qui n'ont plus rien à voir avec les normes sociales. Pour Butler, ces condamnations qui ne viennent pas d'Irigaray ou de Wittig, mais qu'on pourrait tirer de leur pensée, sont inacceptables. Elles confirment que, quoi qu'elles en disent, les pensées féministes sont souvent construites dans la condamnation de certaines pratiques homosexuelles. Cette exclusion doit éveiller un soupçon. Un soupçon d'abord sur la possibilité de sortir de l'espace du pouvoir. Ce que les identités *butch* et *fem* révèlent, c'est qu'il est possible de se situer à l'intérieur des normes hétérosexuelles tout en les déplaçant et c'est justement ce jeu dans les normes qui crée un érotisme : « L'idée que la *butch* et la *fem* seraient des "répliques" ou des "copies" conformes de l'échange hétérosexuel sous-estime la charge érotique de ces identités : celles-ci resignifient les catégories dominantes qui les rendent possibles en y introduisant de la dissonance et de la complexité⁶⁷⁹. » Pour Butler, il n'y a pas de posture avant, en dehors ou au-delà du pouvoir. Nous sommes toujours pris dedans, avec un certain jeu.

Butler s'oppose aussi aux pensées féministes rapportées dans son livre au nom d'une conception philosophique en concordance avec sa compréhension du pouvoir. Au fond, ce qui est commun aux féminismes et hautement problématique, c'est de vouloir rapporter la critique des inégalités à un « avant », à un plus « profond » ou à un plus « vrai ». Il y a toujours un fondement extérieur au système oppressif qui permettrait de l'abattre ou de le transformer : le sujet philosophique, le sujet féminin, etc. Butler pose ainsi la question qui est à la base de sa critique : « Avons-nous besoin de recourir à un état de bonheur avant la loi pour pouvoir continuer à soutenir que les rapports actuels de genre et la production punitive des identités de genre sont oppressifs⁶⁸⁰? » Le risque d'un tel recours est d'enclaver le militantisme dans une vision théorique des choses qui s'éloigne de la réalité des minorités opprimées : « la subversion devient ainsi un

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 241.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 173.

geste futile, envisagé uniquement sur un mode esthétique déréalisé, impossible à traduire dans d'autres pratiques culturelles⁶⁸¹ ». Pour Butler, il ne sert à rien de penser en dehors du pouvoir. Nous sommes formés par lui et il habite nos habitudes. Est-ce à dire que nous sommes condamnés à un déterminisme du pouvoir? Ce que les *butch* et les *fem* nous montrent, c'est qu'il y a toujours du jeu dans les structures de pouvoir : la lesbienne qui reprend les stéréotypes masculins ne pourra jamais les revêtir totalement : sous ses vêtements, une anatomie féminine demeure. C'est dans ce jeu que nous pouvons avoir un véritable impact, c'est en jouant avec les codes que nous pouvons faire bouger le système hétéronormatif et combattre l'oppression dont sont victimes les femmes, les gais, les lesbiennes, les transgenres, etc.

Butler identifie le même problème dans les discours contre le colonialisme. Les critiques ont mis en évidence que certaines populations sont maintenues dans la dépendance et qu'il faut les soustraire à cette condition au nom, par exemple, du sujet philosophique ou de l'identité noire. Butler trouve cette idée irréaliste. Il faut tenir compte du fait de l'attachement des personnes aliénées au système oppresseur et miser sur leur capacité de détachement. Elle écrit : « Certaines personnes disent alors qu'il ne faut pas parler de dépendance, parce que le concept aurait été contaminé par le colonialisme. Je pense qu'au contraire on peut récupérer ces concepts de dépendance et d'interdépendance dans le but de continuer le combat contre les effets du capitalisme, du colonialisme et de la production débridée sur l'environnement⁶⁸². » Il s'agit d'une conception de l'action qui tente de prendre au sérieux la situation réelle des femmes et des hommes prises dans des structures de domination.

Par exemple, Butler s'est opposée au courant féministe anti-pornographique. Celui-ci en arrive à justifier l'interdiction de la pornographie qu'il espère en s'appuyant sur une compréhension

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 176.

⁶⁸² J. BUTLER, *Deux lectures du jeune Marx*, Paris, Les éditions sociales (coll. «Les irrégulières»), 2019, p. 50.

de la société où tous les hommes occupent une position dominante et où toutes les femmes sont, par conséquent, opprimées. Au-delà des volontés individuelles, chacun participe d'un système qu'il reproduit sans s'en rendre compte. La pornographie vient confirmer le fonctionnement du système en mettant en scène la domination sexuelle masculine et elle contribue à induire des comportements oppresseurs chez les hommes. Pour lutter contre ce système, il faut abolir la pornographie. Butler s'oppose à ce genre d'actions théoriques qui supposent que c'est en dessillant les yeux des gens que le système va changer : « plutôt que se lancer dans une police des fantasmes, écrit-elle, il y a de quoi parler des actes, d'actes violents contre les femmes, les agressions, les viols, des problèmes très sérieux et graves auxquels les féministes doivent prêter attention⁶⁸³. » De plus, Butler s'oppose à une conception des relations hétérosexuelles qui, sans nuance, catégorise les hommes et les femmes et qui, du même souffle, pense en arriver à sortir du pouvoir : « Je trouve cela épouvantable. Non seulement pour les hétérosexuels ainsi stigmatisés; mais aussi pour les gays, les lesbiennes, les bisexuels : cette caricature féministe de la domination hétérosexuelle allait contre l'effort du mouvement gay et lesbien, dans lequel je m'inscrivais, pour penser ensemble sexualité et pouvoir⁶⁸⁴. » Il ne s'agit pas de porter des lunettes roses pour aborder le problème de la pornographie. Butler propose plutôt de ne pas se situer en dehors des conventions sociales de genre, mais d'essayer de comprendre comment du jeu est créé à l'intérieur des structures d'oppression.

Un autre exemple révélateur de la posture intellectuelle de Butler est son opposition au mouvement anti-prostitution. Encore ici, elle critique la compréhension théorique d'une réalité complexe. Si on comprend la société comme étant un système de domination masculine qui empêche la libération de la femme et que celle-ci est considérée comme une nature opprimée qui

⁶⁸³ J. BUTLER, « Une éthique de la sexualité. Entretien avec Judith Butler », *Vacarme*, 22, (hiver 2003). URL : <https://vacarme.org/article392.html>, page consultée le 10 juin 2020.

⁶⁸⁴ Ibid.

ne demande qu'à se manifester, alors on va lutter de toutes nos forces contre un tel système au nom de cette figure de la femme. Or, la prostitution constitue un choix pour plusieurs femmes. Par conséquent, il faudrait douter de la validité de ce choix et le comprendre comme étant déterminé par la structure oppressive. C'est la position de Catharine MacKinnon : « Si des femmes disent que la prostitution résulte d'un choix stratégique de leur part, MacKinnon ne veut y voir qu'une fausse conscience, et un faux consentement, en disant par exemple qu'elles ont été victimes d'abus sexuels dans leur enfance⁶⁸⁵. » Pour Butler, c'est une compréhension des choses qui provient du placage d'un cadre théorique sur une réalité autrement complexe. Comme elle veut penser la sexualité dans son intrication avec le pouvoir, plutôt que de combattre la prostitution, elle propose de lutter pour la syndicalisation des travailleuses du sexe. Au lieu de prendre une position qui consiste à condamner moralement une situation au nom d'un idéal, il importe davantage d'accompagner les vies concrètes des femmes. Butler comprend les choix des travailleuses du sexe comme étant pris dans la même structure de pouvoir que toutes les femmes : « Les choix sont structurés par des contraintes inscrites notamment dans l'économie. Qu'il s'agisse d'une secrétaire, d'une femme de ménage ou d'une prostituée, chacune expose son corps en première ligne : chacune négocie une soumission du corps pour des horaires et des conditions de travail qui n'offrent pas toujours grand-chose en retour⁶⁸⁶. » Il ne s'agit pas de présenter le monde de la prostitution comme une entreprise où toutes les femmes s'épanouissent. Il importe plutôt de montrer que les femmes sont certes prises dans une société où le pouvoir masculin est grand, mais qu'elles négocient avec le pouvoir, parfois en le dépassant, parfois en n'étant pas capable de s'y soustraire. D'ailleurs, plutôt que de dénoncer la prostitution, Butler propose de commencer par une étude comparative de l'aliénation de la sexualité féminine dans la prostitution et le mariage. Comment négocie-t-elle leur rapport au

⁶⁸⁵ Ibid.

⁶⁸⁶ Ibid.

pouvoir dans ces deux situations? Cela nous permettrait de comprendre comment il est possible, pour une femme, de se dégager « du jeu » dans la structure oppressive masculine pour libérer un espace où de véritables choix pourront être faits.

En définitive, Butler insiste sur l'importance de tenir compte des structures de pouvoir avant de penser à une quelconque libération. Ces structures ne sont pas sans rapports avec les institutions puisque c'est à travers elles que le pouvoir s'exerce. Il faut maintenant développer un concept d'existence qui tienne compte de cette violence qui lui est intrinsèque.

9.3 Essence et institution ou l'existence comme essence

La philosophie première de Nancy s'est élaborée, dans les années 80, à travers la distinction entre *le* politique et *la* politique⁶⁸⁷. Si *la* politique signifiait l'institution du pouvoir, *le* politique faisait référence, quant à lui, au « rapport » ou à l'existence, entendus au sens de l'être-ensemble séparé de la sphère politique. Ayant eu connaissance de ces travaux, Butler en fait un commentaire rapide, mais qui n'est pas sans rapport avec notre propos. Après avoir mentionné « Le retrait du politique », texte écrit à la fin des travaux du Centre de recherches philosophiques sur le politique, elle remarque d'abord que le geste qui s'y révèle consiste à déterminer un espace, *le* politique, en retrait de *la* politique : « there is an insistence, écrit Butler, that the political field is of necessity constructed through the production of a determining exterior ». Elle poursuit : « In other words, the very domain of politics constitutes itself through the production and naturalization of the “pre-” or “non” political ». Puis, sans viser explicitement les travaux de Lacoue-Labarthe et Nancy, elle fait une mise en garde : la zone non politique qui permet de penser l'existence ne doit pas être naturalisée, mais plutôt rendue contingente. Elle écrit : « Here I would like to suggest a distinction between the constitution of a political field that produces *and naturalizes* that

⁶⁸⁷ Voir supra, section 1.2.

constitutive outside and a political field that produces and *renders contingent* the specific parameters of that constitutive outside. » Il en va, pour elle, d'une préoccupation féministe, étant donné que c'est toujours au nom d'une condition naturelle que la domination masculine est justifiée : « This is especially important for feminist concerns insofar as the grounds of politics (“universality,” “equality,” “the subject of rights”[D]) have been constructed through unmarked racial and gender exclusions and by a conflation of politics with public life that renders the private (reproduction, domains of “femininity”) prepolitical⁶⁸⁸. » En d'autres mots, tout geste qui tente de rendre naturel un espace apolitique court le risque de vouloir justifier une structure oppressive. En donnant un fondement immuable et permanent à l'existence, on pourrait se rendre aveugle aux exclusions que ce fondement produit.

On l'a dit en introduction, le recours au concept d'existence est un moyen de trouver une fondation à la connaissance, de chercher le réel qui sous-tend le savoir que l'être humain peut développer. Déjà, Descartes se méfiait d'un « malin génie » qui cherchait à le tromper sur l'existence des choses, sur le fondement réel qu'il cherchait à établir. Butler pousse le soupçon un peu plus loin : le recours au fondement lui-même peut être le fruit d'une ruse du pouvoir. Il faut toujours se demander quelle est la structure de pouvoir qui tente de se mettre en place en cachant sa contingence : « the recourse to a position – hypothetical, counterfactual, or imaginary – that places itself beyond the play of power, and which seeks to establish the metapolitical basis for a negotiation of power relations, is perhaps the most insidious ruse of power⁶⁸⁹ ». Cette ruse du pouvoir peut être pernicieuse, parce qu'elle peut aller jusqu'à utiliser la liberté comme fondement,

⁶⁸⁸ J. BUTLER, «Contingent Foundations: Feminism and the Question of "Postmodernism"», dans J. BUTLER ET J. W. SCOTT, dir., *Feminists Theorize the Political*, New York/London, Routledge, 1992, p. 20.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 6.

ce qui semble, de prime abord, émancipateur. Si l'existence est naturellement libre, il faut réclamer des droits et utiliser la politique comme outil pour conquérir cette liberté.

Le problème, c'est qu'il faut que les personnes prennent *conscience* de leur aliénation et que, sur cette base, une fois qu'elles ont été conscientisées, on s'attend qu'elles quittent les structures qui les oppriment. Toutefois, Butler fait remarquer que cette manière de faire a plutôt pour effet... de ne rien faire changer de la structure. Au nom de la liberté, on peut réclamer l'abolition de la prostitution. Malgré toutes les campagnes de sensibilisation et d'éducation, on ne voit pas d'effets notables sur sa prévalence. C'est la raison pour laquelle Butler favorise des actions qui ont pour but, par exemple, de favoriser la syndicalisation des travailleuses du sexe. Si une institution oppressive persiste, c'est qu'il ne faut pas oublier son pouvoir attracteur et l'attachement qu'elle peut susciter. C'est de l'intérieur de cette structure d'attachement qu'il faut trouver du jeu pour émanciper les victimes. Au lieu d'aller chercher dans un espace pré-politique des justifications « naturelles » pour faire changer les choses, il vaut mieux « jouer » dans la contingence de tout fondement pour faire évoluer la situation des victimes.

L'existence que Nancy conceptualise dans sa philosophie première est-elle naturelle ou contingente? Nous l'avons dit dès le début : il y a une ambiguïté dans la conception nancéenne de l'existence qui se reflète dans le type de fondement qu'il met en place. D'un côté, si Nancy agathonise l'existence, celle-ci semble davantage relever de ce que Butler identifie comme un fondement naturel. En effet, elle est caractérisée comme étant sans essence : rien ne peut la définir ni la contenir. Elle est un Bien qui doit servir de critère à nos jugements : nous devons prendre des décisions qui doivent respecter la liberté d'exposition de toutes les singularités. Enfin, c'est parce que cette existence est un si grand Bien qu'il faut que la politique la garantisse contre ce qui pourrait l'empêcher d'être dans la liberté. En idéalisant de la sorte l'existence et en la pensant en dehors des institutions, Nancy semble bien déterminer l'existence comme un fondement « naturel ».

Par contre, la philosophie première de Nancy fait en même temps éclater le fondement en faisant de chaque exposition singulière une origine. Chaque fois que je m'expose, je crée un monde. De plus, en convoquant la figure de la mère pour expliciter ce qu'il entend par existence, Nancy montre bien qu'il n'est pas aisé de se couper d'au moins une institution : les conventions sociales qui entourent le rôle maternel. C'est ainsi que si l'existence est sans essence, elle garde en même temps quelque chose de l'essence : « L'essence, écrit Nancy, est de l'ordre de l'avoir : assemblage de qualités. Mais l'existence est à elle-même sa propre essence, c'est-à-dire qu'elle est sans essence⁶⁹⁰. » Ainsi, l'essence est un « assemblage », une construction qui tente de contenir l'existence. En ce sens, celle-ci est *sans essence* puisqu'elle ne peut être ramenée à une composition donnée. Néanmoins, Nancy insiste : « l'existence est à elle-même sa propre essence ». Que conserve-t-elle de l'essence?

Une chose est sûre : l'essence n'est pas récupérée dans un mouvement dialectique qui la relèverait dans l'existence. Après avoir affirmé que l'existence « a bien son essence dans l'*existence* qu'elle est, essentiellement in-essentielle », Nancy précise : « Cette structure fondamentale [...] ne répond pas à une dialectique de la médiation immédiate (qui récupère l'essence au-delà de sa négation)⁶⁹¹ ». Définitivement, l'existence n'a pas ce type d'essence. Néanmoins, Nancy clarifie sa proposition : l'existence est sa propre essence au sens où c'est l'« avec » qui est l'essence de l'être. En d'autres mots, ce qui reste de l'essence, c'est le partage qui fait le monde. Elle n'est plus un assemblage de qualités qui tentent de définir, de contrôler, de circonscrire ou de délimiter le commun. Elle est dans la dissociation qui fait le monde. Nancy l'affirme clairement : « *Être singulier pluriel* veut dire : l'essence de l'être est, et est seulement, en tant que *co-essence* » ce qui veut dire que « le *co-* (le *cum*) [est] lui-même en position ou en guise

⁶⁹⁰ NANCY, *Une pensée finie*, p. 24.

⁶⁹¹ NANCY, *L'expérience de la liberté*, p. 95-96.

d'essence⁶⁹² ». En d'autres mots, si l'« existence sans essence » signifie que Nancy rejette toute tentative pour saisir l'être-avec dans une définition, il demeure possible pour lui de penser l'« existence comme essence », à condition que l'essence soit celle du « partage », de la « dissociation » ou de l'« explosion » qui sont tous des termes qui tentent de pointer vers l'« avec » ou le « co » qui sont l'essence de l'être singulier pluriel. Autrement dit, l'essence n'est pas un assemblage de qualités, elle est l'assemblage comme essence, « le partage en guise d'assemblage⁶⁹³ ».

Nancy n'explique pas beaucoup ce recours à l'essence dans sa philosophie première. L'ambiguïté qui s'installe entre l'« existence *sans* essence » et l'« existence *comme* essence » demeure, étant donné que le philosophe de Strasbourg développe son ontologie, son éthique et sa politique autour de la première possibilité : on l'a vu, en agathonisant l'existence, Nancy veut surtout montrer que l'existence n'a pas d'essence. Toutefois, la deuxième caractérisation de l'existence demeure. Même si il n'étoffe pas ce qu'il entend par l'« essence de l'avec » qui serait la seule essence qui puisse garder un lien avec l'existence, nous pouvons aller plus loin. Pour notre part, c'est à travers la philosophie de Hegel que nous tenterons d'y voir plus clair.

Chez Hegel, le concept d'« essence » occupe une place intermédiaire entre l'être et le concept. En effet, dans sa *Science de la logique*, les trois tomes correspondent à chacun de ces termes. Toutefois, Hegel divise sa logique en deux moments : la logique objective et la logique subjective. L'essence appartient au premier moment. Elle fait partie de la logique de l'être plutôt que de celle du concept. Cette place est révélatrice : l'essence appartient au mouvement de l'être lui-même, elle ne lui est pas extérieure. Elle permet à l'être de se détacher de lui-même avant même que le concept n'intervienne. Ainsi, avant toute connaissance de l'être, celui-ci possède en lui-

⁶⁹² NANCY, *Être singulier pluriel*, p. 50.

⁶⁹³ *Ibid.*

même le détachement de soi nécessaire à tout savoir. « [L]’essence, écrit Hegel, [...] est ce qu’elle est, non pas par le fait d’une négativité étrangère à elle, mais du fait de sa négativité propre, qui est le mouvement infini de l’être⁶⁹⁴ ». La négativité de l’essence représente la négativité même de l’être. C’est en lui-même qu’il est divisé. En ce sens, le concept d’essence forgé par Nancy procède du même geste : l’essence qu’il consent à conserver est celle qui partage l’être en lui-même et qui ne tente pas de le définir de l’extérieur. L’existence est sa propre essence; l’être a son essence dans l’avec. D’ailleurs, Hegel serait d’accord avec cette affirmation, puisqu’il écrit lui-même qu’au lieu de dire « L’essence existe, ou a une existence », il est plus juste de dire : « L’essence est l’existence; elle n’est pas différente de son existence⁶⁹⁵. » Ainsi, l’essence ne peut pas *avoir* une existence, ce qui la rendrait extérieure à l’existence qu’elle tenterait alors de surplomber. L’essence est l’existence : les deux ne font qu’un.

Lorsque Hegel, vers la fin de sa vie, écrit ses *Principes de la philosophie du droit*, il prend bien soin de préciser, dès les premières pages de sa préface, que la méthode qu’il suit est celle qu’il a exposée dans sa *Science de la logique*⁶⁹⁶. L’essence y occupe donc une place, au même titre que l’être et le concept. Pour Hegel, le droit, qui est l’objet premier de son livre, « est le règne de la liberté effectuée⁶⁹⁷ ». Pour conceptualiser la liberté, il ne faut pas procéder de manière abstraite, mais partir de l’existence réelle. Ainsi, la manifestation la plus haute de l’idée de la liberté est la *Sittlichkeit*, l’éthicité. Celle-ci correspond aux « lois et institutions⁶⁹⁸ » qui forment la société. C’est à travers elles que la liberté se manifeste et qu’on peut y avoir accès. D’ailleurs, elles précèdent toujours les sujets individuels puisqu’on ne peut pas naître en dehors de celles-ci. Elles ont sur lui

⁶⁹⁴ G. W. F. HEGEL, *Science de la logique. Livre deuxième - l’essence*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. «Bibliothèque des textes philosophiques»), 2016, p. 14-15.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 120.

⁶⁹⁶ Voir : HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, p. 115.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 151.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 316.

une autorité première. C'est pour cette raison que Hegel affirme que les lois et les institutions sont l'essence du sujet : la substance éthique, ses lois et ses pouvoirs « ne sont pas quelque chose d'*étranger* au sujet, celui-ci donne au contraire à leur propos le *témoignage de l'esprit*, selon lequel elles sont *son essence propre*, en laquelle il a son *sentiment de soi* et vit comme dans un élément non distinct de lui⁶⁹⁹ ». La consistance du sujet tient d'abord au fait qu'il a été formé par les lois et les institutions de l'État dans lequel il est né. Inconsciemment, ce sujet agit en conformité avec celles-ci. Il ne les perçoit pas comme un corps étranger au-dessus de lui. Comme le dit Hegel, elles ne sont pas « distinctes » de lui et ne lui sont pas « étrangères ». Elles sont son essence non distincte de son existence.

Hegel établit ainsi un rapport entre « essence » et « institution » : si la première ne flotte pas au-dessus de l'existence, elle ne peut faire fi de la deuxième, de ce qui est à la base de toute existence humaine, c'est-à-dire les institutions qui se manifestent dans les lois, les coutumes ou les conventions sociales. Si l'essence est l'existence et si elle est aussi institution, il faut penser *l'institution de l'existence*. Chaque exposition singulière dans le monde est aimantée par les institutions. Quand j'apparais, je ne peux pas faire fi de mon sexe, de ma couleur de peau, de ma langue, etc. Les conventions sociales et les lois vont diriger mon apparition au monde : le langage utilisé, les vêtements portés, les manières d'entrer en contact avec l'environnement, etc., tout cela ne peut se faire sans institution. Penser une exposition pure reviendrait à poser que la singularité est un pur esprit.

Évidemment, on peut reprocher à Hegel d'avoir ramenée l'idée de la liberté à des institutions imparfaites, voire même oppressives. Marx ne s'y est pas trompé : l'institution, chez Hegel, est idéalisée. Ce dernier ne voit pas que les lois et les coutumes qui manifestent la liberté

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 317.

« objective » sont d’abord et avant tout des constructions humaines, forgées par une collectivité traversée de conflits d’intérêt et de rapports de domination. Chez Hegel, écrit Marx, « [ce] qui concerne effectivement le peuple s’est réglé sans que le peuple ne fasse rien ». Le philosophe idéaliste n’a pas vu que la liberté objective manifestée dans les institutions est « l’effectuation, l’activation de la liberté subjective⁷⁰⁰ ». Les institutions sont « effectuées » ou « activées » par des êtres humains qui, consciemment ou non, décident des conventions, des coutumes et des lois. Toutefois, est-ce une raison pour ne pas tenir compte des institutions dans notre conception de l’existence? Doit-on les rejeter hors de l’existence parce qu’elles sont humaines, trop humaines? Doit-on suivre Marx dans son désir de supprimer l’État et souhaiter l’abolition des institutions? Les tentatives passées nous avertissent plutôt du danger de vouloir purifier les êtres humains de leur humanité. Qui fait l’ange, fait la bête...

L’institution de l’existence, voilà la prémisse permettant de penser l’être-avec. En arrivant dans le monde, le corps se taille une place, mais cette exposition n’est pas neutre. Elle est rendue possible par les institutions dans lesquelles elle apparaît. Comme celles-ci sont contingentes, elles n’arrivent jamais à conformer parfaitement les singularités. Cela laisse du jeu pour la contestation, le conflit, l’objection, l’indiscipline, la rébellion, la reformulation, la subversion, bref, pour la liberté. C’est dans un monde institué que chaque singularité trouve un espace de liberté. La liberté de l’existence que Nancy a si bien démontrée n’est en rien diminuée : au contraire, c’est dans l’existence instituée qu’elle trouve une résistance qui lui donne toute sa force. Butler l’exprime avec force : « la “vie” qu’il nous faut mener est toujours une vie sociale, qui nous implique dans un monde social, économique et infrastructurel plus large, dépassant notre perspective individuelle ». Les institutions sont là, qu’on le veuille ou non. « Car l’idée d’une action humaine

⁷⁰⁰ K. MARX, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Les éditions sociales (coll. «Grande édition Marx Engels»), 2018, p. 154.

largement conditionnée implique qu'à chaque fois que nous nous posons la question éthique et politique fondamentale – comment dois-je agir? –, nous faisons implicitement référence aux conditions du monde qui rendent cette action possible ou, comme c'est de plus en plus le cas en situation de précarité, qui en sapent les conditions⁷⁰¹. » Soyons libres : donnons du jeu à ce qui nous conditionne.

* *

Nous avons voulu dans ce chapitre montrer comment la pensée de Butler répond aux tâches que s'était fixée la philosophie de Nancy dans ses premiers balbutiements. Nous avons d'abord montré que sa pensée, comme lui-même le proposait, s'est forgée à même une lecture critique de Hegel qui puise surtout à la *Phénoménologie de l'esprit* et qui interprète son mouvement d'ensemble comme une suite de désirs déçus qui font du sujet un être toujours en recherche de lui-même. Si la pensée française du XX^e siècle a surtout insisté sur le chapitre qui concerne la domination et la servitude, Butler prend plutôt comme point de départ le chapitre suivant, celui de la conscience malheureuse et elle en tire le constat suivant : il existe un nécessaire attachement à la sujétion rendant possible un détachement de celle-ci. L'un ne peut être pensée sans l'autre. Butler fait ainsi droit, comme le souhaitait Nancy, à la violence dans la constitution de la conscience de soi. Dans un deuxième temps, nous avons montré que Butler remet en cause la recherche d'un lieu idéal comme source du militantisme féministe. Au lieu de se mettre en quête d'un espace extérieur à la politique (le sujet philosophique, l'identité féminine, etc.), il faut s'inscrire dans les structures de pouvoir et y montrer qu'elles permettent du jeu. Dans la dernière partie, nous avons vu que si on se limite à la pensée nancéenne de l'existence sans essence, celle-ci peut tomber sous le coup des accusations de Butler : l'existence agathonisée ne serait qu'un espace apolitique aveugle aux

⁷⁰¹ J. BUTLER, *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*, Paris, Librairie Arthème Fayard (coll. «À venir»), 2016, p. 33-34.

structures d'oppression qui s'y jouent. Toutefois, nous avons montré qu'une ambiguïté se manifeste dans la pensée de Nancy, entre l'existence conçue *sans* essence et une autre conçue *comme* essence. Le philosophe de Strasbourg n'a pas développé extensivement cette dernière possibilité. C'est ce que nous avons fait en nous inspirant de Hegel et en montrant que si l'essence est l'existence, il nous faut poser l'incontournable institution de l'existence. L'exposition au monde des singularités est toujours aimantée par les institutions.

Le vent perdrait toute consistance s'il se dispersait dans l'infinité vide de l'univers. C'est la dureté du monde qui lui permet de se manifester, de se faire entendre et de faire tomber ce qui a été mal construit. La liberté n'est pas différente : c'est l'institution de l'existence qui lui donne toute sa vigueur.

CONCLUSION

Ego sum, ego existo. Je suis, j'existe. Qui peut le dire? Qui est autorisé à l'affirmer? Tous? Mon exposition se fait dans des institutions qui rendent possible, difficile, voire impossible, mon apparition au monde. Si je me conforme aux institutions qui me constituent, oui, j'existe. Si j'ai de la difficulté à m'y plier, j'existe péniblement. Si j'en suis incapable, mon existence est ignorée. *Nous existons.* Ce « nous » est institué, mais il ne peut, semble-t-il, s'écrire autrement. Il faut suivre sa grammaire « naturelle ». NoUs existons? Non, ce n'est pas possible. C'est une faute. Il faut rester minuscule, à sa place, devant les existences majuscules qui nous sont contiguës. Nous existons? Cela fait rire. Il n'y a pas d'espace pour une existence en trop. Cette apparition n'est pas tolérable. Il faut réécrire : « Nous existons ». Où est passée cette singularité exclue? Peu importe : « Nous existons », cela est Bien. Butler a raison de dire que la question philosophique « qu'est-ce qu'une bonne vie? » devrait plutôt se poser de manière tout autre : « [Comment] est-ce que je vis cette vie à l'intérieur de la vie, c'est-à-dire, dans les conditions qui structurent désormais nos vies? Il en résulte qu'un type d'enquête devient fondamental : y a-t-il des genres de vie qu'on considère déjà comme des non-vies, ou comme partiellement en vie, ou comme déjà mortes et perdues d'avance, avant même toute forme de destruction ou d'abandon^{702?} » Penser l'institution de l'existence, c'est penser cette violence qui se manifeste à même l'existence, en deçà ou au-delà de la conscience des singularités.

⁷⁰² J. BUTLER, *Qu'est-ce qu'une vie bonne?*, Paris, Éditions Payot & Rivages (coll. «Manuels Payot»), 2014, p. 63.

Nancy n'est pas insensible à ces questionnements. Au contraire, lorsqu'il publie *Être singulier pluriel*, il rassemble certes en un livre sa réflexion sur l'ontologie qu'il veut déployer, mais il prend bien soin de préciser, dans une page liminaire, ce qui motive sa pensée. C'est une vive conscience des exclusions de notre monde qui se manifeste ici. « Cette terre, écrit-il, c'est tout, sauf un partage d'humanité. C'est un monde qui n'arrive pas à faire monde, un monde en mal de monde et de sens du monde. » Ce malheur transparait à travers la « plainte qui sort tous les jours de la bouche de millions de réfugiés, de déportés, d'assiégés, de mutilés, d'affamés, de violés, de retranchés, d'exclus, d'exilés et d'expulsés. » Nancy se laisse atteindre par cette clameur et son ontologie se veut une caisse de résonance : « Si elle voulait nous annoncer, cette multiplicité autistique, déchirante et déchirée, que nous n'avons pas commencé à découvrir ce qu'il en est de l'être-à-plusieurs, alors même que “la terre des hommes” n'est rien d'autre que cela⁷⁰³? » C'est à travers la souffrance de l'humanité que Nancy prend conscience que chaque singularité est bel et bien imbriquée dans une pluralité qui lui est consubstantielle.

Si nous concluons notre thèse en mettant de l'avant la sensibilité aux exclus commune à Butler et à Nancy, c'est que nous voulons rappeler que le trajet parcouru avait pour objectif de penser une existence non idéalisée, c'est-à-dire qui tient compte de la marginalisation et de l'exclusion, bien réelles celles-là. C'est à travers l'œuvre de Jean-Luc Nancy que nous avons voulu explorer cette problématique, étant donné que son ontologie veut faire droit à la pluralité des existences, quelles qu'elles soient.

Dans la première partie de la thèse, *De l'existence comme ontologie*, nous avons voulu mettre en lumière l'émergence de la pensée existentielle de Nancy. Nous avons montré comment un souci politique affirmé a suscité ses premiers travaux et que c'est à travers la distinction entre

⁷⁰³ NANCY, *Être singulier pluriel*, p. 12.

le politique et *la* politique qu'ils se sont d'abord déployés. En permettant de penser un espace extérieur aux institutions de pouvoir, cette dualité a permis à Nancy de jeter les bases d'une pensée du « rapport ». Au-delà et en-deçà de la politique, il y a un « nous » à penser. C'est une véritable ontologie que Nancy met en place, mais celle-ci ne peut consister en une « saisie » du « rapport » à penser. Ce serait déjà le contenir et enlever la complexité propre à la pluralité. C'est pourquoi Nancy se déplace conceptuellement, ne laissant jamais une signification circonscrire pour de bon ce qui est ici à penser. S'il propose une ontologie, elle est d'un type particulier : elle veut faire droit autant aux individualités qu'à leur être-ensemble tout en tentant de conceptualiser la complexité insaisissable du rapport qui nous précède toujours. C'est un fondement qui est ici recherchée, mais un fondement éclaté. Pas étonnant alors qu'un des premiers déplacements conceptuels que Nancy a opéré a été celui du « rapport » à l'« existence », ce dernier concept cherchant à trouver le fondement réel qui soutient nos connaissances. Nancy met ainsi en place un véritable existentialisme qu'il étend à tous les êtres, humains ou non, vivants ou non-vivants, sans réserve avons-nous dit, reprenant le mot de Frédéric Neyrat.

Nancy ne pouvait arrêter le mouvement conceptuel en si bon chemin. Si le rapport est existence, il se révèle aussi comme communauté, non pas entendue au sens de communion, mais plutôt comme le fait que toutes les existences du monde apparaissent en même temps. L'ontologie de Nancy veut rendre compte de cette communauté des existences. En même temps, si tout s'expose au même moment, c'est que ce « tout » est composé de ce que Nancy appelle des singularités. Cette insistance sur la synchronicité des expositions entraîne Nancy à penser l'histoire comme espacement, insistant par là sur le fait que la communauté des existences est d'abord là plutôt que d'être à venir ou d'avoir été. Ces déplacements conceptuels, rendus nécessaires par la nature même de ce qui est à conceptualiser, amènent Nancy à penser dans l'interruption du mythe. Plutôt que d'expliquer la provenance de notre être-ensemble, il faut couper court à toute explication

et insister sur le sens, entendu ici comme ce qui déborde sans cesse les significations qui définissent le commun. C'est à une véritable *praxis* que nous convie Nancy, *praxis* d'une pensée de la communauté des existences qui doit toujours être sensible à ce qui échappe aux concepts que l'on donne du rapport.

i. Les deux thèses

Si un souci politique est à l'origine de l'ontologie de Nancy, il n'est pas étonnant qu'on y recherche une pensée politique. Toutefois, celle-ci fut l'objet de plusieurs critiques qui ont montré son suspens. Non seulement Nancy ne l'a pas thématifiée dans un livre qui lui aurait été consacré, mais ce qu'il en dit ici ou là est plutôt lacunaire et minimale, laissant à d'autres le soin de penser une politique qui tiendrait compte des exclus. Pour expliquer cela, nous avons montré qu'il existe une ambiguïté dans l'existentialisme de Nancy, ambiguïté qui fut à la base de notre propos que l'on peut ramener à deux thèses.

Nancy propose une politique minimale

parce qu'il agathonise l'existence, conçue sans essence.

C'est ici que les débats entourant l'œuvre de Nancy se sont montrés éclairants. C'est à travers ceux-ci que nous avons voulu naviguer. Certains affirment que si Nancy propose une politique minimale, c'est qu'il reprend des concepts heideggériens. Nous avons montré qu'il n'en est rien et qu'il fait subir d'importants déplacements à ce qu'il emprunte à Heidegger. Si Nancy pense l'existence du monde comme étant dans la liberté, il ne réduit pas celle-ci à un attribut humain, mais bien plutôt à ce qui est le propre des expositions singulières. Il n'inscrit pas cette liberté dans un schème destinal qui viendrait, comme chez Heidegger, court-circuiter toute libération possible. De plus, s'il reprend le concept de *Mitdasein* du philosophe allemand, la communauté étant aussi pensée comme « être-avec », il n'oblitére pas la nécessaire pluralité de l'existence. Au contraire, il en fait la base de son ontologie. D'autre part, des commentateurs

affirment qu'il n'y aurait pas d'éthique ni de politique chez Nancy. Nous avons voulu montrer qu'en pensant l'existence sans essence, Nancy agathonise l'existence, c'est-à-dire qu'elle devient pour lui le seul Bien qui vaille. S'inspirant de Kant, il en arrive à proposer une éthique qui donne toute sa portée au jugement fondé sur un seul critère : il faut juger pour que l'existence du monde continue d'être dans la liberté. Quant à la politique, elle doit se faire minimale puisque son rôle est de garantir à l'existence sa liberté, mettant toutes les conditions pour que les singularités puissent s'exposer sans contraintes, mais sans en faire davantage. En ce sens, il s'agit d'une politique libérale qui doit s'assurer de conserver la liberté du monde. Cette première thèse se double d'une autre affirmation.

Nancy permet de penser une autre politique

parce qu'il ouvre la voie pour penser l'existence comme essence.

En se déplaçant de concept en concept, la pensée de Nancy montre une ambiguïté. Si l'existence est surtout conçue comme étant sans essence, Nancy évoque aussi, à l'occasion, l'idée que l'existence est à elle-même sa propre essence. C'est ce « reste » d'essence que nous avons voulu interroger dans la troisième partie de la thèse. Nous avons montré que Nancy affirme vouloir penser le rapport en dehors de toute institution, ce qui l'amène à concevoir une violence ontologique agathonisée, c'est-à-dire épurée du mal qu'elle pourrait receler. En effet, la violence primordiale qu'il pense est celle de l'explosion du monde qui, en permettant à chaque singularité de s'exposer en déchirant la substance commune, est à l'origine de l'être singulier pluriel. Cette violence originaire laisse supposer, cependant, qu'elle ne se limite pas à l'origine, qu'elle est encore présente à même chaque singularisation. Toute exposition singulière se découpe une place dans le monde en ayant toujours le potentiel de violenter les autres existences qui lui sont contiguës. Pour penser ce mal ontologique, nous avons pris comme point de départ la critique que Blanchot a faite de la pensée de la communauté de Nancy : si on veut penser la communauté, il faut aussi tenir

compte des institutions, entendues au sens de toute convention sociale qui oblige une singularité à s'y conformer. D'ailleurs, lorsque le « jeune » Nancy lit Hegel, un de ses auteurs de prédilection, il en arrive à la conclusion qu'il faut penser une violence primordiale qui ne se limite pas à la version épurée qu'il en a donnée dans son œuvre de maturité. De plus, les références constantes, tout au long de ses travaux, à la figure de la mère lui permettent de préciser ce qu'il veut dire par « être-avec », mais démontrent, en même temps, qu'il est difficile de penser l'existence sans passer par les institutions. C'est à ce travail, que Nancy avait d'abord identifié chez Hegel, que nous nous sommes astreints. Nous avons utilisé la pensée du philosophe allemand pour comprendre l'intrication entre institution et existence. C'est sur la base de la lecture que propose Judith Butler de la *Phénoménologie de l'esprit* que nous avons mis en évidence le fait que toute existence apparaît toujours dans une institution et qu'elle lui est toujours attachée, cet attachement étant préalable à tout détachement futur. Nous avons montré par la suite que si l'existence peut être pensée comme essence, cette dernière, comme le soutient Hegel, se manifeste dans des institutions. Penser l'existence, c'est toujours penser l'institution de l'existence.

ii. Les politiques

Les deux thèses que nous venons de résumer peuvent sembler contradictoires. De deux choses l'une : soit Nancy agathonise l'existence et propose une politique libérale, auquel cas l'ouverture qui pointe ici et là vers une pensée de l'existence comme essence n'est que reste erratique et erroné; soit l'institution de l'existence prend le dessus sur l'existence sans essence, auquel cas l'ontologie nancéenne et sa politique se verraient infliger un puissant démenti. Cette manière de voir les choses est fondée sur un axiome : une pensée ne peut proposer qu'une politique. Ou encore, ce qui revient au même, proposer une politique, c'est exclure toutes les autres.

Cet axiome se révèle avec force dans une anecdote de traduction. Quand, en 1797, le « citoyen Champagne » entreprend, en ces années postrévolutionnaires françaises, la traduction du

manuscrit politique d'Aristote, il singularise le titre. En effet, Aristote avait intitulé son ouvrage *Les Politiques*, mais le traducteur moderne ne pouvait concevoir que le grand philosophe n'ait pas réussi à trancher dans un sujet aussi important. Aussi, a-t-il appelé le livre *La Politique*. Dans une traduction récente, Pierre Pellegrin reprend le titre original. Il justifie sa position en expliquant le problème que rencontre le traducteur : le texte politique d'Aristote ne peut pas être ramené à une thèse dont la traduction devrait rendre justice, celle qui résout toutes les contradictions du texte. « Autrement dit, écrit-il, quand nous regardons de près le texte des *Politiques*, nous ne nous trouvons pas devant de véritables problèmes qui, comme tels, demanderaient des solutions (et ce serait l'un des rôles de l'interprète que de chercher des solutions), mais devant des incertitudes, c'est-à-dire devant ce qu'on pourrait appeler des “indécidables”⁷⁰⁴. » Ainsi, il faut plutôt accepter qu'il aborde son objet de diverses manières qui sont, à première vue, irréconciliables entre elles.

En effet, Aristote affirme, d'une part, que l'objet de la politique est de chercher la « constitution excellente » selon le Bien et la justice. En d'autres mots, il faut trouver la politique idéale. D'autre part, Aristote ne pense pas que l'on doive appliquer celle-ci telle quelle. Se distinguant de Platon sur ce point, il ne veut pas d'une « table rase » politique : on ne doit pas abolir une constitution pour la remplacer par la constitution idéale : « Au contraire, écrit-il, il faut introduire une organisation constitutionnelle telle que, à partir de ce qui existe, les gens soient à la fois facilement persuadés et en état de la mettre en œuvre, parce que ce n'est pas une moindre affaire de redresser une constitution que d'en établir une de toutes pièces⁷⁰⁵ ». D'ailleurs une grande partie du texte cherche à comprendre les différentes constitutions qui existent, à quelle population chacune convient, quels en sont les avantages et les inconvénients, etc. Aristote met ainsi en

⁷⁰⁴ Voir ARISTOTE, *Les Politiques*, p. 15.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 291 (1289a). Nous soulignons.

évidence une dualité propre au concept de politique. Celui-ci oscille sans cesse entre une politique idéale et une politique réelle, cette dernière ne devant jamais être sacrifiée à la première.

Les questions auxquelles Aristote est confronté nous semblent révéler quelque chose de l'« objet » politique. Celui-ci ne se laisse pas concevoir comme unité conceptuelle. Des pensées politiques peuvent cohabiter. C'est du moins ce que Butler suggère dans ses analyses de la politique. L'aliénation dont sont victimes les personnes qui ont un genre ou une sexualité hors normes est largement inconsciente dans la mesure où les normes auxquelles elles s'astreignent tant bien que mal semblent relever d'un ordre naturel qui camoufle son caractère construit. Pour celles et ceux qui ont pris conscience de leur aliénation, il est possible de réclamer des droits au nom de la liberté et de l'autonomie individuelle. Encore faut-il qu'elles soient conscientes que leur exposition est produite par des normes. Qu'en est-il de celles et ceux qui tentent tant bien que mal de se conformer inconsciemment aux normes, mais qui n'y arrivent pas? Le sentiment d'anormalité l'emporte sur toute réclamation de droits politiques. C'est pour cette raison que la politique libérale est nécessaire, mais non suffisante, elle qui suppose des sujets libres et conscients. D'ailleurs, les droits de l'homme montrent bien cette manière de concevoir l'être humain. Ceux-ci sont pensés en fonction d'une identité humaine qu'il faut revendiquer consciemment contre les pouvoirs oppressifs.

À cette politique libérale, il faut joindre une autre politique. Après avoir rappelé que la politique libérale est incontournable pour toutes revendications (« Il est difficile, si ce n'est impossible, d'exprimer de telles revendications sans invoquer l'autonomie, et plus particulièrement l'autonomie corporelle, bien que celle-ci soit un paradoxe vivant⁷⁰⁶. »), Butler évoque son insuffisance : « Existe-t-il cependant une autre aspiration normative que nous devrions également

⁷⁰⁶ BUTLER, *Défaire le genre*, p. 38.

formuler et défendre? La place donnée au corps dans ces luttes peut-elle ouvrir sur une autre conception de la politique⁷⁰⁷? » Il faudrait penser alors une « politique de l'institution », c'est-à-dire une prise en charge des normes sociales qui rendent certaines vies plus difficiles à vivre, voire impossible. Il ne s'agit pas seulement de garantir les libertés des individus; il faut en outre prendre en compte les normes qui permettent à ces individus de se constituer comme sujets et qui excluent de facto ceux qui sont incapables d'une telle conformation. Il faut viser, comme le dit Butler, « à l'extension des normes permettant une vie viable⁷⁰⁸ ». Autrement dit, la politique doit intervenir en utilisant son pouvoir pour que les normes à partir desquelles on se forme comme sujet soient le moins exclusives possible. « Il faut également se demander comment nous devons définir nos orientations politiques, de manière à permettre à la fois de conceptualiser la possibilité d'une vie vivable et d'organiser son support institutionnel⁷⁰⁹. » Il faut diminuer autant que faire se peut la violence institutionnelle.

Pour y arriver, il faut être à l'écoute des revendications des exclus de la société. Ceux-ci sont de types variés : les femmes, les gais, les lesbiennes, les transsexuels, les noirs, les pauvres, etc. Cette diversité rend toute coalition instable. D'où un processus radicalement *démocratique* : « Peut-être le “juste” et le “bon” consistent-ils simplement à rester ouvert aux tensions qui traversent les catégories fondamentales dont nous avons besoin et ce afin de connaître l'ignorance au cœur même de ce que nous savons et de reconnaître le signe de la vie – et ses perspectives d'avenir⁷¹⁰. » Il y aura toujours débat au sujet de l'identité parce que celle-ci ne peut être ramenée à une seule et qu'elle est le fruit des normes que la société met elle-même en place. Il faut

⁷⁰⁷ *Ibid.*

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 311.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 313.

⁷¹⁰ *Ibid.*

reconnaître l'exclusion qu'elles entraînent et tenter de remédier sans cesse aux situations qui rendent certaines vies impossibles.

Cette autre politique complétant la politique libérale, comment la penser? Notre thèse philosophique s'arrête sur ce seuil. Elle appellerait un autre développement. Elle convie à penser des rapports nouveaux et inespérés entre l'existence sans essence et l'institution de l'existence tout comme entre la politique libérale et la politique de l'institution.

BIBLIOGRAPHIE

- ALQUIÉ, Ferdinand, *Descartes*, Paris, Hatier-Boivin (coll. «Connaissance des lettres», 45), 1956, 175 p.
- ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy (coll. «Pocket-Agora», 24), 1961 et 1983, 406 p.
- ARENDT, Hannah, *La philosophie de l'existence*, Paris, Payot, 1994, 248 p.
- ARISTOTE, *Métaphysique. Tome I. Livres A - Z*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin (coll. «Bibliothèque des textes philosophiques»), 1991, 310 p.
- ARISTOTE, *Les Politiques*, Paris, Flammarion (coll. «GF», 490), 2015, 591 p.
- ARMSTRONG, Philip, *Reticulations. Jean-Luc Nancy and the Networks of the Political*, Minneapolis, University of Minnesota Press (coll. «Electronic Mediations», 27), 2009, 307 p.
- ARMSTRONG, Philip, «Precarity/Abandonment», dans S. DEJANOVIC, dir., *Nancy and the Political*, Edinburgh, Edinburgh University Press Ltd (coll. «Critical Connections»), 2017, p. 245-271.
- BADIOU, Alain et Jean-Luc NANCY, *La tradition allemande dans la philosophie*, Fécamp, Lignes, 2017, 77 p.
- BAILLY, Jean-Christophe et Jean-Luc NANCY, *La comparution*, Paris, Christian Bourgois éditeur (coll. «Titres», 66), 1991, 107 p.
- BEAUVOIR, Simone de, *Le deuxième sexe, I*, Paris, Éditions Gallimard (coll. «Folio essais», 37), 1976, 409 p.
- BEISTEGUI, Miguel de, «Sacrifice revisited», dans D. SHEPPARD, S. SPARKS ET C. THOMAS, dir., *The Sense of Philosophy. On Jean-Luc Nancy*, London, New York, Routledge (coll. «Warwick Studies in European Philosophy»), 1997, p. 157-173.
- BERKMAN, Gisèle et Danielle COHEN-LEVINAS, dir., *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Nantes, Éditions nouvelles Cecile Defaut, 2012, 549 p.
- BERNASCONI, Robert, «On Deconstructing Nostalgia for Community within the West: The Debate between Nancy and Blanchot», *Research in Phenomenology*, 23, (1993), p. 3-21.

- BLANCHOT, Maurice, «[Sans titre. Lettre à Bruno Roy]», dans *GLM*, Fontfroide le haut, Fata morgana, 1982, p. 72-73.
- BLANCHOT, Maurice, *Après coup précédé par Le ressassement éternel*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, 100 p.
- BLANCHOT, Maurice, *La communauté inavouable*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, 95 p.
- BUTLER, Judith, «Commentary on Joseph Flay's "Hegel, Derrida, and Bataille's Laughter"», dans W. DESMOND, dir., *Hegel and his Critics. Philosophy in the Aftermath of Hegel*, Albany, Suny Press (coll. «Suny Series in Hegelian Studies»), 1989, p. 174-178.
- BUTLER, Judith, «Contingent Foundations: Feminism and the Question of "Postmodernism"», dans J. BUTLER ET J. W. SCOTT, dir., *Feminists Theorize the Political*, New York/London, Routledge, 1992, p. 3-21.
- BUTLER, Judith, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press, 1997, 218 p.
- BUTLER, Judith, *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au XX^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. «Pratiques théoriques»), 1999, 304 p.
- BUTLER, Judith, « Une éthique de la sexualité. Entretien avec Judith Butler », *Vacarme*, 22, (hiver 2003). URL : <https://vacarme.org/article392.html>, page consultée le 10 juin 2020.
- BUTLER, Judith, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, Éditions La Découverte (coll. «Poche», 237), 2006, 284 p.
- BUTLER, Judith, *Qu'est-ce qu'une vie bonne?*, Paris, Éditions Payot & Rivages (coll. «Manuels Payot»), 2014, 111 p.
- BUTLER, Judith, *Défaire le genre*, Paris, Éditions Amsterdam, 2016, 392 p.
- BUTLER, Judith, *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*, Paris, Librairie Arthème Fayard (coll. «À venir»), 2016, 285 p.
- BUTLER, Judith, *Deux lectures du jeune Marx*, Paris, Les éditions sociales (coll. «Les irrégulières»), 2019, 107 p.
- BUTLER, Judith, «*Geist ist Zeit*: French Interpretations of Hegel's Absolute», *Berkshire Review*, 20 (septembre 1985), p. 66-80.
- BUTLER, Judith et Catherine MALABOU, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Montrouge, Bayard Éditions, 2010, 128 p.
- CAVILLAC, Cécile, «Vraisemblance pragmatique et autorité fictionnelle», *Poétique*, 101, (1995), p. 23-46.

- COHEN-LEVINAS, Danielle et Jean-Luc NANCY, «Passion de la communauté. Entretien de Danielle Cohen-Levinas avec Jean-Luc Nancy», *Cahiers Maurice Blanchot*, 2, (2013/2014), p. 43-47.
- CONSTANT, Benjamin, *Écrits politiques*, Paris, Éditions Gallimard (coll. «Folio essais», 307), 1997, 870 p.
- CRITCHLEY, Simon, «Re-tracing the political: politics and community in the work of Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy», dans D. CAMPBELL ET M. DILLON, dir., *The Political Subject of Violence*, Manchester, Manchester University Press, 1993, p. 73-93.
- CRITCHLEY, Simon, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014 [1992], 352 p.
- CRITCHLEY, Simon, «With Being-With?: Notes on Jean-Luc Nancy's Rewriting of *Being and Time*», *Studies in Practical Philosophy: A Journal of Ethical and Political Philosophy*, 1, 1 (printemps 1999), p. 53-67.
- CROWLEY, Martin, «"C'est curieux un mort": Duras on Homosexuality», *The Modern Language Review*, 93, 3 (1998), p. 659-677.
- CROWLEY, Martin, *L'homme sans. Politiques de la finitude*, Fécamp, Nouvelles Éditions Lignes (coll. «Fins de la philosophie»), 2009, 207 p.
- CROWLEY, Martin, «Pas politique», *Lignes*, 43, (2014), p. 216-232.
- DEJANOVIC, Sanja, dir., *Nancy and the Political*, Edinburgh, Edinburgh University Press Ltd (coll. «Critical Connections»), 2015, 294 p.
- DERRIDA, Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit (coll. «Critique»), 1972, 396 p.
- DERRIDA, Jacques et Jean-Luc NANCY, «Responsabilité - du sens à venir», dans F. GUIBAL ET J.-C. MARTIN, dir., *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 2004, p. 165-200.
- DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion (coll. «GF Flammarion», 328), 1992, 574 p.
- DEVISCH, Ignaas, «Nancian virtual doubts about "Leformal" democracy: Or how to deal with contemporary political configuration in an uneasy way?», *Philosophy and Social Criticism*, 37, 9 (2011), p. 999-1010.
- DEVISCH, Ignaas, *Jean-Luc Nancy and the Question of Community*, London, New York, Bloomsbury Academic (coll. «Bloomsbury Studies in Continental Philosophy»), 2013, 255 p.

- DEVISCH, Ignaas, «Thinking Nancy's "Political Philosophy"», dans S. DEJANOVIC, dir., *Nancy and the Political*, Edinburgh, Edinburgh University Press Ltd (Critical Connections), 2015, p. 116-136.
- DEVISCH, Ignaas et Joeri SCHRIJVERS, «Freeing yourself towards Your Own Being-Free. Jean-Luc Nancy on the Metaphysics of Freedom», *South African Journal of Philosophy*, 30, 3 (2011), p. 267-281.
- DURAS, Marguerite, *La maladie de la mort*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982, 61 p.
- DURAS, Marguerite, *La Vie matérielle*, Paris, Éditions Gallimard (coll. «Folio», 2623), 1987, 182 p.
- DURAS, Marguerite, «Dans les jardins d'Israël il ne faisait jamais nuit. Entretien avec Marguerite Duras», *Les Cahiers du cinéma*, 374, (juillet-août 1985), p. 5-12.
- DURKHEIM, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. «Bibliothèque de philosophie contemporaine»), 1937, 149 p.
- ELLIOTT, Brian, «Community and resistance in Heidegger, Nancy and Agamben», *Philosophy and Social Criticism*, 37, 3 (2011), p. 259-271.
- FARELD, Victoria, «The re-incognition: Hegelian returns», *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 13, 1 (avril 2012), p. 125-138.
- FAYE, Emmanuel, *Heidegger, l'introduction du nazisme en philosophie*, Paris, Albin Michel (coll. «Bibliothèque Albin Michel Idées»), 2005, 576 p.
- FERRARIO, Edoardo, «L'ontologie désœuvrée de Jean-Luc Nancy», dans G. BERKMAN ET D. COHEN-LEVINAS, dir., *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Nantes, Éditions nouvelles Cécile Defaut, 2012, p. 83-100.
- FORTIER, Frances et Andrée MERCIER, «L'autorité narrative dans le roman contemporain. Exploitations et redéfinitions», *Protée*, 34, 2-3 (automne-hiver 2006), p. 139-152.
- FRASER, Nancy, «The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?», *New German Critique*, 33 (automne 1984), p. 127-154.
- FREUD, Sigmund, *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, Paris, Payot (coll. «Petite bibliothèque Payot», 77), 1972, 186 p.
- GAON, Stella, «Communities in Question: Sociality and Solidarity in Nancy and Blanchot», *Journal for Cultural Research*, 9, 4 (2005), p. 387-403.
- GEORGE, Theodore, «From the Life of a People to the Death of Others: On Jean-Luc Nancy's Unworking of Heidegger's Politics», *International Studies in Philosophy*, 40, 1 (2008), p. 65-77.

- GILBERT-WALSH, James, «Broken imperatives. The ethical dimension of Nancy's thought», *Philosophy and Social Criticism*, 26, 2 (2000), p. 29-50.
- GIRARD, Mathilde et Jean-Luc NANCY, *Proprement dit. Entretien sur le mythe*, Fécamp, Lignes, 2015, 123 p.
- GOURNAY, Marie de, *Égalité des hommes et des femmes et autres textes*, Paris, Éditions Gallimard (coll. «Folio sagesse», 6442), 2018, 112 p.
- HEGEL, Georg W. F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. «Quadrige»), 1998, 798 p.
- HEGEL, Georg W. F., *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Flammarion (coll. «GF», 1493), 2012, 685 p.
- HEGEL, Georg. W. F., *Science de la logique. Livre deuxième - l'essence*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. «Bibliothèque des textes philosophiques»), 2016, 235 p.
- HEGEL, Georg W. F., *Science de la logique. Livre troisième - le concept*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin (coll. «Bibliothèque des textes philosophiques»), 2016, 329 p.
- HEIDEGGER, Martin, «Dépassement de la métaphysique», dans *Essais et conférences*, Paris, Éditions Gallimard (coll. «Tel», 52), 1958, p. 80-115.
- HEIDEGGER, Martin, «La question de la technique», dans *Essais et conférences*, Paris, Éditions Gallimard (coll. «Tel», 52), 1958, p. 9-48.
- HEIDEGGER, Martin, «Le tournant», dans *Questions III et IV*, Paris, Éditions Gallimard (coll. «Tel», 172), 1976, p. 307-322.
- HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, Édition numérique hors commerce, 1985, 356 p.
- HIDDLESTON, Jane, «Nancy, Globalization and Postcolonial Humanity», dans B. HUTCHENS, dir., *Jean-Luc Nancy. Justice, Legality and World*, London, New York, Bloomsbury Academic (coll. «Bloomsbury Studies in Continental Philosophy»), 2012, p. 146-160.
- HILL, Leslie, *Nancy, Blanchot. A Serious Controversy*, London, Rowman & Littlefield International, Ltd. (coll. «Philosophical Projections»), 2018, 264 p.
- HILL, Leslie, «Du désœuvrement au désaveu», *Cahiers Maurice Blanchot*, 4, (Hiver 2015-2016), p. 134-143.
- HILL, Leslis, *Blanchot Extreme Contemporary*, London, New York, Routledge (coll. «Warwick Studies in European Philosophy»), 1997, 302 p.
- HOLE, Kristin, «The Ethics of Community. Nancy, Blanchot, Esposito», *Angelaki*, 18, 3 (2013), p. 103-118.

- HUTCHENS, Benjamin, dir., *Jean-Luc Nancy. Justice, Legality and World*, London, New York, Bloomsbury Academic (coll. «Bloomsbury Studies in Continental Philosophy»), 2012, 229 p.
- INGRAM, David, «The Retreat of the Political in the Modern Age: Jean-Luc Nancy on Totalitarianism and Community», *Research in Phenomenology*, XVIII, (1988), p. 93-124.
- IRIGARAY, Luce, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Les Éditions de Minuit (coll. «Critique»), 1977, 219 p.
- JAMES, Ian, «On Interrupted Myth», *Journal for Cultural Research*, 9, 4 (2005), p. 331-349.
- JAMES, Ian, *The Fragmentary Demand. An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy*, Stanford, Stanford University Press, 2006, 274 p.
- JAMES, Ian, «Naming the Nothing: Nancy and Blanchot on Community», *Culture, Theory and Critique*, 51, 2 (2010), p. 171-187.
- KAHN, Charles H., *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 2003, 524 p.
- KAHN, Charles H., *Essays on Being*, Oxford, Oxford University Press, 2009, 227 p.
- KANT, Emmanuel, *Oeuvres philosophiques II*, Paris, Éditions Gallimard (coll. «Bibliothèque de la Pléiade»), 317), 1985, 1632 p.
- KANT, Emmanuel, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, Anjou, Les Éditions CEC inc. (coll. «Philosophies vivantes», 6), 2007, 82 p.
- KERVÉGAN, Jean-François, «Un hégélianisme sans profondeur», dans F. GUIBAL ET J.-C. MARTIN, dir., *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 2004, p. 25-37.
- LACAN, Jacques, *Séminaire XX. Encore*, Paris, Seuil, 1975, 132 p.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe et Jean-Luc NANCY, *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Éditions du Seuil (coll. «Poétique»), 1978, 448 p.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe et Jean-Luc NANCY, «Ouverture», dans *Rejouer le politique*, Paris, Éditions Galilée, 1981, p. 11-28.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe et Jean-Luc NANCY, «Ouverture», dans P. LACOUÉ-LABARTHE ET J.-L. NANCY, dir., *Les fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, Éditions Galilée, 1981, p. 9-15.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe et Jean-Luc NANCY, «Le "retrait" du politique», dans *Le retrait du politique*, Paris, Éditions Galilée, 1983, p. 183-200.

- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe et Jean-Luc NANCY, *Le mythe nazi*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube (coll. «Aube poche essai»), 1991, 74 p.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe et Jean-Luc NANCY, *La panique politique*, Paris, Christian Bourgois éditeur (coll. «Détroits»), 2013, 105 p.
- LÈBRE, Jérôme et Jean-Luc NANCY, «Entretien avec Jean-Luc Nancy sur *La Communauté désavouée*», *Cahiers Maurice Blanchot*, 4, (hiver 2015-2016), p. 91-104.
- LIBRETT, Jeffrey S., «Interruptions of necessity: being between meaning and power in Jean-Luc Nancy», dans D. SHEPPARD, S. SPARKS ET C. THOMAS, dir., *The Sense of Philosophy. On Jean-Luc Nancy*, London, New York, Routledge (coll. «Warwick Studies in European Philosophy»), 1997, p. 103-139.
- LINDBERG, Susanna, «L'inquiétant Hegel de Nancy», *Europe*, 87, 960 (avril 2009), p. 262-268.
- LUCEY, Michael, «The Contexts of Marguerite Duras's Homophobia», *A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 19, 3 (2013), p. 341-379.
- LUMSDEN, Simon, «Reason and the Restlessness of the Speculative: Jean-Luc Nancy's Reading of Hegel», *Critical Horizons*, 6, 1 (2005), p. 205-224.
- MANCHEV, Boyan, «La métamorphose. Communauté et ontologie modale», *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, ii, (2008), p. 43-60.
- MANCHEV, Boyan, «Jean-Luc Nancy et les sorties de l'ontologie négative», *Europe*, 87, 960 (avril 2009), p. 254-261.
- MARCHART, Oliver, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh, Edinburgh University Press (coll. «Taking on the Political»), 2007, 198 p.
- MARCHART, Oliver, «Being With Against: Jean-Luc Nancy on Justice, Politics and the Democratic Horizon», dans B. HUTCHENS, dir., *Jean-Luc Nancy. Justice, Legality and World*, London, New York, Bloomsbury Academic (coll. «Bloomsbury Studies in Continental Philosophy»), 2012, p. 172-185.
- MARX, Karl, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Les éditions sociales (coll. «Grande édition Marx Engels»), 2018, 344 p.
- MONTAIGNE, Michel de, *Essais II*, Paris, Éditions Gallimard (coll. «Folio classique»), 290), 1965, 638 p.
- MORIN, Marie-Eve, «La déconstruction de la fraternité ou l'interruption du mythe», *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, ii (2008), p. 131-150.
- MORIN, Marie-Eve, «Nancy, Violence and the World», *Parrhesia*, 16, (2013), p. 61-72.

- MORIN, Marie-Eve, «'We Must Become What We Are': Jean-Luc Nancy's Ontology as *Ethos* and *Praxis*», dans S. DEJANOVIC, dir., *Nancy and the Political*, Edinburgh, Edinburgh University Press (coll. «Critical Connections»), 2017, p. 21-42.
- MORIN, Marie-Ève, «The Powers of Jean-Luc Nancy's Thinking», *PhoenEx*, 10, (2015), p. 173-188.
- NANCY, Jean-Luc, *La remarque spéculative (un bon mot de Hegel)*, Paris, Éditions Galilée, 1973, 179 p.
- NANCY, Jean-Luc, «La juridiction du monarque hégélien», dans *Rejouer le politique*, Paris, Éditions Galilée, 1981, p. 51-90.
- NANCY, Jean-Luc, *Le partage des voix*, Paris, Éditions Galilée (coll. «Débats»), 1982, 90 p.
- NANCY, Jean-Luc, *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion (coll. «La philosophie en effet»), 1983, 157 p.
- NANCY, Jean-Luc, «Identité et tremblement», dans M. BORCH-JACOBSEN, É. MICHAUD ET J.-L. NANCY, dir., *Hypnoses*, Paris, Éditions Galilée (coll. «Débats»), 1984, p. 1-12.
- NANCY, Jean-Luc, «Dies irae», dans *La Faculté de juger*, Paris, Les éditions de minuit (coll. «Critique»), 1985, p. 9-54.
- NANCY, Jean-Luc, *L'oubli de la philosophie*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 1986, 108 p.
- NANCY, Jean-Luc, *L'expérience de la liberté*, Paris, Éditions Galilée, 1988, 219 p.
- NANCY, Jean-Luc, *Une pensée finie*, Paris, Éditions Galilée, 1990, 369 p.
- NANCY, Jean-Luc, *Le Sens du monde*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 1993, 256 p.
- NANCY, Jean-Luc, *The Birth to Presence*, Stanford, Stanford University Press (coll. «Meridian Crossing Aesthetics»), 1994, 440 p.
- NANCY, Jean-Luc, «Violence et violence», *Lignes*, 2, 25 (1995), p. 293-298.
- NANCY, Jean-Luc, *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette Littératures (coll. «Coup double»), 1997, 149 p.
- NANCY, Jean-Luc, «Image et violence», *Le Portique*, 6, (2000), p. 1-11.
- NANCY, Jean-Luc, «Jean-Luc Nancy. Entretien du 23 juin 2000», dans D. JANICAUD, dir., *Heidegger en France II. Entretiens*, Paris, Éditions Albin Michel S. A., 2001, p. 244-255.
- NANCY, Jean-Luc, *La Communauté affrontée*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 2001, 51 p.

- NANCY, Jean-Luc, *Les Muses*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 2001, 187 p.
- NANCY, Jean-Luc, *La création du monde ou la mondialisation*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 2002, 181 p.
- NANCY, Jean-Luc, «Je ne suis jamais devenu philosophe», dans *La vocation philosophique*, Paris, Bayard Éditions, 2004, p. 87-103.
- NANCY, Jean-Luc, *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois éditeur (coll. «Détroits»), 2004, 281 p.
- NANCY, Jean-Luc, *La Déclousion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 2005, 233 p.
- NANCY, Jean-Luc, «Préface à l'édition italienne de *L'impératif catégorique*», *Le Portique*, 18, (2006), p. 1-6.
- NANCY, Jean-Luc, «L'être-avec de l'être-là», *Cahiers philosophiques*, 3, 111 (2007), p. 66-78.
- NANCY, Jean-Luc, *Vérité de la démocratie*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 2008, 63 p.
- NANCY, Jean-Luc, «Démocratie finie et infinie», dans *Démocratie, dans quel état?*, Montréal, Paris, Les Éditions Écosociété, La Fabrique éditions (coll. «Théorie», 2), 2009, p. 53-65.
- NANCY, Jean-Luc, *Politique et au-delà. Entretien avec Philip Armstrong et Jason E. Smith*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 2011, 53 p.
- NANCY, Jean-Luc, «The Commerce of Plural Thinking», dans P. GRATTON ET M.-E. MORIN, dir., *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking. Expositions of World, Ontology, Politics, and Sense*, New York, State University of New York (coll. «SUNY Series in Contemporary French Thought»), 2012, p. 229-239.
- NANCY, Jean-Luc, *Être singulier pluriel*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 2013, 213 p.
- NANCY, Jean-Luc, «From the Imperative to Law», dans B. HUTCHENS, dir., *Jean-Luc Nancy. Justice, Legality and World*, London, New-York, Bloomsbury Academic (coll. «Bloomsbury Studies in Continental Philosophy»), 2013, p. 11-18.
- NANCY, Jean-Luc, *La possibilité d'un monde. Dialogue avec Pierre-Philippe Jandin*, Paris, Les petits Platon (coll. «Les Dialogues des petits Platon»), 2013, 133 p.
- NANCY, Jean-Luc, *La Communauté désavouée*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 2014, 168 p.
- NANCY, Jean-Luc, «Reste inavouable», *Lignes*, 43, (2014), p. 153-156.

- NANCY, Jean-Luc, *Banalité de Heidegger*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 2015, 89 p.
- NANCY, Jean-Luc, «Jean-Luc Nancy par lui-même», dans Y. C. ZARKA, dir., *La philosophie en France aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. «Quadrige»), 2015, p. 481-486.
- NANCY, Jean-Luc, *Que faire?*, Paris, Éditions Galilée (coll. «La philosophie en effet»), 2016, 123 p.
- NANCY, Jean-Luc, «Un certain silence», *Esprit*, (avril 1963), p. 555-563.
- NANCY, Jean-Luc, «Note», *Cahiers Maurice Blanchot*, 4, (Hiver 2015-2016), p. 90.
- NANCY, Jean-Luc, «Responding for existence», *Studies in Practical Philosophy: A Journal of Ethical and Political Philosophy*, 1, 1 (printemps 1999), p. 1-11.
- NEYRAT, Frédéric, *Le communisme existentiel de Jean-Luc Nancy*, Fécamp, NeL (coll. «Fins de la philosophie»), 2013, 75 p.
- NORRIS, Andrew, «Jean-Luc Nancy and the Myth of the Common», *Constellations*, 7, 2 (2000), p. 272-295.
- NORRIS, Andrew, «Jean-Luc Nancy on the Political after Heidegger and Schmitt», dans P. GRATON ET M.-E. MORIN, dir., *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking. Expositions of World, Ontology, Politics, and Sense*, Albany, State University of New York Press (coll. «SUNY series in Contemporary French Thought»), 2012, p. 143-158.
- RONEY, Patrick, «Evil and the Experience of Freedom: Nancy on Schelling and Heidegger», *Research in Phenomenology*, 39, (2009), p. 374-400.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Flammarion (coll. «GF», 1058), 2001, 256 p.
- ROUSSEL, Danny, *Catholicisme et néolibéralisme. Analyse des trois encycliques sociales de Jean-Paul II à partir de la théorie de la modernité de Marcel Gauchet*, Mémoire de maîtrise (M.A.), Université Laval, 2005, 142 p.
- ROUSSEL, Danny, «Le lieu de parole en théologie. Marcel Gauchet et Jean-Luc Nancy», *Studies in Religion / Sciences religieuses*, 36, 1 (2007), p. 23-39.
- ROUSSEL, Danny, «Passivité, paresse et action: de la philosophie du droit de Hegel à la philosophie première de Jean-Luc Nancy», *Laval théologique et philosophique*, 73, 3 (octobre 2017), p. 345-359.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Éditions Gallimard (coll. «Tel», 1), 1943, 688 p.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Les Éditions Nagel (coll. «Pensées»), 1946, 141 p.

- TAMINIAUX, Jacques, «La réappropriation de l'Éthique à Nicomaque: ποιήσις et πράξις dans l'articulation de l'ontologie fondamentale», dans *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon (coll. «Krisis»), 1989, p. 147-189.
- TÖNNIES, Ferdinand, *Communauté et société*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. «Le lien social»), 2010, 276 p.
- VALÉRY, Paul, *Oeuvres. Tome I*, Paris, Librairie Gallimard (coll. «Bibliothèque de la Pléiade»), 1957, 1807 p.
- VILLA, Dana R., *Arendt et Heidegger. Le destin du politique*, Paris, Payot (coll. «Critique de la politique»), 2008, 489 p.
- VOLPI, Franco, «*Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote», dans *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers (coll. «Phaenomenologica», 108), 1988, p. 1-39.
- VOLPI, Franco, «La question du logos dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote», dans J.-F. COURTINE, dir., *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. «Problèmes & Controverses»), 1996, p. 33-66.
- WAGNER, Andreas, «Jean-Luc Nancy: a negative politics?», *Philosophy and Social Criticism*, 32, 1 (2006), p. 89-109.
- WATKIN, Christopher, «A Different Alterity: Jean-Luc Nancy's "Singular Plural"», *Paragraph*, 30, 2 (2007), p. 50-64.
- WEIL, Eric, *Problèmes kantians*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin (coll. «Problèmes et controverses»), 1970, 175 p.
- WEIL, Éric, *Hegel et l'État. Cinq conférences suivies de Marx et la philosophie du droit*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin (coll. «Problèmes & Controverses»), 2002, 125 p.
- WURZER, Wilhelm S., «Nancy and the political imaginary after nature», dans D. SHEPPARD, S. SPARKS ET C. THOMAS, dir., *The Sense of Philosophy. On Jean-Luc Nancy*, London, New York, Routledge (coll. «Warwick Studies in European Philosophy»), 1997, p. 91-102.