

## « Apprendre à guetter dans la nuit »: entretien avec Jean-Luc Nancy sur *Que faire?* par Juan Manuel Garrido

**Juan Manuel Garrido:** Ton dernier livre s'intitule: *Que faire?* <sup>1</sup>Le lecteur comprend très vite qu'il ne doit pas attendre de cet ouvrage des recettes pour la vie pratique et politique. Au contraire, il s'agit d'un ouvrage qui se méfie de la philosophie comme réponse technique à la question "que faire?", de la philosophie comme vision de monde et comme discours fournissant du sens et de la valeur. En fait, l'ouvrage analyse chacun des termes qui rendent possible qu'une telle question parvienne à avoir quelque sens: le "politique", le "monde", le "pouvoir", et certes la question même et les termes qu'elle met en mouvement: ce que "faire" et "pouvoir faire" veulent dire. Par conséquent, ton livre semble répondre à une nécessité ou exigence qui se situe à un tout autre que niveau que l'exigence, normative ou normativiste, de proposer un sens pour le monde et pour la vie, ou des programmes d'action, des moyens et des pouvoirs appropriés à la réalisation des buts donnés comme principes et horizons normatifs. En quel sens ton livre répond à la question qui l'intitule? Ou bien, qu'est-ce qu'il veut faire de cette question – ou bien encore qu'est-ce qu'il veut faire en général? Est-ce qu'il fait quelque chose – et alors il répond déjà à la question: "que faire"? En quel sens il "répond" – et ce, par son existence même – au phénomène de la question qui l'intitule?

**Jean-Luc Nancy:** Je fais quelque chose, bien sûr : comment ne pas faire en quelque façon ? Mais – j'essaie de le préciser dans le livre – je m'efforce que ce « faire » ne soit pas transitif, qu'il ne produise pas un objet ni une action déterminée. En ce sens, ce que je veux interroger c'est le « que » de la question : dans son acception traditionnelle la question veut dire « quoi faire ? », « quel but se fixer et quels moyens se donner ? ». Le roman de Tchernytcheski qui a frappé la formule porte comme titre entier : *Que faire ? (Les Hommes nouveaux)*. On peut dire que la parenthèse répond à la question : il faut faire des hommes nouveaux, pareils à ceux dont le roman conte l'histoire dont Lénine disait qu'elle l'avait « labouré de fond en comble ». Il l'avait lu avant d'être devenu marxiste et ce qui l'avait « labouré » était, sur le fond d'une sorte d'idylle utopique, la détermination à l'action et à une action productrice de changements réels. Je ne m'arrête pas plus longtemps sur ce moment qui a fait la fortune politique ou métapolitique de la question. En analysant cette question, je pensais plutôt, comme ceux qui m'avaient précédé, à l'insistance de cette question dans les discours de l'opinion : insistance tantôt d'esprits désabusés, tantôt d'impatients demandeurs de maximes d'action. Depuis des années les philosophes sont sollicités de dire quoi faire et parfois même leur manque à répondre se voit critiqué, soupçonné d'impuissance, de lâcheté ou d'incompétence...

Donc je réponds en effet, comme tu dis. Je veux bien même assumer que j'indique quoi faire – si c'est aussi cela que ta demande enveloppe : je dis en effet qu'il convient de pratiquer un « faire » moins transitif, moins productif, le « faire » dont l'exemple est donné dans « faire l'amour » - exemple à la fois bienvenu mais aussi malheureux s'il introduit une mièvrerie... Je pourrais en français trouver un autre exemple : « faire défaut » - qui, lui, pourrait s'entendre comme « se mettre en défaut de faire ceci ou cela ». Ou bien, pour sortir des emplois qui sont en fait toujours plus ou moins transitifs, l'usage impersonnel « il fait beau » ou l'intransitif « c'est bien fait » qui peut signifier « c'est bien exécuté » ou « c'est mérité » (à propos d'un châtement).

---

<sup>1</sup> J.-L. Nancy, *Que faire?* Paris, Galilée, 2016.

L'essentiel est pour moi de suggérer qu'il importe aujourd'hui de sortir de la disposition que caractérise le mot « activisme » – américain d'origine. Nous ne sommes plus dans le schéma d'une pratique à programmer en conséquence d'une définition et d'une anticipation théoriques. Sans doute n'y eut-il jamais un fonctionnement réel aussi simple que celui-là, mais il y a eu la représentation d'un enchaînement de projets et programmes en actions instituant, constituant, révolutionnaires, réformatrices. Mais aujourd'hui cet enchaînement vaut avant tout dans l'ordre des programmes techno-économiques, dont le fonctionnement s'impose largement à ce qui persiste en tant qu'ordre socio-politique. Le « faire » est à repenser... c'est-à-dire à refaire...

On peut aussi le dire ainsi : les modèles liés à l'émancipation des hiérarchies, des féodalités et des tyrannies, ceux qui ont été liés à la lutte des classes ou à d'autres définitions de luttes pour l'égalité et la justice – tous les modèles (sauf ceux qui renvoient aux identités ethniques, religieuses, culturelles, mais dans ces cas les actions politiques sont souvent plus formelles que pratiques) ont perdu leur pertinence et avec eux c'est le champ tout entier de la politique qui s'est au moins déplacé, au plus perdu dans le brouillard. Il n'y a là rien de simplement circonstanciel : c'est un aspect de la mutation générale de notre temps. Ce n'est pas moins que ce qu'ont été les passages de la féodalité aux monarchies, puis des monarchies aux démocraties.

**J. M. G.** Donc à la question “que faire?”, tu réponds: d'abord repenser “faire”, parce que nous nous trouvons dans une situation où l'idée de “faire” comme programme productif et transitif de la vie en commun se trouve épuisée. C'est d'un côté la faiblesse qui montre le politique, qui devient superficiel ou superflue sous la maîtrise du techno-économique, mais c'est aussi la chance de repérer dans le politique une richesse ou une complexité de sens non pensée. Vivre en commun n'est pas seulement “produire” en commun la vie; à cette production de vie lui manque une compréhension plus riche et complexe d'elle-même comme vie et comme production. Mais où penser, comment penser? Que faire ou comment faire pour penser? Il lui faut du pouvoir à la pensée, il lui faut pouvoir penser. Il lui faut s'introduire dans un monde qui s'auto-produit planétairement sous un modèle techno-économique, il lui faut faire dans un monde qui ne la laisse pas faire. Les espaces de la pensée semblent dévorés par le techno-économique. Chercher à produire ces espaces –par exemples, dans les universités, les éditoriales, les institutions culturelles, les commissions scientifiques, etc.– nous fait aussitôt retomber dans une logique programmatique qui dénature le faire intransitif de la pensée. Il faut la faire “produire” transitivement. Et c'est difficile de tricher. Les universités doivent produire une recherche mesurable et socialement pertinente, les éditoriales doivent vendre les livres... Sous peine de perdre tous les espaces...

**J.-L. N.:** C'est vrai, c'est indiscutable. Et d'abord, sont vraies tes deux propositions de base : 1) la chance d'une richesse de sens renouvelée – et 2) l'absence d'espaces pour la pensée qui déploierait ce sens. Cependant, il se pourrait qu'elles ne soient justes que sous deux conditions : d'une part, que le sens procède d'un travail de pensée – d'autre part, que ce travail demande des espaces propres.

Or ces deux conditions ne sont certes pas simplement fausses ou illusoire, mais elles demandent beaucoup de modulations ou modalisations.

Pour la première : la pensée qui permet la compréhension de la vie par elle-même ne se limite pas à la pensée telle que tu l'évoques, c'est-à-dire à l'exercice intellectuel. Je ne dis certes pas qu'elle l'exclut, mais je dis qu'il y a là un phénomène extrêmement complexe, délicat et peut-être mal identifiable : celui par lequel une société (un groupe, un ensemble, une configuration de situation, de mœurs, de langue, etc.) se pense elle-même. Comment elle se perçoit et ne se perçoit pas, quelle conscience de soi et quelle inconscience la mobilisent. Il est frappant que les peuples possèdent des allures, des manières, des inclinations qui ne sont pas sans ressemblance avec celles d'un individu, même si elles ne sont pas de même facture. Bien sûr cela dépend des "peuples" puisque sous ce mot on peut représenter des entités très différentes, plus ou moins anciennes, nombreuses, bien identifiées. On a critiqué les caractéristiques qu'à l'âge classique on aimait à faire des peuples surtout européens : les Allemands sont... les Anglais... les Français... Or elles ont toujours une certaine validité, de même qu'en ont les caractéristiques analogues entre les peuples d'Amérique latine, ou bien d'Afrique, d'Asie, etc. De quoi témoigne ce phénomène – très délicat, fragile autant que susceptible d'investissements narcissiques et nationalistes ? Il témoigne de l'effectivité de processus qui font, qui composent et qui modèlent les ensembles. Ces processus prennent des formes particulières selon les tailles et les caractères des ensembles. Il est possible qu'un ensemble très grand du point de vue religieux ou politique se divise en groupes régionaux, linguistiques ou religieux très différents (la Chine ancienne à certaines époques). Il est possible à l'inverse que se produise une configuration très large qui englobe sans les dissoudre des identités locales : c'est ce qui est arrivé avec Rome.

Certes, dans les deux cas – la Chine et l'Occident romain – on voit bien les circonstances intellectuelles que le plus souvent nous traitons comme les sources ou les foyers d'une culture (Confucius, Platon, Paul). Ils en sont plutôt les effets ou les fruits. Je crois qu'il faut dire que chaque grand personnage de la pensée (sous toutes ses formes, théorie, art, religion, etc.) forme une cristallisation ou une concentration de flux et de forces qui travaillent son temps et son espace. Bouddha ou Jésus ne sont pas sortis du néant. Ni Kant, ni Beethoven, ni Cézanne, ni Lénine. Bien entendu ils ne sont pas des enregistrements personnalisés de pensées communes, diffuses dans un groupe. Mais ils ne "poussent pas comme des champignons" ainsi que Marx le dit des philosophes (et d'ailleurs Marx oublie que les champignons – telle ou telle espèce de champignons – ne pousse pas n'importe où ni n'importe quand).

On peut être sûr en revanche qu'ils poussent – les philosophes, artistes, écrivains, prophètes, aventuriers – lorsque des conditions de climat, de sol, sont réunies, ou lorsque des germes ou des boutures sont apportés d'ailleurs – je veux dire, lorsque des conditions et des événements collectifs le permettent et même le demandent. Regarde la séquence Copernic, Tycho Brahé, Képler, Galilée, Descartes, Newton... Si on demande "pourquoi Copernic ?" on ne peut ni répondre par l'exception pure et simple (il a des prédécesseurs, Novara est son maître en astronomie, etc...) ni par une déduction mécanique à partir de l'époque. Entre les deux ou par-delà les deux, il y a une histoire, un processus indémêlable...

Que se passe-t-il dans l'agriculture, dans la vie des paysans, des "bourgeois", des "seigneurs" et des moines autour de Copernic? quel rapport à la faim, à la santé, à la guerre, à l'Eglise? quels rapports avec la découverte des Indes occidentales?

Rien de plus difficile à penser, peut-être... parce que c'est justement le terrain où le penser travaille, creuse ses galeries, foment ses associations, ses inclinations...

Ce qui dépliera ou déploiera ce sens est à venir, à chaque moment en train de venir... Il faut donc d'abord, aujourd'hui, essayer de guetter... Et d'abord, justement, il faut observer notre histoire. Ce que je viens d'évoquer montre aussi à quel point nous avons de l'histoire des visions sommaires. On a depuis longtemps critiqué l'histoire réservée aux souverains, aux batailles et aux traités, on a parlé d'histoire de la vie quotidienne et d'histoire des vaincus – mais on n'a pas encore vraiment déplacé le regard vers ce qui sans doute échappe profondément à toute narration, c'est-à-dire à ces mouvements sourds et profonds, d'une extrême lenteur et d'une puissance énorme qui façonnent les sociétés, les mœurs, les pensées...

2) Les espaces pour la pensée : depuis longtemps c'est pour moi une source d'interrogations. Nous sommes habitués à l'Université, aux Centres de recherche, etc. Et nous n'avons toujours pas admis que ces lieux soient transformés en institutions à dominante technoscientifique et à usage de formation rentable alors que leurs supposées destinations étaient celle des "arts libéraux" et d'une formation sans finalité professionnelle. Nous avons raison, c'est évident – jusqu'à un certain point. Car la formation humaniste a aussi été la formation d'abord d'un monde de clercs où le savoir et le service divin étaient intriqués, ensuite d'une société bourgeoise encore peu technicisée où la culture classique était celle des médecins et des notaires aussi bien que des professeurs ou des écrivains. Nous n'avons pas su voir que l'Université se transformait parce que la société demandait une autre culture. Mais en même temps nous laissons dans l'ombre toutes les formations techniques (ingénieurs, médecins, architectes) qui depuis l'Antiquité se pratiquaient dans des institutions toutes différentes, corporatives, et clairement distinctes des Universités (ou, avant, des Ecoles philosophiques ou théologiques). Nous sommes aujourd'hui dans une sorte de terrain vague où la culture "libérale" n'a plus un grand rôle social et où l'expertise technique joue un rôle majeur cependant que, par ailleurs, la réussite entrepreneuriale et managériale est devenue un modèle extra-institutionnel (bien qu'on en fasse aussi des "filiales" académiques où on apprend la gestion pour les employés des gestionnaires...).

Or ici encore regardons l'histoire : quel rôle ont joué les précepteurs des familles nobles et grand-bourgeoises à des époques où l'Université ne faisait que s'autoreproduire (XVIIe-XVIIIe siècles) ? quel rôle ont joué tous les prêtres, pasteurs, clercs de notaire ou saute-ruisseaux devenus par autodidactisme écrivains, inventeurs, journalistes ? Des phénomènes de cet ordre restent dans l'ombre – ils témoignent pourtant de longs cheminements par lesquels la culture s'est transformée, renouvelée jusqu'à devenir la culture instituée d'une classe moyenne.

Il faut donc aujourd'hui savoir guetter et discerner de nouvelles possibilités, peut-être tout autres – aussi différentes de notre système général de formation technoguidée que ce système est différent de celui des collèges jésuites où se formait l'élite sociale du XVIe siècle. Peut-être y aura-t-il des formes et des lieux inédits du travail de pensée – et de plus cela est indissociable de tout ce qui est mis en jeu par la culture démocratique, les médias, etc. Indissociable aussi de l'informatique et de ses espaces nouveaux, encore sauvages...

Là encore, il faut savoir guetter dans la nuit ou dans le crépuscule...

**J. M. G.** Dans ta réponse tu nous invites à regarder l’histoire pour penser le présent. Nous parlons d’un problème – celui du faire, au sens du “que faire” aussi bien que du “comment faire” – qui semble solidaire d’une certaine façon de comprendre l’histoire. Quelle façon? (1) D’un côté, s’y montre un certain épuisement de l’histoire, une impuissance de celle-ci à répondre à la question “que faire?”. L’histoire ne fournit pas des *modèles* pour affronter le présent, elle n’est pas un réservoir de solutions qu’on pourrait reprendre à notre compte, la mémoire des moments de culture et de pensée auxquels on pourrait “faire retour”. L’histoire nous apprend que nous avons à faire (à vivre, à exister) dans un monde et un présent qui n’ont pas de modèles, et que c’est justement pour cette raison que nous *avons à faire*, qu’il nous faut inventer les façons de vivre et d’exister. (2) D’un autre côté, il semble que la question sur l’histoire, nous la posons parce que nous n’habitons plus un récit de l’histoire. Les idées régulatrices nous ont abandonné, à l’exception peut-être de l’idée d’une croissance et d’un développement indéfinis, à laquelle pourtant personne ne semble plus croire vraiment. Mais en même temps nous savons que c’est l’histoire, et que ce n’est que l’histoire, qui nous laisse sur ce point de dénouement, voire de dénuement. L’histoire est la provenance de l’épuisement même de l’histoire. Il nous faut, pour vivre, pour exister, pour “faire”, réinventer notre rapport à l’histoire. Peut-être c’est cette malaise à l’égard de l’histoire ce qui explique une certaine prolifération de programmes d’annihilation de l’histoire même, depuis Google qui veut rendre tout présent et disponible, comme si rien n’était plus en droit obscur ou caché (c’est-à-dire, comme tu dis, “échapp[ant] profondément à toute narration”), jusqu’aux programmes de destruction de la culture et de la mémoire humaines menés par des groupes extrémistes. L’histoire: quel en est le phénomène, comment sommes-nous concernés par lui, et comment l’interroger?

**J.-L. N.:** Voilà une question qui contient à quelques égards sa réponse ! Tu décris très bien les deux faces de notre perplexité devant l’histoire. Je ne sais pas si je peux aller beaucoup plus loin...

Ta phrase « l’histoire est la provenance de l’épuisement même de l’histoire » me frappe par sa force et sa précision. Est-ce que l’histoire – en son sens moderne, bien sûr, le sens du processus continu et directionnel – n’a pas été d’emblée vouée à son épuisement par le fait même qu’elle s’est conçue et éprouvée comme orientée et par conséquent comme sa propre « résurrection ». J’emprunte ce terme très rare à un texte ancien de Derrida, je ne sais plus lequel ; il signifie l’action de résumer : comme si l’histoire avait toujours d’emblée en elle son résumé, du début à la fin. Toute histoire peut être résumée : comme Heidegger le dit de l’histoire de la vie d’un philosophe, il est né, il a vécu, il est mort et il a laissé telle et telle œuvre. C’est une façon de dire, rien ne s’est passé dans la vie de cet homme, Aristote ou Hegel, cette vie dans ses aléas, accidents, incidents, n’a aucun intérêt – le philosophe est dans son œuvre et cette œuvre elle-même appartient à une succession au fond non historique de pensées singulières, chacune marquée par un mode, une manière propre de questionner, de concevoir, de raisonner et d’écrire. Or justement Heidegger est le philosophe pour qui en un sens rien n’est vraiment arrivé depuis Anaximandre jusqu’à nous, il n’y a pas eu d’inflexion ni d’évènement autres que l’aggravation d’un oubli de l’être inhérent à l’envoi même de l’être. L’« envoi » c’est *das Schicken* et *das Geschick* est le vrai nom et le sens de *die Geschichte* qui est l’histoire distinguée de la *Historie* ou de l’*historia* grecque en tant que recollection des faits.

Il n’y a qu’une *Geschichte* – celle de l’être ou plus exactement celle que l’être est ou fait en s’envoyant lui-même. Or c’est justement là-dessus que Heidegger semble se contredire complètement lorsqu’il fait

de cet envoi unique un destin voué à la transition unique d'un premier commencement à un second, transition que doit assurer la décomposition complète du premier envoi, la destruction de l'Occident.

A ce compte, rien ne se sera passé sinon le passage même de l'être à l'être dans son re-commencement. Etrange mélange de continuité et de rupture, d'immobilité et de mouvement. Si Heidegger n'y avait pas associé un jugement unilatéral et catastrophique sur la technique – et donc l'impossibilité de comprendre celle-ci autrement que comme dévastation – ainsi qu'une reprise de l'antisémitisme le plus stupide (où les Juifs sont compris comme les agents de la destruction) – on pourrait peut-être chercher à tirer autre chose de cette pensée au fond peu claire. On pourrait chercher à séparer complètement l'idée de l'« envoi » et celles d'une part de la destination, d'autre part du processus continu.

Avec Heidegger ou sans on peut essayer de penser en effet un « ça arrive » - le monde, l'existence, le fait que cela « soit » (être comme verbe, non comme substantif) – et un « ça ne va nulle part ». Une impossibilité de raconter donc cela comme un récit avec début et fin et pourtant une nécessité de penser une consécution, justement celle qui depuis environ 27 siècles entraîne une « histoire » à s'inquiéter de son « sens » puis à le perdre ou à la dissoudre. C'est arrivé que ça veuille arriver quelque part (faire une seconde nature, recommencer le monde, accomplir l'homme) et que ce vouloir n'arrive qu'à s'égarer et à se retrouver comme reconduit à un « ça arrive »... que pourtant il cherche encore à comprendre comme son *Ereignis*, son évènement propre, l'évènement de son propre (en même temps *Enteignis* et *Zueignis*).

Le phénomène de l'histoire, au sens le plus fort du mot « phénomène », c'est la manifestation de l'« arriver », de l'« envoi » qui s'arrive à lui-même et s'envoie à lui-même c'est-à-dire s'envoie seulement à un geste d'envoi renouvelé et sans horizon... Mais ce serait en même temps cela, l'absence d'horizon, qui à la fois perd l'histoire, l'épuise et la relance – mais sur un nouveau plan, avec une exigence de rester sans horizon...

**J. M. G.:** L'essai "Politique et par-delà" se termine par cette affirmation sur l'Europe: "ce qui s'est depuis l'antiquité méditerranéenne et tout au long de l'histoire européenne désigné comme la civilisation est en train de sortir de ses voies et de ses repères. Elle s'est longtemps projetée comme la production d'un futur glorieux ; elle commence à se rejeter elle-même." Or l'Europe a toujours été, justement, l'idée d'une croissance indéfinie, d'une expansion universelle de l'universel (de la science et de la valeur), l'idée même du futur et du salut par l'histoire et dans l'histoire – l'idée même de l'histoire, et de l'histoire universelle. Cette idée, ou ces idées, ne semblent nulle part contestées, bien au contraire, elles semblent dessiner notre seule horizon de compréhension et d'action. En ce sens, le "rejet" de l'Europe n'est peut-être rien d'autre qu'un effet, qu'une phase de son universalisation. De même que, en un sens, les critiques radicales de l'idée d'Europe, menées par la philosophie depuis au moins Nietzsche et en passant par Husserl, Heidegger ou Derrida, semblent n'être qu'une phase dans l'évolution de l'idée d'Europe<sup>2</sup>. Or, quand on regarde (de loin, comme c'est mon cas) ce qui se passe aujourd'hui, on ne peut guère s'empêcher de remarquer un clivage entre l'idée ou les idées d'Europe et la politique européenne réelle: le phénomène d'une inégalité croissante, le chômage, les effets internes d'une politique extérieure post-coloniale erratique, les migrations, la revisions des accords de Shengen, les projets politiques nationalistes à droite et à gauche, le "Brexit", les grandes crises financières (en

---

<sup>2</sup> Cf. R. Gasché, *Europe, or The Infinite Task. A Study of a Philosophical Concept*, Stanford University Press, 2008.

particulier celle de la Grèce... La réalité semble incontournable et le diagnostique incontestable<sup>3</sup>. Qu'en dirais-tu encore de l'Europe, de l'idée ou des idées d'Europe — et de leur critique ? Lui réserverais-tu encore un rôle par-delà de celle de gérer sa propre dissolution dans le développement de l'histoire planétaire? Lui confèrerais-tu quelque responsabilité *particulière* ou *spécifique* dans la construction de l'avenir mondial? Dans un entretien publié peu avant sa mort, Derrida confiait à l'Europe une responsabilité particulière dans la construction de la société mondiale à venir: “Je ne parle pas de la communauté européenne telle qu'elle existe ou se dessine dans sa majorité actuelle (néolibérale) et virtuellement menacée de tant de guerres internes, mais d'une Europe à venir, et qui se cherche. En Europe (‘géographique’) et ailleurs. Ce qu'on nomme algébriquement ‘l'Europe’ a des responsabilités à prendre, pour l'avenir de l'humanité, pour celui du droit international - ça c'est ma foi, ma croyance.”<sup>4</sup>

**J.-L. N.:** Très franchement, de quoi parle-t-on ? d'une Europe qui a existé sous plusieurs formes – monastères, théologie, philosophie, cathédrales, Renaissance, sciences modernes, Etat moderne, urbanisme, littérature, etc – et par des figures immenses – Dante, Cervantès, Shakespeare, Descartes, Kant, Marx, Darwin, etc, etc – ou bien de ce qui après avoir commencé à se déchirer et à délirer est devenue un espace de colonisation ou d'invasion mi-américain, mi-soviétique avant d'être relancé par le mouvement du monde vers l'ambition d'un marché de 500 millions d'habitants sous le fallacieux prétexte de créer une nouvelle « communauté » qui est déjà en train de se défaire avant même d'avoir rien fait d'autre que des règlements économiques ?

La première Europe bien sûr est responsable de ce qu'elle a engendré : à peu près toutes les Amériques et une grande partie de ce qui domine l'Afrique et l'Asie – sans parler du sort très complexe que le mouvement communiste a trouvé dans la Russie et son empire soviétique, trompant le monde entier sur la possibilité d'une tout autre économie... Cela aussi fait partie du déchirement de l'Europe : son propre mouvement pour redonner un *esprit* à la civilisation techno-bourgeoise n'a réussi qu'à aménager la croissance de la classe moyenne avant de passer la main au grand capitalisme de marché et d'entreprise qui fait décroître la même classe, laquelle gémit car elle commence à douter du confort moderniste auquel elle s'était confiée.

Responsable, l'Europe ? oui, mais comment ? comment peut-elle penser – ce qui s'appelle penser – le fait de la conquête du monde par ses caravelles, ses canons et ses grands brasseurs d'affaires ? Etait-ce mal de « coloniser » ? certes, il était inadmissible de massacrer les Indiens du Nord et du Sud des Amériques, d'esclavager les Africains, etc. Mais cela fut critiqué en Europe dès le début. L'Europe s'est de longtemps sentie coupable ; elle a haï l'argent, l'industrie, la bourgeoisie tout autant et tout aussi fort qu'elle a cultivé et vénéré la bourgeoisie, l'industrie et l'argent. Une part de l'Europe est responsable envers l'autre mais il est bien difficile de savoir comment distinguer vraiment les parts !

Alors on noie les questions sous un grand voile d'humanisme brodé de repentances et on commence à fuir l'Europe... soit matériellement (les jeunes...) soit intellectuellement ou moralement (on se fait

---

<sup>3</sup> Cf. par exemple, T. Picketty, “A New Deal for Europe”, *The New York Review of Books*, édition du 25 février 2016, <http://www.nybooks.com/articles/2016/02/25/a-new-deal-for-europe/>

<sup>4</sup> “Jacques Derrida : ‘Je suis en guerre contre moi-même’”, *Le Monde*, 18 d'août 2004, [http://www.lemonde.fr/archives/article/2004/08/18/jacques-derrida-je-suis-en-guerre-contre-moi-meme\\_375883\\_1819218.html](http://www.lemonde.fr/archives/article/2004/08/18/jacques-derrida-je-suis-en-guerre-contre-moi-meme_375883_1819218.html).

bouddhiste ou bien *new age* ou encore candomblé). On est effaré parce que Heidegger fut antisémite et Sartre égaré dans des rêveries post-communistes. On est atterré parce que la philosophie dite analytique colonise toutes les facultés. On gémit parce que la grande Athènes de Platon est aujourd'hui un foyer d'infection créé par l'ensemble du mouvement euro-mondial.

Oui nous sommes – nous, européens de partout dans le monde – nous sommes responsables d'un universel et d'une histoire devenus hors d'usage, misérables, se moquant même de leur propre dérégulation.

*Euryopa* était « celle qui voit loin ». Aujourd'hui le lointain est si lointain qu'il n'est plus dans aucun champ de vision. C'est peut-être une bonne chose, qu'Europe se sache les yeux bandés. C'est peut-être la meilleure posture pour réfléchir... Mais d'abord il faut que nous (« nous », qui que ce soit...) regardions cette nymphe aveugle portée par un taureau furieux...

**J. M. G.:** Après la publication des *Cahiers noirs*, la relation de la pensée heideggerienne avec le nazisme est à nouveau en discussion. Dans ce contexte, une affirmation dans *Que faire?* peut sembler polémique : « Que la politique – l'institution et le régime d'existence de la cité – ne soit plus la condition ni le lieu de l'exercice du sens d'être (d'être au monde, d'être ensemble et d'être soi) nous le savons depuis longtemps. Heidegger le développe dans son séminaire sur Parménide de 1942-43. Son propos était d'affirmer contre le nazisme que la politique ne peut plus être le lieu du sens d'être (que par conséquent 'tout n'est pas politique'). » C'est donc dans la pensée politique même de Heidegger (si j'ose recouper dans son œuvre quelque chose de ce genre, ce qui n'est pas évident), que tu dis qu'il s'oppose au nazisme. La pensée politique de Heidegger parle-t-elle par-delà du nazisme, ou encore avec lui mais contre lui et malgré lui? Peut-on généraliser cet aspect de sa pensée politique et l'étendre sur l'ensemble de sa philosophie et de son rapport au nazisme? Est-ce cet anti-nazisme heideggerien l'aspect proprement philosophique de son œuvre, ou bien, en revanche, il faut dire que les contributions philosophiques de sa pensée sont indémêlables du nazisme? Bien que tu te soies récemment expliqué sur la question<sup>5</sup>, que dirais-tu du rapport de Heidegger au nazisme et surtout de notre rapport actuel à la pensée de Heidegger?

**J.-L. N.:** Quelque part dans les *Cahiers noirs* Heidegger déclare qu'il est bien meilleur politique que tous les politiques. Il lui arrive aussi d'appeler à une « Métapolitique ». Cela semble contradictoire avec ce que tu rappelles du séminaire sur Parménide. Mais ce n'est pas le cas. C'est même pour cela qu'il en vient à parler de « métapolitique » et à se penser plus grand politique que quiconque. Il pense que la politique n'a plus lieu parce qu'il n'y a plus de cité comme lieu de mise en jeu du *Mitdasein*. Mais puisqu'il pense qu'il faut justement re-faire ou inventer, inaugurer un tel lieu (un autre ou le même transfiguré...) il le désigne encore comme politique. Il fait ainsi ce que tout le monde ne cesse de faire depuis : on veut réinventer ou refonder ou retrouver ou reconstituer la politique. On estime qu'aucune politique effective n'est à la hauteur de l'Idée politique.

Chez Heidegger et toujours dans ses Cahiers, cette haute politique se confond avec le sens de l'être ou avec la rencontre d'un peuple et de son dieu – fût-il le dernier dieu. C'est-à-dire que chez lui comme chez bien d'autres ensuite la politique est aussi bien l'esprit, la création, l'insurrection en son élan

---

<sup>5</sup> *Banalité de Heidegger*, Paris, Galilée, 2015.



créateur, etc. C'est à la fois la politique et la sublimité du tout du sens ou de la vérité pour tous. Au fond le mot politique subsiste – ou bien se meta-morphose ou se metem-psychose ! – parce qu'on veut ce grand nom pour désigner ce qui est « destinal » (Badiou par exemple parle de destin) pour tous les hommes, voire pour l'univers. On y sous-entend donc le « tous », le « tout » et aussi une sorte de vague schème institutionnel : une politique, ses organes, ses lois..... Car il faut bien dire que même si on donne à « politique » une extension maximale on ne peut en exclure l'institution, ou bien on perd le mot complètement...

Or dans le cas de Heidegger cela montre les limites de son rejet du nazisme pour cause de « biologisme », « racisme » et en général de soumission à des finalités techniques, économiques et... politiques : car il ambitionne malgré tout de faire « mieux », de faire plus qu'une conquête de pouvoir et de fonder pour finir une *polis* entièrement nouvelle.

C'est précisément cette attitude, qui ne lui est pas propre (elle est présente au fond de toutes les hyper-politiques ou meta-politiques), qui brouille son rapport au nazisme : il a cru à un dépassement fasciste (ou archi-fasciste disait Lacoue-Labarthe) de la politique. Quand il a vu qu'il s'agissait de politique, de puissance et de domination, il s'en détourne. Il croit pouvoir penser qu'il y a peut-être encore quelque chose de non déclaré qui pourrait surgir du national-socialisme mais il précise que si ce n'est pas le cas, alors il ne vaut rien. On pourrait dire que l'histoire des mouvements communistes cherchant à dépasser le léninisme, le stalinisme, le trotskysme, même le maoïsme, etc. etc. aura présenté quelque chose d'analogue du point de vue d'une relance répétée de la « politique » au-delà de toutes ses formes manifestes... Aujourd'hui ce mouvement semble lui-même abandonné. L'impulsion fasciste, elle, ne l'est pas car on peut toujours imaginer que la vérité fasciste a été méconnue (étouffée dans une injuste défaite) tandis que la vérité communiste a été longuement et largement supposée donnée dans un régime et un empire jusqu'à laisser voir le mensonge – mais sans livrer pour autant un trésor caché...

J'en conclus surtout qu'on se trompe en partie lorsqu'on pense se débarrasser de Heidegger comme on croit s'être débarrassé du nazisme : car Heidegger représente justement une pensée de grande allure – la pensée d'une désontologisation de la métaphysique – qui est issue au temps du fascisme et comme lui de la perception d'une impasse de l'Occident. On peut à partir de là ouvrir beaucoup de considérations dans bien des directions : mais il ne suffit surtout pas de condamner parce que ce serait « mal ». Il faut essayer de comprendre que le supposé « bien » démocratique et humaniste avait révélé son insuffisance... Et que le capitalisme et la technique mettaient au jour des problèmes que dans le même temps le communisme ne pouvait pas poser car il se pensait déjà comme ayant surmonté ces problèmes alors qu'il ne faisait qu'en créer d'autres dans une espèce inédite de capitalisme et de politique...

De manière générale l'Europe – et les USA – sont encore loin d'avoir suffisamment tiré les leçons de ce qui s'est passé. On veut toujours croire qu'il y a eu un fâcheux accident et qu'on va retrouver la bonne voie. Mais cela aussi devient aujourd'hui obsolète...

### **Notices biographiques:**

Jean-Luc Nancy, né en 1940 à Bordeaux, est l'auteur d'une œuvre importante et traduite en plusieurs langues. Il a récemment publié *Demande* (Paris, Galilée, 2014), *Banalité de Heidegger* (Paris, Galilée, 2015), *La Fin des fins* (avec Federico Ferrari, éditions Cécile Defaut, 2015) et *Que faire?* (Paris, Galilée, 2016).

Juan-Manuel Garrido, né en 1974 à Santiago du Chili, est Professeur de Philosophie à l'Université Alberto Hurtado (Chili). Il a publié en France *La formation des formes* (Paris, Galilée, 2008) et *Chances de la pensée* (Paris, Galilée, 2012).