

Politique tout court et très au-delà Entretien avec Jean-Luc Nancy

Ginette Michaud

Jean-Luc Nancy, lignes de sens : philosophie, art, politique
Number 239, Winter 2012

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/65857ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Spirale magazine culturel inc.

ISSN

0225-9044 (print)

1923-3213 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Michaud, G. (2012). Politique tout court et très au-delà : entretien avec Jean-Luc Nancy. *Spirale*,(239), 33–36.

Politique tout court et très au-delà

Entretien avec Jean-Luc Nancy

PROPOS RECUEILLIS PAR GINETTE MICHAUD

Cet entretien a eu lieu à Strasbourg le 19 mai 2011 à l'occasion d'une causerie à la librairie Quai des Brumes où étaient lancés plusieurs ouvrages de Jean-Luc Nancy : Partir — Le départ (Bayard, 2011), La Ville au loin (La Phocide, 2011), Passion politique. Maurice Blanchot (Galilée, 2011) et Politique au-delà. Entretien avec Philip Armstrong et Jason E. Smith (Galilée, 2011). Je remercie très chaleureusement Marie-Joëlle Saint-Louis Savoie d'avoir assuré la transcription de l'entretien.

SPIRALE — À lire vos textes récents qui explorent tout particulièrement la chaîne lexicale très riche entre « partir », « partage », « départ », « part », « répartition », etc., qui forme ainsi déjà une sorte de phrase politique suspendue, en suspens — en partance —, on a le désir de tout reprendre du commencement (si cela se trouve !) et d'interroger cette suppression du déterminant — ni « le » ni « la » politique — dans le titre de votre entretien avec Philip Armstrong et Jason Smith, *Politique et au-delà*. Quoi de cette distinction, de ce « le/la » politique ?

JEAN-LUC NANCY — J'oserais dire que c'est peut-être parce qu'il y a eu, au fond, une sorte d'arrêt, de suspension dans ce qui — il y a trente ans et plus — pouvait sembler être parti dans la direction de renouveler, de repenser, de ressaisir justement cette essence ou cet élément fondamental. Et je dirais que c'est, il me semble, le minimum qui est entendu entre tous ceux qui en parlent, philosophiquement, même théoriquement — parce qu'ailleurs, évidemment, on ne dit que « la » politique, on fait de « la » politique, bon, je veux dire Badiou, Rancière disent « la » politique. Je n'y crois pas, moi. Enfin, je ne crois pas qu'il y ait encore des gens qui disent beaucoup « le ». Bon, quelquefois ça peut, mais... Eh bien, c'est parce que, dans « la » politique est visée, quand même, une pratique. Et, disons, une pratique et l'ordre de l'intervention et de l'événement. Voilà, je dirais que pour moi, ça s'est accompagné aussi de la réflexion croissante, depuis déjà pas mal d'années, de ceci, que, peut-être, ne peut-on pas parler d'une essence ou d'un élément politique qui, tendanciellement, se confondrait avec l'essence de toute l'existence en commun. Et de ce point de vue-là par exemple, j'ai été très frappé — je le

dis dans l'appendice à cet entretien, *Politique et au-delà* — de trouver sous la plume de Badiou, très récemment, l'expression « destinée collective de l'humanité ». Or il me semble que ça, c'est une expression pour moi complètement surannée, dépassée, qui appartient à un temps, qui est le temps, ou peut-être, qui est marquée au moins symboliquement, plus que symboliquement, par la fameuse parole de Napoléon à Goethe — « Désormais le destin c'est la politique » — que, je crois, Jean-Claude Milner analyse très bien dans son petit livre, *Pour une politique des êtres parlants. Court traité politique II* (Verdier, 2011), où, justement, de ce point de vue-là, je crois, je me sens assez d'accord avec lui.

Bon, tout ça veut dire quoi ? Tout ça veut dire que « politique » a servi en effet de nom à l'élément général d'une destinée collective. Donc, par conséquent, aussi de l'essence et du sens de l'être-ensemble, de l'être-commun, etc. Et ça, je crois que ça a constitué sans doute un moment — d'abord, un moment de l'histoire, oui — et que ce moment, il est clos en tout cas, et que, plus largement que ce qu'on a abondamment commenté comme la fin du marxisme, etc., on est, je pense, dans l'âge d'une fin ou d'un dépassement de « politique » dans ce sens-là. Ce qui veut dire aussi qu'on manque de quelque chose. Qu'est-ce que c'est, la « destinée collective de l'humanité » ? D'abord, est-ce qu'on peut parler de destinée ? Qu'est-ce que c'est que l'être, à la fois commun et en-commun, de l'humanité ? Dire ça, je crois que ce n'est pas du tout se dépolitiser, se retirer de toute politique et donc, au fond, céder à une inspiration qui dirait que notre être-en-commun est économique, au fond, et biologique. Je crois, d'ailleurs, peut-être, que dans la surcharge terrible que le mot de « biopolitique » a reçue depuis que Foucault l'avait utilisé — maintenant, il couvre tout et le « biopolitique » est devenu presque équivalent à « politique » dans beaucoup de discours —, en analysant bien, on se rendrait compte que, dans « biopolitique », ceux qui l'emploient visent le « bio » et pas du tout le « politique ». Ils visent le fait que, en effet, nous sommes dans une corrélation très forte de toutes nos vies par le fait de la technique, de l'état de la population et de ce que nous faisons ou savons faire avec notre santé,

avec notre longévité, avec aussi tous les problèmes qui se posent quant à l'alimentation de la population du monde. Et dans « biopolitique », voilà, j'oserais dire — ça peut sûrement amener des contestations — que c'est ça qui est pensé et plus du tout « politique », en fait. Ou c'est la constatation qu'il y a en effet une sorte de fonctionnement biotechnique, on va plutôt dire, ou éco-technique, comme j'avais dit autrefois, et que, par rapport à ça, au fond, nous ne savons pas trop quelle politique. Ce n'est pas que nous manquions non plus complètement de politique : nous savons très bien quand même, au fond, maintenant, quelle est la différence entre la droite et la gauche. Parce que, maintenant, on en est là quand même. Très récemment, j'ai eu une demande d'une grande revue italienne qui, pour fêter ses vingt ans l'an prochain, veut faire un numéro sur : « Est-ce qu'on peut encore distinguer la droite et la gauche ? ». Or je pense que, bien sûr, on peut ! Bien sûr, on peut, mais ça ne nous donne pas forcément tous les instruments politiques.

SPIRALE — Dans le travail que vous poursuivez, il ne s'agit plus de cela, « le » politique comme concept, c'est-à-dire substance ou affaire de sujets constitués, déterminés ; il ne s'agit plus, non plus, de « la » politique au sens d'une application dans des formes, que ce soit la démocratie ou même le communisme. Il s'agit d'autre chose qui aurait plutôt partie liée avec cette préposition, « de », partie ou partition déjà à l'œuvre : quand on dit « de la » ou « du », toujours, ça précéderait, si l'on veut, la détermination en « le » ou « la » ensuite, cette partition-là du politique en formant peut-être le fond, un fond obscur. J'étais frappée dans le « *Post-scriptum* » à *Politique et au-delà* que vous citiez, après le passage de Badiou auquel vous faites allusion, cette phrase de Derrida qui se trouve dans *Politique et amitié* : « *Le "politique"* [et là, c'est intéressant parce que Derrida met le mot « politique » entre guillemets, donc déjà sous suspicion]... »

JEAN-LUC NANCY — Oui, vous avez raison, c'est un entretien qui date de...

SPIRALE — ...1991, qui est paru en anglais en 1993, mais qui vient d'être publié en français seulement cette année. Donc, il y a cette phrase : « *Le "politique" lui-même est un philosophème — et finalement très obscur* » (Jacques Derrida, *Politique et amitié. Entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser*, Galilée, 2011). Et cette obscurité, vous dites la trouver particulièrement éclairante. Votre réflexion n'est pas une réflexion qui porte sur les fondements du politique comme concept, mais plutôt justement sur ce fond obscur. Et c'est ce même fond qui est aussi au cœur de la « *lettre-récit* » de Blanchot au sujet de sa « *conversion* » politique, lettre-document que vous avez récemment éditée et commentée (Maurice Blanchot, *Passion politique*, Galilée, 2011). Ce fond obscur du politique : comment le penser aujourd'hui ?

JEAN-LUC NANCY — Bien. Je dirais, ce n'est pas le fond « du » politique ni « de la » politique, c'est un autre fond. Je crois que ce qu'il faut dire, c'est quelque chose que, en fait, je n'ai découvert que très récemment, sinon je l'aurais cité

dans *Politique et au-delà*, dans le séminaire de Heidegger sur Parménide ; c'est une chose qui recoupe plusieurs affirmations qui sont présentes ailleurs chez Heidegger, à savoir que dans la *polis* grecque, il y a plus que « le » ou « la » politique. Il y a des passages, je ne sais plus où, où Heidegger dit : « *Il y a aussi les poètes, il y a aussi les cultes et...* ». Là, dans le « Parménide », il dit les choses de manière encore plus forte : « *Politeia pour Platon, ça ne désigne pas du tout la politique, comme nous l'entendons. Ça a très peu à voir même avec le gouvernement de la cité.* » Il a même cette phrase, qui est provocatrice, audacieuse, mais qui a au moins l'avantage de toutes les provocations : « *Les Grecs étaient très peu politiques* » ou « *Ils avaient très peu le sens politique* ».

Voilà ! On est interloqué, mais il veut dire, donc, que par *politeia*, c'est-à-dire le traitement des archives de la *polis*, Platon parle d'un élément général qui est l'élément commun de l'existence commune. Or ce que Heidegger ne dit pas à cet endroit-là, c'est ce que je crois qu'il faut aussi toujours rappeler, à savoir que c'est l'existence commune des hommes libres, c'est-à-dire ni des femmes, ni des métèques, ni des esclaves, ce qui est quand même une constitution de l'être-en-commun, de l'être-ensemble fondamentalement différente de la nôtre. Bon, c'est là, je crois, qu'il faut dire que la démocratie moderne, en un sens, n'a rien à voir avec la démocratie grecque, parce que cela n'est pas une autre forme politique reprise de ceci ou de cela. Ce n'est pas qu'il n'y ait pas non plus aucun passage. La démocratie grecque, elle commence avec l'isonomie, l'égalité de tous dans le droit, bien sûr. Ça, c'est un élément fondamental, pourrait-on dire, en tant qu'il se transporte absolument jusqu'à nous. Seulement, je dirai, pour nous, l'égalité dans le droit ou de droit — c'est-à-dire, au fond, tout ce qu'on entend quand on parle de l'État de droit et des droits humains comme maintenant —, nous, nous savons obscurément que ça, ça ne fait pas fondement, tandis que, justement, peut-être, pour la cité, ça fait fondement. On est dans cet élément-là et l'exercice de la vie de l'homme libre est l'exercice de toutes les actions, interactions, etc., qui peuvent se présenter dans cet espace.

En revanche, nous sommes passés — alors là, depuis Platon, enfin, plus exactement, depuis la fin de l'Antiquité — dans une sorte de double régime qui, pendant très longtemps, a été un régime, d'un côté, religieux : c'est quand même la religion qui définissait la destinée de l'humanité. Et cette religion, elle a été progressivement rejointe, surmontée, égalisée par ce qui s'est appelé « la » politique d'ailleurs, par la démocratie moderne. Et dans la démocratie moderne, je crois qu'on peut au moins prendre un élément extrêmement symptomatique, soit ce qui est la volonté générale, une idée qui ne pouvait pas venir à l'idée d'un Grec. La volonté générale suppose que, de la communauté considérée comme un certain corps, comme un sujet, puisse émaner quelque chose comme une volonté, donc, propre à tous, commune à tous, et qui soit la volonté du bien de la communauté elle-même. Eh bien, cette idée qui est très souvent discutée — enfin, depuis longtemps —, je crois qu'on peut dire que c'est vraiment une idée théologique.

C'est vraiment la mise à la place de Dieu, de cette entité mystérieuse, du peuple sujet, qui peut avoir cette volonté générale. Nous, nous sommes presque constamment devant les problèmes, les impasses, les difficultés mêmes de la volonté générale. Où y a-t-il une volonté ? Comment ? Quoi ? Qu'est-ce que... ? Qu'est-ce que nous avons à faire ? Comment nous avons à vivre ensemble ? Et alors, je dirais ceci : ça veut dire que, avec la démocratie moderne, nous sommes entrés dans un nouvel élément qui, justement, n'est plus seulement politique ; qui, sous le nom de la politique, mais devenant un nom de plus en plus mystérieux, a engagé autre chose. Autre chose qui est vraiment la question de quoi mettre à la place pas seulement de Dieu — parce que, lui, on sait bien qu'il est partout et nulle part —, mais quoi mettre à la place, disons, de la volonté générale par exemple ou de la représentation du commun. Parce que, qu'on le veuille ou non, d'une manière ou d'une autre, c'est toujours quelque chose du commun qui est là en question.

Franchement, ce n'est pas par hasard que, pour nous, le commun se partage entre le banal, le vulgaire, etc., et ce qui est partagé et partageable. Au fond, pour dire les choses d'une manière vraiment très simple, l'humanité aujourd'hui ne sait pas du tout ce qu'elle a à partager. Elle ne partage rien, peut-être, justement parce que ça fait on ne sait combien de siècles qu'elle s'est donné en quelque sorte la règle du partage, de l'« équivalence générale » (c'est l'expression de Marx pour l'argent) et que, souvent, dans ce partage de l'« équivalence générale », il y a en effet, d'une part, « équivalence générale » et, d'autre part, in-équivalence, pas totale mais énorme, croissante, de ceux qui ont beaucoup d'argent et de ceux qui en ont très peu. Et nous sommes contre cette opposition, mais, au fond, au nom de quoi ? Que ce n'est pas juste. Pourquoi n'est-ce pas juste ? Comment n'est-ce pas juste ? Qu'est-ce que la justice pour tous ? Est-ce que c'est un salaire égal pour tous ? Est-ce que, dans l'idée même de salaire, bon, Marx a dit, bon... Je crois d'ailleurs que, de là, on pourrait se dire que c'est peut-être bien pour ça que Marx a été si limité du point de vue proprement politique et qu'on a souvent dit : « Eh oui, une politique de Marx, ça a manqué. Malgré ses analyses très fines, par exemple, de la Commune, du coup d'État de Napoléon, etc. ». Mais c'est vrai qu'une politique marxienne ou marxiste, il n'y en a pas eu. C'est pour ça que, ensuite, ça a pu être pris, comment dire, en écharpe par une tout autre politique, si c'était une politique, ou une archipolitique.

SPIRALE — Dans l'entretien, vous soulignez que Rousseau est le premier « à comprendre que la "société" n'est qu'une association d'intérêts à laquelle fait défaut tout intérêt (ou désintérêt) supérieur. C'est lui qui comprend la "mort de Dieu" ». Il est, dites-vous, « la première expression de la conscience de cette mutation qui est, véritablement, une mutation anthropologique » et vous mettez ensuite l'accent sur la circulation entre le commun, la volonté générale, et le singulier, le désir particulier, pour marquer que ce qui importe le plus, c'est le passage, justement, les rapports entre ces deux figures-là, leur manière de produire des nœuds, des articulations, des variations. Alors, voilà le point de passage que j'aimerais que vous précisiez : comment

peut-on, à partir de là, penser la question du politique dans le rapport au sens ? Vous réfutez, récusiez même cet aspect du politique posé comme assumption du sens, entendu au sens du « *tout est politique* », expression que vous critiquez fréquemment. Mais, justement, le politique, affirmez-vous aussi, est là pour ouvrir le(s) sens, pour que le sens circule. Comment penser ce rapport au sens du politique ?

JEAN-LUC NANCY — Non, je ne dirais pas que « le » politique est là pour ouvrir le sens. Je dirais que « la » politique est la sphère déterminée et circonscrite qui ne couvre pas du tout le tout de l'existence. Et il faut rappeler au passage que « *tout est politique* » était une formule fasciste et que Heidegger, d'ailleurs, l'a mentionnée de façon critique dans un cours sur Hölderlin qui est de la même époque que celui sur Parménide, c'est-à-dire des premières années (enfin, premières années, oui, 1942-1943) quand il s'écarte du nazisme tel qu'il était, peut-être au profit d'un fascisme encore plus profond, radical, ou d'un archifascisme comme disait Philippe Lacoue-Labarthe, mais ça, c'est une autre question... En tout cas, justement, de la même manière que Heidegger dit ce que je rappelais dans le « Parménide », dans ce cours sur Hölderlin, il dit : « Non, tout n'est pas politique ». Moi, je dirais qu'en fait tout passe par la politique, mais que tout n'est pas du début à la fin politique.

D'ailleurs, je trouve qu'il y a un exemple qui est, quand même — qui est plus qu'un exemple d'ailleurs, beaucoup plus qu'un exemple — particulièrement frappant, c'est celui de l'art. Il y a déjà longtemps maintenant qu'une espèce de refrain s'est imposé dans une partie au moins du monde de l'art et des artistes de dire : « Ce que je fais, c'est politique ». Il y a même des artistes qui disent : « Je ne suis pas artiste, je suis... », alors ils ne disent pas non plus : « Je suis un homme ou une femme politique », mais ils disent : « ...je suis un passeur, un médiateur, un transmetteur ». De quoi ? De messages, et plus que simplement de messages, d'actions aussi et de réactions politiques. Or il me semble — on ne va pas s'arrêter longtemps là-dessus —, mais il me semble, ça crève les yeux, qu'il y a dans l'art tout à fait autre chose. Ou bien l'art, c'est arrivé — sous le nom d'« art » se sont produites des œuvres complètement soumises à une politique — et, justement, ce n'est plus de l'art, c'est le réalisme socialiste ou c'est l'art nazi ou fasciste. Jusqu'à une certaine limite, d'ailleurs, parce que, dans l'architecture fasciste italienne, il y a des réalisations qu'on ne peut pas tout simplement réduire à du fascisme. Bon, je ne choque pas, enfin, je ne sais pas ! La grande poste de Naples, à mon avis, n'a rien de fasciste, mais c'est l'œuvre d'un architecte fasciste. Alors, bon, voilà, je n'en dis pas plus parce que sinon... ! Ou bien dans l'art se joue autre chose. La politique a la charge de permettre que l'art existe, de permettre que des artistes existent et de permettre qu'on ait accès aux œuvres d'art, bon, de permettre tout ce que nous pouvons lier à l'art, depuis une liberté d'expression et de création de formes jusque... — et évidemment, il y a beaucoup de problèmes délicats là — ... jusqu'au fait d'avoir des moyens de produire des œuvres d'art. Mais, alors là, je crois quand même que les fascismes et les totalitarismes nous l'ont montré, la politique n'a pas à dicter l'art.

Et dire ça, ce n'est pas nouveau parce que, quand elle l'a vraiment dicté, même avant, bien avant les fascismes, quand la politique princière, monarchique ou bourgeoise a dicté les choses de l'art, eh bien, c'était dégueulasse ! Enfin, excusez-moi, mais le portrait de Louis XIV par Rigaud n'est pas une grande chose dans l'histoire de la peinture. Et une ribambelle de portraits de grands bourgeois du XIX^e siècle ne nous ont pas laissé non plus grand-chose — ce qui, bien sûr, excepte des portraits faits par Ingres ou par Delacroix, mais qui, même si ce sont des portraits de grands bourgeois, ont autre chose, et cette *autre chose* peut se montrer, elle peut s'analyser. Et ce n'est pas par hasard d'ailleurs si c'est à la fin du XIX^e siècle qu'il y a eu tout le grand mouvement que représentent Baudelaire, Manet puis, très vite après, Mallarmé, Rimbaud, Cézanne. Qu'est-ce qui se passe là ? Il se passe un arrachement de presque toute la sphère de l'art à l'enrobage dans une certaine politique, une

certaine société, etc. Ça n'empêche pas qu'au même moment, il y ait Wagner et, voilà, tout ce que Wagner peut programmer à cet égard, oui, dans un art du mythe, une résurgence du mythe, un art national, etc. Bon, c'est compliqué chez Wagner parce que Wagner, en même temps, il innove réellement, de façon très importante, dans les formes musicales. Et bien qu'à ce moment-là on doive poser la question, la politique, elle, doit rendre possible l'accès, je dirais, à l'art et à tout le reste. Bon, je dis : l'art, l'amour, la pensée. On peut même dire aussi, je crois, de plus en plus légitimement peut-être : le savoir, la science, parce que, justement, sans qu'on s'en rende trop compte, le savoir sous la forme de la science s'est laissé prendre dans le politique, parce que, justement, la science a longtemps paru porteuse, au moins, des instruments d'un bien commun. Par la science, on va vers tout ce que nous savons, à la limite, vivre éternellement. †



Ni un « tout » ni un « destin »

PAR DANIELLE COHEN-LEVINAS

POLITIQUE ET AU-DELÀ.
ENTRETIEN AVEC PHILIP ARMSTRONG ET JASON E. SMITH
de Jean-Luc Nancy
Galilée, 53 p.

Qu'est devenue la politique ? Qu'est devenu le mot « politique » ? Cette double question, nous le savons, préoccupe depuis fort longtemps Jean-Luc Nancy, pour qui la politique est une nécessité de l'histoire du monde qui aurait aujourd'hui besoin d'un autre mode de compréhension et de reconnaissance du sens.

Politique et au-delà, un entretien avec Philip Armstrong et Jason E. Smith, porte précisément sur ce point et s'ouvre par une belle méditation sur ce que Jean-Luc Nancy appelle la « *double antériorité* » du commun sur le particulier et du particulier sur le commun ». Par cette « *double antériorité* », Jean-Luc Nancy revient sur les multiples variations et rapports très marqués dans son œuvre entre les questions de « *singularité* » et de « *l'être-en-commun* » — questions depuis lesquelles les différents registres de sens et de sensibilité circulent, entraînant une déconstruction de l'héritage philosophico-politique. Le lecteur ne sera pas étonné de

trouver dès les premières pages de cet entretien la référence à Rousseau, dont on peut se demander, en effet, pourquoi elle ouvre ce dialogue dans la mesure où Rousseau n'est pas précisément un auteur de prédilection de Nancy, du moins en apparence. Il est vrai, comme le rappellent Philip Armstrong et Jason Smith, que Nancy cite régulièrement Rousseau et que, dans le paysage philosophique de la seconde moitié du xx^e siècle, ce dernier occupe une place décisive. Je retiendrai pour l'heure des motifs, voire des idiomes qui, de Rousseau à Nancy, en passant par Althusser, Foucault, Derrida et Lacoue-Labarthe, ont fini par former ce que l'on pourrait appeler une constellation de pensée autour de la question du « *contrat social* » considérée comme un des paradigmes de l'humanité.

PHILOSOPHES, VOS PAPIERS !

Que faire de ce contrat aujourd'hui ? Pour y répondre, ou du moins, ne pas éluder totalement le problème, Jean-Luc Nancy