

## LA MÉTAMORPHOSE, LE MONDE

Jean-Luc Nancy

Collège international de Philosophie | « Rue Descartes »

2009/2 n° 64 | pages 78 à 93

ISSN 1144-0821

ISBN 9782130573197

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2009-2-page-78.htm>  
-----

!Pour citer cet article :

-----  
Jean-Luc Nancy, « La métamorphose, le monde », *Rue Descartes* 2009/2 (n° 64), p. 78-93.  
DOI 10.3917/rdes.064.0078  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Collège international de Philosophie.

© Collège international de Philosophie. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# Entretien avec JEAN-LUC NANCY

## *La métamorphose, le monde.*

**BOYAN MANCHEV** : L'ampleur du propos oblige sans doute à commencer par des propos d'ampleur. La première question philosophique, est-elle aujourd'hui, comme toujours, la question du monde ? Pas de doute à ce sujet : la question du monde est aujourd'hui insistante. Cette insistance est-elle déterminée par des raisons intra-philosophiques (telle la puissante influence de la « réhabilitation » heideggerienne de l'ontologie) ou bien extra-philosophiques, notamment la condition actuelle du monde : la situation immonde de la destruction progressive du monde ? *La création du monde* affirme : « Que le monde se détruise n'est pas une hypothèse : c'est en un sens le constat dont se nourrit aujourd'hui toute la pensée du monde. » (p. 17). Penser donc le monde à partir de sa fin ?

**JEAN-LUC NANCY** : Tu passes sans crier gare de la question du monde à la question ontologique. C'est à moi, tout de suite, de te retourner une question : pourquoi ? Assimiles-tu « être » et « monde » ? Mais je vais répondre à ta place, puisque c'est moi, dans ce jeu, le questionné. À la lettre, on ne pourrait chez Heidegger substituer « monde » à « être ». Mais selon l'esprit, c'est autre chose. Si l'« être » pour Heidegger essentiellement se nie, s'efface ou se met sous rature, il s'en suit deux conséquences : la première est qu'on peut aussi bien nommer « déconstruction » – *Destruction* – de l'ontologie ce que tu nommes « réhabilitation ». Ce

que Heidegger réhabilite, c'est l'être tel qu'aucune ontologie ne l'a reconnu (et tel pourtant que sans doute en même temps toute métaphysique l'a toujours, sinon pensé du moins pressenti, senti, éprouvé...). C'est-à-dire en un mot l'être verbal. L'être qui n'est plus ni «L'être», ni «un être», mais «être» en tant que verbe transitif: *être l'étant*. Heidegger formule cette demande de transitivité agrammaticale. Il tente aussi (dans *Qu'est-ce que la philosophie?*) d'en donner une sorte d'équivalence en disant que l'être «recueille» (*legein, logos*) l'étant. Je préférerais moduler autrement cet essai de transcription ou de translation de cette impossible transitivité. Je dirais que l'être désire l'étant. Il le fait être, en étant l'être de l'étant et lui-même de ce fait aucun autre étant à part de l'étant. Il «est» donc seulement ceci : que l'étant est. Il est étant : tautologie où «l'être» se résout en «étant». Reste ceci : que cela se produit, a lieu, arrive. Cela donc est en quelque façon désiré : à la fois au sens de recherché, convoité, appelé, et au sens du mouvement d'un *conatus*, d'un désir non pas comme recherche d'objet mais comme accroissement d'être (précisément!). «Être l'étant» = que l'étant en étant cherche et accroît en même temps son étantité.

De là je pense que le passage au «monde» est non seulement possible, mais nécessaire. Le monde = la totalité de l'étant. Tous les étants ensemble, c'est-à-dire le tout de ce désir, de cette poussée, de cette pulsion. Il y a monde. C'est ce que pense aussi la *creatio ex nihilo*. C'est ce que pense Wittgenstein. C'est ce que pense Kant lorsqu'il démonte les preuves de l'existence de Dieu. C'est au fond ce que la philosophie pense toujours : le monde est là, ce n'est pas un simple fait, c'est le fait d'un désir. Pas le désir de quelqu'un, mais l'«être» de l'étant comme désir – encore une fois, appel et poussée. Je pourrais essayer de dire : l'être s'appelle et s'impulse monde.

Mais sous ce nom de *monde* il veut dire plus précisément : espace de jeu pour du sens. «Sens», cela veut dire ce triplet : sensible, déplacement, intelligible. Il n'y a d'intelligible véritable que dans un déplacement – non pas une information – qui déplace toujours à nouveau la sensibilité de cet intelligible : je veux dire que le «sens» est le mouvement d'un renvoi incessant de touche en touche. J'effleure une «pensée» que je t'envoie, qui se déplace entre nous et en toi, qui est sentie, éprouvée, vécue comme on aime dire aujourd'hui, moins comme un

dépôt signifié que comme un envoi signifiant, ou de signifiante, toujours renouvelé. Ainsi les hommes s'envoient-ils sans arrêt les signes ou signaux des formes qu'ils tracent, articulent, dansent, profèrent...

Il y a des moments d'équilibre relatif dans ce mouvement : cela fait des mondes, un monde égyptien, grec, papou, romain, mongol, etc. Ces moments eux-mêmes sont toujours en mouvement, mais on pense parvenir à en saisir plus ou moins une figure. Puis il y a défiguration, on change de monde. Le monde change de monde(s).

**B. MANCHEV :** En fait, ma question se fondait sur l'impression qu'un « glissement » s'opèrait dans ton travail depuis le début des années quatre-vingt-dix – un glissement de la question de l'*être* vers la question du *monde*. Peut-être ce n'est qu'une fausse impression. Mais s'il y a quand même une telle tendance, serait-elle liée à la reformulation de la question ontologique en tant qu'ontologie du présent ? Quel est le rapport entre l'« être-monde du monde » dont tu parles dans *La Création du monde* et le monde tout court ? Le monde est-il l'*actualité* de l'être ? Or, selon quelle exigence se pose aujourd'hui la question du monde ? Plus généralement, la question du monde est-elle déterminée par une situation concrète du monde ? Le désir du monde dont tu parles est-il un désir *actuel* ? Qu'est-ce que le monde veut de nous maintenant ?

Il s'agit donc de deux questions de départ parallèles. D'une part, c'est la question d'une *ontologie du présent* ou d'une « ontologie de l'actualité » (au sens de Foucault, toute l'ambivalence de la notion d'actualité prise en compte), au centre de laquelle se situe la question de la transformation : l'ontologie du présent est sans doute une ontologie de la transformation (le rapport entre transformation et destruction évidemment devrait être examiné). Y a-t-il lieu de parler d'une *ontologie du présent* ? Il s'agit d'autre part de la question « ontologique » tout court – la question du monde (à supposer évidemment que c'est toujours la même question – que c'est une question « immuable ») – posée dans les conditions actuelles. C'est l'*ontologie à présent*.

Sous un mode heideggérien la question se formulerait ainsi : comment penser (ou bien saisir ou répondre à) l'événement du monde sans le réduire à une nouvelle *Weltanschauung* ? Peut-on penser le présent sans ce que j'appelle une « logique messianique » – c'est-à-dire sans hypostasier l'événement ? Comment penser l'événement qui nous arrive – et qui affecte le monde – sans l'hypostasier en tant que grand Événement – fin de l'histoire ou achèvement de l'Être ? Sans voir dans l'événement un excès de l'être, une interruption de l'être qui l'amènerait à se retrouver pris dans un rapport au bout du compte quasi-dialectique avec l'être lui-même (comme c'est le cas chez Heidegger et peut-être même chez Badiou de *L'Être et l'événement*) ? Peut-on et, comment, penser l'événement de l'être, ici, maintenant – ou le monde tout court (« l'être s'appelle et s'impulse

monde », tu viens de l'affirmer) – sans l'opposer à l'être ? Tu écris dans *La Création du monde* : « Il ne s'agit donc pas seulement de se tenir prêt à l'événement – bien que cela soit aussi une condition nécessaire de la pensée, aujourd'hui comme toujours. Il s'agit de se tenir à hauteur du présent, jusque dans sa retenue même de l'événement, jusque dans son étrange absence de présence » (p. 17). Comment alors penser le monde à partir de l'instaurant qui le traverse, sans voir dans le mouvement vers la destruction du monde une nouvelle transformation de la logique messianique-eschatologique sur laquelle se fondait la pensée onto(théo)logique ?

**J.-L. NANCY** : Faut-il encore parler d'ontologie ? Tu comprends qu'en raison de ce que j'ai dit plus haut, j'hésite. J'ai toujours jusqu'ici beaucoup parlé d'ontologie, en essayant d'explicitier de mon mieux ce que je viens une fois encore de tenter de mettre mieux au clair ; il n'y a d' « ontologie » que dans une déconstruction de ce que nous autres vieux modernes sommes prêts à entendre sous « logie » et sous « onto ». Pas un discours ou savoir ou raison d'un objet nommé être ou étant. Mais plutôt : ce qu'il en est du désir qui fait monde. Qu'il est le désir de personne, désir du monde pour lui-même, si on veut. D'emblée, donc, dans la transformation : le monde n'est jamais donné, il est plutôt don de lui-même, don de sa mondanéité comme ouverture de son désir. Le monde est là, oui, et en ce sens il est donné, il est même le donné. Mais ce donné consiste à ouvrir sur son don ou bien sur le désir qui le donne, ou qui se donne en le donnant. Tout simplement : ni Dieu créateur (peut-être faut-il dire : s'il y a un Dieu, il ne peut pas y avoir *creatio ex nihilo* – Dieu est la présupposition du monde lui-même...), ni hasard automatique, au sens aristotélicien (supposant une mécanique, une physique, présupposant donc le monde qu'il s'agirait de poser). Alors quoi ? Rien, justement. Donc la pensée de ce « rien ». La pensée de ce *né-ant* qui est la vérité de « être ». Mais je veux venir tout de suite à la pointe de ta question : « la fin du monde ». En effet, il nous paraît possible que nous approchions non seulement d'une transformation du monde tel qu'il était – de l'ancien monde défini par la conquête du « monde » – de la terre et de l'espace à partir de l'Occident – mais de la fin de toute possibilité de monde, d'une transformation qui ne serait plus que déformation et passage à l'informe de l'immonde. Une acosmicité générale annulant toute possibilité de *cosmos*, c'est-à-dire de monde comme belle forme, comme forme réussie.

On peut admettre que nous soyons sortis du cosmos, mais cela doit-il nous faire admettre que nous sortions définitivement de toute réussite, fût-elle transitoire et elle-même en mouvement, d'une forme quelconque – d'une forme donnée à la modulation du désir du monde, ou du désir-monde.

**B. MANCHEV :** Si l'insistance de la question du monde aujourd'hui est l'effet du mouvement vers la destruction du monde, alors cette pensée insistante portée sur le monde ne serait qu'une ré-action. Elle serait une pensée *réactive*. La question qui se pose alors c'est de savoir comment ouvrir l'espace d'une pensée *active* qui, avant d'être réaction, est d'abord une action – ce qui veut dire aussi un agir *dans et sur* le monde ? On se heurte là en effet à une double contrainte voire à une aporie, que je désignerai comme *aporie de l'ontologie du présent* : il y a d'une part la nécessité de sortir de l'ordre réactif – c'est-à-dire de faire abstraction de l'actualité du monde ; mais d'autre part, afin d'être *actualité – action*, la pensée doit faire face à l'action-actualité du monde, elle doit agir dans son champ en tant que force *actuelle*. Il y a là un cercle vicieux. Comment s'en sortir – ou comment le briser ?

**J.-L. NANCY :** Ne pas être réactif commence sans doute par ce que je te disais à l'instant : ne pas faire d'une représentation *cosmique* – et donc aussi cosmétique, ornementale – la référence d'une pensée du monde. Mais cela ne fait en même temps qu'aiguiser la question : quelle forme peut avoir un monde qui n'a plus de forme réussie ? Disons : plus de « belle » ou de « bonne » forme ? Nous avons été conduits à l'abandon ou au rejet des formes cosmiques, théologiques, métaphysiques – des formes qu'on pourrait dire cosmothéoriques pour reprendre le *Cosmotheoros* de Huygens, dont Kant se souvient encore, avec l'idée de la possibilité de projeter une vision de l'univers entier, lui-même vu comme une pluralité de mondes (comme en parle plus tard Fontenelle). Nous avons ensuite abandonné les formes dont nous pensions pouvoir tenir des règles pour nos représentations et formations en général – formes imitées, reprises ou inspirées des formes d'un passé supposé accompli, bien formé (grec, romain, égyptien, etc.) puis formes inspirées d'autres cultures, à travers lesquelles nous avons aussi appris à défaire ou à déformer ce qui s'était déposé comme forme ou figure de l'« homme ». Et l'homme lui-même nous paraît en être venu à une capacité inouïe de défiguration de lui-même et du reste du monde – capacité devant laquelle nous reculons d'horreur après avoir cru

pouvoir accompagner les mouvements d'une défiguration qui aurait été en vérité une transformation : par exemple, et précisément, la transformation du « titre » d' « homme » en celui de *Dasein*.

Sans doute n'opère-t-on pas aussi facilement que Heidegger le croyait un pareil déplacement de « titres ». « *Dasein* » nous reconduit à toute la réflexion évoquée tout à l'heure sur la déconstruction de l'ontologie. « Être-là » voudrait dire « être le là » et cela même voudrait dire : ouvrir le lieu, écarter la place donnée d'elle-même, l'ouvrir à son don premier, à ceci qu'il y a là... quelque chose ou quelqu'un, et plutôt quelques choses et quelques uns. « *Dasein* » manque ainsi de forme : ce n'est pas un mot de la langue (sauf de la langue ordinaire allemande, mais précisément on est dans une autre langue qui en même temps n'est pas une langue...) tandis que « homme » en est un.

Quel peut être le nom du porteur de la pulsion, du désir ? On peut très bien le dire « homme » avec Pascal, qui ouvre toute la modernité avec son mot : « L'homme passe infiniment l'homme. » Mais comment penser ce que dit ici « passe » ? Dépassement, outrepassement, transgression, transportation, transformation ? À tout le moins nous pouvons dire que ne pas être réactif c'est ne pas accepter que « homme » corresponde à une forme déjà donnée, ni à venir, mais à la transformation elle-même... Seulement si nous accompagnons le mouvement nous pourrions peut-être sentir venir, se former, les formes en transformation. Mais nous ne pouvons écarter la menace qu'il n'y ait que déformation ou bien in-formation en un sens inédit du mot...

**B. MANCHEV :** Il me semble obligatoire de s'arrêter ici sur la question du désir, qui est le *leitmotiv* de tes propositions jusqu'ici, et qui revient de manière insistante dans tes oeuvres. Ton point de départ est une radicalisation critique de Heidegger, qui consiste dans l'affirmation : « l'être *désire* l'étant ». C'est le désir, dis-tu, « qui fait monde » : « il est le désir de personne, désir du monde pour lui-même, si on veut. D'emblée, donc, dans la transformation : le monde n'est jamais donné, il est plutôt don de lui-même, don de sa mondanité comme ouverture de son désir. » On se trouve là sans doute devant une thèse inédite, radicale, et il faudrait peut-être s'y arrêter plus longuement pour en mesurer les enjeux et les conséquences. Quel désir du monde donc ? Pas de désir du monde, c'est le monde qui est désir (désir de personne, désir du monde pour lui-même »).

La question qui s'ensuit est inévitablement celle du sujet : si le monde est fait de désir, si le monde est le fait du désir, qu'en est-il du sujet du désir ? Quelle est la forme de cette force (ou le sujet de ce désir) ou bien quelle est la force de cette forme ? Sans doute, parler de sujet par rapport au monde ne veut plus dire parler d'un sujet extérieur au monde, sujet qui (trans)forme le monde comme un objet totalisé de sa force subjective, de son désir subjectif, comme une forme posée, formée par ce désir, mais d'un monde-sujet. Le monde-désir est-il un monde-sujet ? Peut-être pourrait-on aller jusqu'à dire que l'opération par excellence de toute onto(théo)logie a été d'aliéner la figure du Sujet absolu du monde (comme tu le dis, « Dieu est la présupposition du monde lui-même ») – en d'autres termes, l'opération, persistante et systématique, d'une *désubjectivation du monde*. Pourtant Kant, Hegel, Marx, Nietzsche ou Heidegger n'ont peut-être exercé, systématiquement à leur tour et chacun à sa manière, que le geste contraire : affirmer le monde en tant que sujet. Ton affirmation que le monde est le fait du désir serait alors un des gestes radicaux dans cette voie-là, la voie de la subjectivation, ou du devenir-sujet du monde. Quand tu poses la question sur le désir du monde : « nous devons nous demander à nouveaux frais ce que le monde veut de nous » (*La Création du monde*, p. 18), il faut apparemment comprendre le désir du monde comme un désir *actuel*. Le monde est désir, et ce désir s'adresse à nous, il veut de nous quelque chose. Qu'est-ce que le monde veut de nous *maintenant* ?

Réponse possible : le monde veut sa (re)subjectivation. Tu dis : « le monde n'est jamais donné, il est plutôt don de lui-même, don de sa mondanéité comme ouverture de son désir ». Se donne-t-il en tant que ce désir qui veut (ou qu'il veut) de nous ? Que veut dire répondre au désir du monde ? Et aussi : peut-on répondre au désir du monde ; et qui répondrait ?

J.-L. NANCY : « Volonté » implique représentation et visée de cette représentation comme but. Cela implique le passage d'une représentation à sa propre réalisation. Mais ce qu'il nous faudrait comprendre, c'est qu'il est impossible de penser le monde en ces termes – et donc, sans doute, en termes de « sujet » ou de « subjectivité » (ou « subjectivation ») en général. « Monde » veut dire au contraire : ce qui ne procède d'aucune représentation ni volonté et qui, à ce titre précisément, nous expose à excéder l'ordre de la représentation et de la volonté. (Parenthèse : en employant ces deux mots, je sais que je parais faire allusion à Schopenhauer. Ce n'est pas le cas. Pas intentionnellement. Mais je pense que, si on voulait s'intéresser à Schopenhauer, on trouverait peut-être que sous sa « volonté » il y a en fait précisément une approche, une approximation de ce que j'ai nommé « pulsion » et « désir », termes eux-mêmes insuffisants mais qui indiquent quelque chose du côté du non-sujet, de la



poussée d'être ou à être. Je ferme cette parenthèse.) Le monde : cela « où » on est. Cela « dans » quoi on est mais pas comme dans un contenant, et cela « à » quoi on est (« être au monde ») mais pas comme une destination, ni une intention. Ce « où », ce « lieu » ne nous entoure pas, il s'ouvre avec nous. Il s'ouvre comme notre naissance-et-mort : une poussée, une lancée, un « être jeté » dit Heidegger (*Geworfenheit*) mais pas au sens où on peut être jeté de quelque part dans – ou sur, ou vers – un autre lieu.

Non : le « jet » comme « être ». L'enfant qui naît n'est pas exactement (pas proprement, ou bien si on veut pas seulement et pas principalement) jeté du dedans vers le dehors : car « dedans » il n'était pas encore « là » (quoi qu'il ait pu déjà connaître, sentir, éprouver). Il vient dans sa propre expulsion. Il vient comme cette expulsion. Il est cette venue. Cette venue est son être. La mère se contracte et pousse : l'enfant est cette poussée. Et cette poussée dure toute la vie comme le dit Freud.

Qu'est-ce qui, dans la mère ou de la mère, pousse ? C'est le monde, c'est-à-dire la relation, le rapport, la poussée du rapport. Pas un seul clos sur soi, mais un autre, qui s'ouvre une place, qui s'ouvre comme place du monde. Et chaque fois aussi *comme monde* lui-même : un monde qui va ouvrir en soi tout un ensemble de rapports, un ensemble qui entrera – qui est en train d'entrer – en rapports avec tous les autres mondes du monde.

Si tu demandes : « que nous veut le monde ? » je crois que je répondrais : il se veut en nous, comme nous, à travers nous et tous nos mondes. Mais « il se veut » n'est alors ni subjectif, ni volontaire. Autant dire : « ça pousse » (où on peut d'ailleurs entendre « pousser » au sens de la force directionnelle et au sens de la croissance biologique). La poussée se pousse : c'est-à-dire qu'elle pousse, tout simplement. Elle exerce la pression, la tension qui provoque un écart et par cet écart un rapport.

**B. MANCHEV :** En simplifiant, on peut poser la question ainsi : le désir du monde se réduit-il au désir de l'homme ? En fait, un glissement conceptuel a eu lieu dans ton discours – tu as parlé d'abord de la forme du monde et ensuite tu es passé, par l'intermédiaire de la question de la transformation, à la question de la forme de l'homme (ou même de la forme-homme). Les deux formes, celle du monde et celle de l'homme, sont-elles co-substantielles ?

Tu avances toujours dans la voie d'une critique radicale de Heidegger, en affirmant que le *Dasein* manque de forme, en insistant ainsi sur le danger de la rhétorique et de la pensée du « sans-forme » dont la critique devrait aller sans doute de pair avec celle du discours de la figuration plastique de la forme, de ce que Lacoue-Labarthe appelait *ontotypologie*. Mais ne court-on pas aussi le risque d'un retour à une forme anthropocentrique, humaniste de la « cosmothéorie » ? Or, peut-on imaginer un monde in-humain, un monde sans homme – sans forme humaine ? (Je cite en passant un vers d'un poète bulgare contemporain, Zlatomir Zlatanov :

L'homme est créateur du monde,  
mais le monde, moulé sur visage humain,  
refuse de devenir sa Patrie.

*Les Pourceaux de Circé)*

Ou bien, plutôt, peut-on imaginer un monde non-humain, monde qui n'a pas de forme humaine ? Monde dont la forme protéiforme est celle des formes qui le composent – la multitude de formes d'être-dans-le-monde, des « modes » du monde ? Le monde, l'homme : formes qui se forment ? Formes en transformation ? Formes transformées ? L'homme – une actualisation-expression possible du désir du monde ?

J.-L. NANCY : Je dirais volontiers « oui ». Oui, l'homme est l'expression – au sens fort, la pression-hors-de, la giclée – du désir qu'est le monde. Chaque forme d'étant exprime à sa manière, mais l'homme exprime l'expression elle-même, comme telle : il en fait langage, qui n'est autre qu'expression de la poussée ou pulsion elle-même en tant qu'elle écarte et ouvre du rapport. C'est pourquoi l'homme n'a pas de privilège au sens d'une domination qui lui soumettrait le reste et qui ferait de lui le « sens » final de tout, mais il a cette distinction propre qui dépose en lui, comme lui, comme « homme », le retour de la poussée sur soi. Elle se découvre terrible, égarée, divine, destinale, toute-puissante, imaginaire, infime, pauvre, exténuée : de tant de manières possibles, elle fait l'épreuve d'elle-même comme poussée, pression, ex-pression.

B. MANCHEV : La pensée sur le monde-désir, le monde-transformation (l'appellerait-on « ontologie modale » à la suite de *Corpus?*) qui reformule la question du monde en tant que question dynamique, pulsionnelle même, aboutit ainsi à l'*aporie de la transformation*. Or, si on reformule la question du monde-désir dans la perspective de la conception (marxiste, nietzschéenne) de la philosophie en tant que *praxis* transformatrice du monde, que voudrait alors dire le désir de transformer le monde, qui ne serait rien moins que le désir de transformer le monde-désir, le monde-transformation ? Transformer la transformation ?

**J.-L. NANCY** : Cela voudrait dire transformer la transformation en elle-même : ne plus la penser comme passage d'une forme à une autre mais comme brassage de l'informe ; l'informe non pas comme masse amorphe, mais comme agitation, plasticité et pression, ex-expression de formes ; faire droit à l'infinie métamorphose de l'informe, à l'infini modelage et remodelage, remuement, brassage, pétrissage, modifications de rythme et de substance en quoi consiste (si je peux dire !) la « pulsion ». Chaos, *Khôra* (comme en parle Derrida), Ça (au sens de Freud), Océan ou Terre peuvent être des noms pour cette métamorphose sans *morphé* initiale. Ce qui veut dire au fond : la formation du monde... Et aussi bien : la formation des formes (c'est le titre d'un livre de Juan-Manuel Garrido auquel nous pourrions sans doute emprunter pour aller plus loin dans l'exploration de ce que « la forme » implique, la forme qui peut-être ne peut jamais être dite au singulier mais seulement au pluriel, non seulement au pluriel de plusieurs formes mais au pluriel de la pluralisation métamorphique dans laquelle toute forme s'entraîne par le seul fait d'être « forme »). On pourrait dire aussi : pas de forme qui ne soit « transforme ». Ou bien : le « trans » est inhérent à la forme.

**B. MANCHEV** : En définissant le désir comme « accroissement d'être » tu sembles proposer une alternative à la pensée de la transformation du monde. Le désir de transformer le monde serait dans la perspective de ta pensée immanent à la dynamique – modifiatrice, modifiant – de l'« accroissement d'être ». Mais alors le désir – accroissement d'être, comment *impulse*-t-il le monde à l'époque où l'impératif de la croissance de la production qui englobe le globe, déclenche le processus peut-être irréversible de la destruction du monde ? Qu'est-ce que le monde veut de nous *maintenant* donc ? Son désir, sa pulsion, seraient-ils un *Destructionstrieb* ?

**J.-L. NANCY** : Oui, il est impossible d'éviter de l'envisager. Comment d'ailleurs pourrait-il en être autrement ? Comment la « poussée » pourrait-elle éviter de se mettre en jeu elle-même comme anéantissante ? Comment le chaos ne serait-il pas toujours à nouveau possible ? Mais nous pouvons désormais savoir cela : que nous pouvons – que le monde peut à travers nous se résoudre en convulsions informes.

**B. MANCHEV :** Alors la question se pose de savoir comment trancher entre la métamorphose qui abîme aujourd'hui le monde et celle qui le crée – entre le vide où s'abîme le monde et le vide où il a lieu par la création ? Comment faire la distinction entre *production* et *création*, entre *globalisation* et *mondialisation* (au sens où tu comprends cette notion dans *La Création du monde* – en tant que devenir-monde du monde) ? Cette question conduit à ce que je viens d'appeler *l'aporie de la transformation du monde* : si la transformation du monde est sa seule origine, si elle est le nom même de sa création permanente, comment alors faire la différence entre ce monde désastreux qui nous entoure, voire nous étouffe aujourd'hui – et le monde qui émerge *ex nihilo* dans le mouvement de sa création ?

**J.-L. NANCY :** La différence tient à l'écartement. Ou bien on étouffe, comme tu dis, et c'est parce qu'il n'y a plus d'écart, plus de distance pour prendre souffle et faire sens (si le sens est dans le renvoi), ou bien on peut respirer et s'envoyer entre nous – entre tous les étants du monde et de formes en formes – des signaux qui ex-priment (comme j'ai tenté de le dire tout à l'heure) la réalité métamorphique du monde.

La respiration – le sens, tous les sens – demande l'écart, cet écart par lequel une forme peut se différencier, se détacher. C'est l'écart comme tel – ou l'espace, l'éloignement même, la condition du rapport – qui doit être, comment dire ? – pensé, certes, mais aussi désiré, et pratiqué.

L'humanité s'est toujours occupée de cela : les dieux et les arts ne se sont occupés que de ça. C'est-à-dire d'un écartement incommensurable – aussi bien gigantesque que minuscule, aussi bien démesuré que resserré dans l'inframince, aussi bien enthousiaste qu'angoissé – à la « mesure » duquel, seulement, il est possible qu'il y ait rapport, c'est-à-dire, tu l'as compris, existence (et donc « être », si on y tient). Notre question est : que faire sans dieux ni arts (car il faut admettre que nous sommes sans les deux) ? Mais cette formulation est trop simple. Car et « dieux » et « arts » ne sont pas simplement des noms de réalités disparues avec des cultures perdues. Ces noms portent précisément la marque d'une perte, donc avec elle d'une transformation. Il faut les réinterroger. Qu'y a-t-il dans la posture ou dans la signification de ce que nous nommons « divin » et « art » ? Et dans la proximité confuse que les deux ordres entretiennent ?

**B. MANCHEV :** Évidemment, notre questionnement a un enjeu politique actuel. Tu parles, à la dernière page d'« *Urbi et orbi* », de « la lutte pour un monde ». Tu ouvres là la question de l'agir, en établissant de cette manière un rapport direct entre la notion de création du monde et l'agir politique – la lutte : « *Créer le monde* veut dire [...] rouvrir chaque lutte possible pour un monde » (p. 63). Il se pose alors la question : l'idée de création *ex nihilo* est-elle « compatible » avec l'idée de la *lutte pour un monde*? Comment (continuer à, persister à) créer le monde *ex nihilo* dans un monde trop saturé qui sature en effet l'ouverture même du monde – dans un monde qui se sature ou se supprime lui-même, qui se détourne de lui-même ou se retourne contre lui-même, et qui n'est ni plus ni moins en train de s'annihiler?

**J.-L. NANCY :** Peut-être faudrait-il commencer par reconsidérer l'opposition entre l'annihilation possible et la conservation souhaitable. D'abord en se demandant, précisément, quel terme opposer à l'« annihilation possible ». « Conservation souhaitable », comme je viens de le dire, est-ce une expression acceptable? Conserver, cela veut dire quoi? Garder inchangé? Mais il n'y a rien de tel au monde qu'un « non-changement ». Il n'y a aucune « conservation ». Et peut-être n'y a-t-il rien de moins conservable, ou à conserver, que le monde lui-même si le monde n'est monde qu'à se transformer sans cesse, à se plier et déplier, multiplier en mondes qui tout à la fois s'excluent et s'intriquent, qui se métamorphosent aussi chacun pour soi et entre eux. Qu'appelons-nous par exemple « Occident » sinon un processus de transformation ininterrompu depuis bientôt trente siècles et désormais tellement transformé qu'il ne se reconnaît qu'à peine lui-même? De toutes parts on cherche à fixer des stabilités, des continuités, des conservations – tout comme, déjà, un des premiers Occidentaux, Platon, regardait avec envie la longue permanence passée des formes égyptiennes. Mais même une permanence comme celle que nous observons, non sans raisons, dans l'Égypte ancienne, relève en partie d'une illusion d'optique: l'histoire de l'Égypte n'a pas été sans péripéties, transformations, évolutions, etc.

Nous avons pris l'habitude d'entendre par « tradition » quelque chose qui ressemble plus à un état qu'à un mouvement, alors que ce mot désigne une *transmission* et qu'il n'y a pas de transmission sans transformation. La tradition, c'est une transformation de l'héritage, ce n'est pas sa répétition immuable.

(En grec, la tradition se disait *metadosis* : don transmis, transmission du don et don de la transmission. Un *don*, c'est-à-dire tout le contraire d'une conservation. Il y a dans le don une ouverture essentielle qui le met à l'écart et au-delà de toute transmission de propriété : ce qui est donné ne l'est pas pour passer de la garde de l'un à la garde de l'autre, il l'est au contraire pour sortir de toute garde, pour devenir un engagement et une aventure, pour engager un autre destin.)

Or nous sommes dans un monde qui se sent dépossédé de sa tradition ou de ses traditions. Nous déplorons la perte du latin et du grec, la perte même du français de bon style (ou de n'importe quelle autre langue !), la perte de tel ou tel aspect de la civilité, la perte de la République, etc. Cela veut surtout dire que nous ne savons plus faire face à la transformation – à la différence de ce qu'étaient capables de faire et de penser ceux qui, entre les XIV<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècles, voyaient se perdre toute une culture scolastique et féodale au profit d'une autre, humaniste et bourgeoise. Nous avons en effet conscience de ne pas être les sujets de nos transformations, alors que nous nous représentons qu'un Érasme, un Rabelais, un Bodin, un Descartes s'éprouvaient comme de tels sujets. Mais nous savons pourtant aussi combien ils étaient peu maîtres, pour finir, de ce qui se tramait à travers leurs temps. Ils servaient des mouvements, des forces, des poussées dont un siècle plus tard les fruits les auraient bien surpris... Aujourd'hui, nous n'avons plus de « progrès » : cette avancée vers un « mieux » disparaît en même temps que son symétrique, le regret d'un « mieux » déposé dans la « tradition » perdue. Ce sont deux postulats symétriques du « mieux » – donc du « bien » – qui sont effacés. Mais la leçon n'est-elle pas que précisément le « bien » ne se désigne ni ne se projette, ne se configure pas, et que c'est à cette infigurabilité que nous avons affaire ?

Ensuite, et de manière conjointe, il faudrait se demander si la destruction possible ne fait pas – structurellement, essentiellement – partie de la vérité pulsionnelle du monde. Comme la mort de la vie. Au lieu de redouter une destruction que nous voudrions imputer à une malignité humaine – nommée « technique » et « capital » – ou bien à un maléfice surhumain – portant les mêmes noms – nous devrions savoir penser que « les civilisations sont

mortelles» comme Valéry l'a dit il y aura bientôt un siècle et comme peut-être toutes les civilisations ou cultures l'ont su d'elles-mêmes, obscurément (se protégeant, redoutant les affaissements, les déclin, l'oubli des traditions...). Sans doute la mort d'une civilisation ne se laisse-t-elle pas beaucoup mieux envisager que celle de l'individu, qui ne peut jamais être intimement convaincu de sa mortalité. Toutefois, la mort d'une civilisation diffère de la cessation d'une vie individuelle. Elle meurt en se transformant, en se transmettant à travers sa propre extinction, en transportant et en transformant quelque chose d'elle qui vit déjà au cœur de l'autre culture inaperçue en train de naître (tout comme, d'ailleurs, quelque chose de l'individu se transporte au-delà de sa mort, trace singulière déposée sur ses proches, déposée dans le monde dont il aura fait, le temps de sa vie, son monde).

Certes nous pouvons avoir le sentiment que devant nous se profile une possible extinction de toute civilisation, de l'homme et de son monde en totalité. Si cela devait être, ce ne serait rien d'autre que la fin du monde : la déliaison intégrale de toute liaison de sens, la cessation de toute espèce de transmission et de transformation. Par définition, il n'y aurait ou il n'y a rien à en dire. Sauf à penser, d'ici là, au sens qu'il peut y avoir dans la possibilité même d'une telle représentation, qui rapporte le monde à lui-même comme à l'injustifiable absolu de sa présence « plutôt que rien », et retournant au rien.

**B. MANCHEV :** Ma dernière question sera alors celle de la *praxis* transformatrice de la philosophie. (Je note en passant que tu abordes cette question, avec référence à Marx, dans *La Création du monde* : « le sens est toujours dans la *praxis* » – le monde est donc à inventer par la *praxis* (p. 61-63) ; la question de la *praxis* occupe également une place centrale dans *Vérité de la démocratie*.) À cet égard, une critique intransigeante de la philosophie académique – qui ne véhicule pas autant un oubli de l'être qu'un oubli de l'agir dans le monde – s'impose. La philosophie a-t-elle raté sa chance de devenir le nom exemplaire de la *praxis* transformatrice du monde (comme le suppose Adorno dans la *Dialectique négative* : « Après que la philosophie eut manqué à la promesse de ne faire qu'un avec la réalité ou de se trouver sur le point de la produire, elle est contrainte de se critiquer elle-même sans ménagement. », p. 13) ? Est-ce que la philosophie, au-delà d'être une pensée du monde, devrait (ré)inventer les modes pour (re)devenir une *praxis* transformatrice du monde ? Le désir d'une *praxis* ? La *praxis* d'un désir ?

**J.-L. NANCY** : Ce que je viens de te dire auparavant revient d'une certaine manière – obscure, tortueuse, incertaine s'il en est – à tenter de laisser passage à un désir neuf, en effet : le désir de se rapporter à une mortalité ou à une finitude *du monde* qui nous délivre du souci tenace et angoissé de penser le sens (le sens du monde, le monde en tant que sens) comme un contenu de savoir, comme une signification (nature, histoire, destin, homme, dieu...). Mais de le penser comme renvoi mutuel des existants au sein d'un ensemble qui lui-même n'existe que suspendu sur rien, sur aucun fond ni même sur aucun abîme – car il faut écarter autant les fantasmes de vertige que les fantasmes de fondement. Un sens qui par lui-même n'est rien qu'une résonance brève au milieu de rien, l'espace-temps de notre apparition-disparition. Cela pensé sans ironie, sans arrière-plan de scepticisme ou de nihilisme, mais au contraire dans la joyeuse affirmation d'une éternité éphémère. Nietzsche est encore ici tout près de nous. Et c'est bien d'une *praxis* qu'il s'agit. Ce ne sont pas – pas seulement – des thèmes de pensée : ce sont des postures, des affects, des actes. C'est toute une tonalité qu'il faut laisser résonner. C'est-à-dire aussi des *passions*. À supposer qu'il faille encore remettre sur le métier le mot « philosophie » – et pour autre chose que pour l'incliner sous la « pensée » (à la Heidegger) ou bien pour le retourner (à la Deleuze) en « misosophie » – alors ce doit être pour redonner au *philein* toute la charge d'Eros que Platon aurait dû y avoir placée une fois pour toutes. Ce qu'il en est de la sophia ne peut que venir ensuite, et dans la dépendance de cette érotique, de ce goût (*philia*) au sens de désir, de penchant voire de pulsion qui seul fait droit à l'exigence de penser. La sophia ne peut être qu'un « objet de désir », c'est-à-dire un « sujet » par qui le désir est suscité : un corps.

Il faudrait comprendre la philosophie comme le désir d'un corps, c'est-à-dire de ce qui ne se donne – ou ne se prend – qu'en faisant toujours plus reculer la possibilité d'en posséder ni la forme, ni le fond, étant précisément lui-même exposition d'un insondable. Pouvons-nous parler d'un corps aujourd'hui désirable du monde, de l'existant ? Pouvons-nous le faire à la manière dont nous pouvons nous représenter qu'il y eut un corps « grec », un « latin », un « andalou » et un « juif » – des corps dont nous connaissons



tout au moins quelques senteurs, quelques sonorités, quelques façons de toucher? Et un corps « chrétien », et un corps « savant », un « conquérant », un corps d'ingénieur et un de juriste?... Mais nous ne savons plus comment approcher un corps qui serait nôtre. Nous voyons partout des esprits : des points sans dimension animés de visées, d'efficaces, de fins-et-moyens.