

QUAND LE SENS NE FAIT PLUS MONDE

Entretien avec Jean-Luc Nancy, propos recueillis par Michaël Fœssel, propos recueillis par Olivier Mongin, propos recueillis par Jean-Loup Thébaud

Editions Esprit | « Esprit »

2014/3 Mars/Avril | pages 27 à 46

ISSN 0014-0759

ISBN 9791090270473

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-esprit-2014-3-page-27.htm>

!Pour citer cet article :

Entretien avec Jean-Luc Nancy *et al.*, « Quand le sens ne fait plus monde », *Esprit* 2014/3 (Mars/Avril), p. 27-46.
DOI 10.3917/espri.1403.0027

Distribution électronique Cairn.info pour Editions Esprit.

© Editions Esprit. 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.

Quand le sens ne fait plus monde

Entretien avec Jean-Luc Nancy*

*P*ENSEUR de la déconstruction aux côtés de Jacques Derrida et de Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy n'a jamais abandonné la question du sens. Au cours des années 1960, il explore dans les colonnes d'Esprit l'ébranlement des catégories traditionnelles de la pensée, sans renoncer pour autant à l'engagement¹. À cette époque, où il est un collaborateur régulier de la revue, Jean-Luc Nancy aborde le sens en le confrontant à ce qui le remet le plus profondément en cause. Et, déjà, il croise le nihilisme dans la figure de son plus grand prophète².

S'il s'éloigne du christianisme, le philosophe ne cesse pas d'interroger les actes et les significations qui portent le religieux³. Jean-Luc Nancy ne recule pas devant les mots, même lorsque ceux-ci portent une histoire chargée, méditant par exemple sur le « commun », la « communauté » et le « communisme de la pensée⁴ ». Il en va de même du mot de « sens », souvent réduit au vestige d'une métaphysique imprécise ou, au contraire, ramené à un élément logique. Durant les années où il enseigne à l'université de Strasbourg (de 1968 à 2004), Jean-Luc Nancy remet obstinément sur le travail une question : comment aborder le sens comme ce qui vient plutôt que comme ce qui est advenu ? Le sens déjoue nos attentes bien plus qu'il ne les comble, il faut donc renoncer à sa clôture. Par là, le sens se rapproche

* Philosophe. Il vient de publier *l'Autre portrait*, Paris, Galilée, 2014.

1. Jean-Luc Nancy, « Catéchisme de persévérance », *Esprit*, octobre 1967.

2. *Id.*, « Nietzsche. Mais où sont les yeux pour le voir ? », *Esprit*, mars 1968.

3. *Id.*, *la Déclousion. Déconstruction du christianisme, 1*, Paris, Galilée, 2005 et *l'Adoration. Déconstruction du christianisme, 2*, Paris, Galilée, 2010.

4. *Id.*, *la Communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1986.

*du monde comme horizon ouvert à des événements qu'aucun savoir ne permet d'anticiper*⁵.

Nous revenons dans cet entretien sur cette articulation du sens et du monde, peut-être perdue pour nous, et sur le lien conflictuel entre pensée du désœuvrement et nihilisme.

ESPRIT – *Vous semble-t-il nécessaire de faire la distinction, dans les diagnostics portés sur la période contemporaine, voire sur la modernité, entre la décadence, le déclin ou le nihilisme ? Y a-t-il une plus-value du terme de nihilisme par rapport à tous les discours de la déploration ? Et par rapport à quelle idée de l'« ordre » et du « sens » le nihilisme se positionne-t-il ?*

Jean-Luc NANCY – Il y a certainement une positivité du nihilisme par rapport aux idées de décadence ou de dégradation. Celles-ci présupposent un état antérieur meilleur. Or le regret de l'état antérieur est aussi ancien que l'Occident. L'Âge d'or est une invention grecque. Il n'y a que chez les juifs qu'il n'y a pas d'âge d'or, puisque l'état antérieur est l'esclavage.

Le retour de la déploration de l'antérieur est une grande constante de notre histoire. Cela a été beaucoup dit, mais jamais on n'arrive à le surmonter. J'ai moi-même tout à fait involontairement le sentiment que c'était mieux avant. Mais je suis pratiquement obligé de transporter ce sentiment avant le XIX^e siècle...

Si l'on admet cela, c'est que l'on ne peut peut-être même plus parler d'une décadence. Le nihilisme, un mot du XIX^e siècle justement, a l'avantage de sembler ne pas parler d'un avant. En même temps, cet « avant » ne disparaît pas tout à fait, puisque si l'on dit qu'il n'y a rien, il est supposé qu'il y a pu y avoir quelque chose. Là où les XVII^e et XVIII^e siècles demandaient « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? », le nihilisme dit qu'« il y a rien là où l'on continue à croire qu'il doit y avoir quelque chose », quelque chose de l'ordre des valeurs.

L'épuisement du sens

Chez Nietzsche, le nihilisme, qu'il qualifie d'« effondrement des valeurs suprêmes », est lié à la mort de Dieu, qui signifie la réfutation du Dieu moral, d'un Dieu comme valeur, garant des valeurs et de leur possibilité. Je serais même tenté de remplacer valeurs par

5. J.-L. Nancy, *le Sens du monde*, Paris, Galilée, 1993 (rééd. 2001).

« sens », puisque le sens rejoint la valeur en ce qu'il vaut par rapport à celui auquel on le communique. On parle ainsi de la « valeur » d'un mot en linguistique.

La mort de Dieu, bien entendu, est aussi une référence à l'« avant ». Il ne s'agit pas d'une invention de Nietzsche mais du résultat logique du développement de toute la philosophie moderne, depuis au moins Duns Scot et le nominalisme. En réalité, on peut dire que c'est ce qui commence avec la grande scolastique et l'assimilation de Dieu à l'Être suprême, c'est-à-dire la métaphysique au sens de Nietzsche ou de Heidegger. Or l'histoire de toute la philosophie moderne ne fait que montrer ce qui aboutit parfaitement à la critique kantienne de la preuve ontologique. L'Être suprême se défait lui-même bien consciencieusement, chez Descartes, Spinoza, Leibniz, Malebranche même. Kant, en quelque sorte, termine le travail, ce que Nietzsche ne fait qu'entériner.

La mort de Dieu est donc la destitution de l'Être suprême, c'est-à-dire la destitution de quelque chose représenté comme un étant, une personne au sommet de l'ordre du monde – ce qui suppose un ordre du monde. Il est donc logique que la destitution de cet Être accompagne le mouvement plus global de remise en question des ordres possibles du monde. Le monde de l'Antiquité, le monde dans lequel sont apparus les Grecs et les Romains, était un monde qui s'ouvrait à partir de la disparition des grands ordres cosmiques religieux. Ce qu'on appelle la philosophie est d'emblée venu s'inscrire dans cette absence d'ordre.

L'épuisement du sens est donc d'une certaine manière la mise au jour de ce qu'il en est du sens, de ce que nous en avons fait à partir du moment où ce qui était un monde ordonné ou susceptible de l'être s'est ébranlé. Mais cet épuisement ne se fait pas en une fois ; il commence dès l'histoire de l'Antiquité. Souvent, on pense l'Antiquité comme un tout non historique. Or le miracle grec, s'il a eu lieu, fut très rapide ; la démocratie athénienne n'a jamais été en bonne santé. Une fois passées les guerres médiques, qui ont donné l'impression que la Grèce comme ensemble tenait, les choses ont bien vite commencé à se disperser. Au II^e siècle avant J.-C., le stoïcisme et l'épicurisme manifestent l'usure et l'échec de ce « miracle », ce dont Nietzsche sera par la suite un témoin très vif.

Rome en revanche réussit quelque chose qui n'a plus jamais été recommencé, à savoir une instauration entièrement humaine et totalement religieuse de l'ordre. Mais c'est une religiosité qui est civique, le seul exemple d'ailleurs de religion civile qui ait vérita-

blement tenu. Pourtant, elle aussi, à un moment donné, vacille. C'est là que le nihilisme, peut-être, a sa racine. Tout se passe comme si Rome n'avait plus l'énergie de tenir.

On peut le comprendre si l'on pense que Rome est la première modalité d'un monde. C'est à la fois un État et un peuple, qui a besoin de se fabriquer sa propre histoire pour tenir. Cela fonctionne si bien que Rome « fait monde » comme jamais aucun autre empire. Les Égyptiens, les Syriens, les Hittites n'ont jamais été contemporains de développements techniques tels que ceux dont ont bénéficié les Romains, héritiers des grandes révolutions techniques, de l'écriture, du fer comme des moyens de navigation. C'est ce que j'ai compris en lisant *Antoine et Cléopâtre* de Shakespeare. Lorsque Cléopâtre dit à Marc-Antoine « tu es le maître du monde », c'est sans doute la première fois que l'on dit cela à quelqu'un dans l'histoire de l'humanité.

Un monde s'est créé, et ce monde – qui est à la fois mondialité et mondanité – provoque une sorte de baisse de tension. Comme le dit un historien allemand cité par Freud dans son *Moïse*, à partir du II^e siècle av. J.-C., « il semble qu'une grande tristesse se soit emparée de tous les peuples de la Méditerranée ». C'est une phrase étrange, venant d'un historien, mais il est difficile de ne pas partager ce constat. La période correspond au stoïcisme, à l'épicurisme, au cynisme et à des recherches religieuses éperdues (Isis, Orphée...).

Au XIX^e siècle, Nietzsche parlera aussi, à propos du nihilisme, de la tristesse européenne, d'une « grande fatigue ». Comme s'il se rejouait ici une forme de décadence de l'Empire romain. Nietzsche n'a jamais pardonné au christianisme d'avoir défait Rome. D'une certaine manière, il reprend l'attaque contre le christianisme qu'on avait déjà adressée à saint Augustin : c'est le christianisme qui a dissous les liens de la religion civique. Mais revenons sur la formule « maître du monde ». Est-ce que vous la comprenez comme « maître du sens » ? Vous écrivez, dans le Sens du monde⁶, « il n'y a plus de sens du monde ». Quand ce sens se perd-il ? Est-ce par rapport à l'idée du cosmos instituée par les hommes à Rome ?

Le monde romain, en faisant monde, produit quelque chose qui n'avait jamais eu lieu, qui est justement l'équivalence du sens et du monde. Le monde est la totalité organisée par les hommes, c'est-à-dire Rome, son pouvoir, son droit. Le droit est très important parce

6. J.-L. Nancy, *le Sens du monde*, op. cit.

que le droit romain représente le sens comme articulation, cette articulation qui semble se suffire à elle-même, qui fait la fierté de Rome et qui tient par un certain nombre de soutiens religieux. Car le droit romain est religieux d'origine⁷, il est un avatar de la religion en tant que fournisseuse de sens. Mais là où la religion fournissait ce sens dans un rapport avec une face cachée du monde, le droit n'a plus de face cachée. Au nom de quoi y a-t-il le droit ? Aldo Schiavone montre bien les fissures qui se produisent au moment où la perte de la référence religieuse devient de plus en plus claire. On observe la même chose dans le domaine du savoir, qui chez les Romains est avant tout un savoir technique, délesté de tout mystère.

Le christianisme apparaît alors de toute nécessité comme le produit de l'insatisfaction de ce monde qui sait comment faire (du droit, des fortifications, des routes), mais qui n'a plus de face cachée. La mort devient ainsi un problème et l'influence du judaïsme se fait sentir. Car le judaïsme, c'est une autre souche, un autre germe qui s'est employé à se dégager des ordres du monde ; il s'agit d'une grande entreprise de soustraction à la domination humaine⁸, notamment à travers la rupture avec le sacrifice.

Je ne crois pas, contrairement à ce que dit René Girard, que le sacrifice soit exclusivement de l'ordre de la violence, de la purification par le bouc émissaire. Le sacrifice établit du lien, du sacré. Ce lien se construit avec la face cachée, par la mort : on tue un vivant pour être en rapport avec le monde des morts.

J'ai pensé quelquefois faire une typologie des cultures et des civilisations en fonction de leur rapport avec les morts (et non pas avec « la » mort). Pour les cultures dites « primitives », les morts sont quelque part, ils sont là, dans la nature, ils sont présents ; ils ont leur autel, il faut les apaiser, leur faire des sacrifices. Dans l'Antiquité, les morts sont des ombres errantes, malheureuses, inconsistantes, qu'on ne sait pas situer.

Ainsi, dans un monde dans lequel les morts sont devenus on ne sait plus trop quoi, à la fois ombres et figures ancestrales honorées, la tristesse est aussi à propos de ces morts dont on ne sait plus bien quoi faire (aujourd'hui non plus d'ailleurs...). Le christianisme s'annonce et parle d'une autre vie, d'une résurrection, qui repose en réalité sur une idée venant du judaïsme, qui est celle de la fin du souci, créée par l'Alliance. Je pense en effet que l'Alliance est plus

7. Voir Aldo Schiavone, *Ius. L'invention du droit en Occident*, Paris, Belin, 2009.

8. Voir Jan Assmann, *Moïse l'Égyptien*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2003.

importante que la Loi, car elle n'est pas menacée par la mort de Dieu. L'Alliance signifie ce qui va devenir, dans le christianisme, le pardon des péchés. Or le péché est une chose absolument inédite, complètement solidaire de la subjectivité, elle-même solidaire de la rupture complète de l'ordre dont on parle. Parce qu'il n'y a plus d'ordre, j'ai un moi. Augustin était vraiment nécessaire après Jean et Paul, pour faire le christianisme. Parce qu'il dit que l'homme est devenu un sujet qui a en lui, par lui-même, un rapport à infiniment plus et autre que lui.

Pourquoi le christianisme a réussi

Vous dites que la seule expérience où le sens a fait monde et le monde a fait sens de manière close, c'est Rome. Le christianisme a défait cette identité au détriment du monde et au profit du sens. La phrase « il n'y a plus de sens » n'est pas encore prononcée, on dirait plutôt « le sens a été là » (par l'Incarnation) et « il est à venir » (par le retour du Christ). Mais ne peut-on penser que le néant qui s'abat sur le monde est déjà l'œuvre du christianisme ? Le nihilisme n'a-t-il pas à voir avec cette démondanisation du sens ?

Oui et non. Dans *Antéchrist*⁹, Nietzsche rappelle que le christianisme est le pardon des péchés, c'est-à-dire la fin de la condition de pécheur, de la condition de celui qui ne reconnaît pas l'ordre et qui se trouve renvoyé à la subjectivité car il est en position de pouvoir juger. Être sauvé, c'est être racheté de ses péchés, c'est justement ne plus vouloir instaurer le monde par soi-même et à sa mesure. Au fond, ce qui est le plus important, c'est de se dire que jamais personne n'a pensé, au sens fort, que l'homme soit la mesure de toute chose. Ni les Grecs, ni les Juifs, ni les chrétiens. Mais en même temps, tout s'est passé comme si l'homme était et devait être et allait devenir la mesure de toute chose, y compris de lui-même. Il est devenu son propre producteur, comme le disait Marx.

Les deux choses se sont produites ensemble, à ceci près, quand même, que ce n'est pas le christianisme qui a fait exploser ce monde, c'est ce monde qui a explosé « en » christianisme parce qu'il n'arrivait pas à tenir. Cela est très bien montré dans *Quand notre*

9. Friedrich Nietzsche, *Antéchrist*, suivi de *Ecce Homo*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1990.

*monde est devenu chrétien*¹⁰ de Paul Veyne. Ce livre m'a illuminé. Paul Veyne, qui n'est pas chrétien, est le premier qui ait répondu à une question que j'ai posée je ne sais combien de fois : pourquoi le christianisme a réussi ? Veyne dit que Constantin n'a absolument pas fait une opération d'opportunisme politique. Il avait un entourage intellectuel de très grande qualité, qui lui a montré que ce que racontaient les chrétiens était sans doute ce qu'il y avait de mieux pour venir au secours de la tristesse. Il s'agissait donc avant tout d'un mouvement intellectuel, spirituel de compréhension.

Il fallait de la consolation à ce monde qui faisait sens et qui était pourtant déjà mort. C'est ce que le christianisme a apporté.

C'était la solution la plus puissante, peut-être même une solution trop puissante. C'est ce qui a précipité, peut-être, la fin de Rome, mais aussi le devenir de l'empire de la chrétienté. Ce qu'il faut comprendre autrement que comme un fâcheux accident. Il faut rappeler que, dans cette histoire du christianisme, c'est-à-dire de la rupture complète avec la possibilité d'un ordre donné du monde, s'ouvre aussi la possibilité humaine de produire un monde. C'est même l'invention de l'homme comme étant au centre du dispositif. Cela se fait *en même temps* que l'ouverture à un autre régime du sens, le régime de l'infini. C'est dans cette énorme ambivalence que tout se joue, et qu'au bout d'un moment Pascal va dire que « l'homme passe infiniment l'homme ».

C'est là qu'intervient également la tentation de refaire le monde par l'Église, la question de l'empire, qui se dédouble, car le christianisme ne peut pas devenir *directement* empire ; on a donc le pape et l'empereur. La scission entre ce qui a été, l'espace d'un siècle à Rome, l'unité entre le sens et l'expérience, l'emporte. Mais ce n'est tout de même pas un hasard si l'Église catholique est romaine. L'idée de l'empire est restée comme idée de civilisation politique de Charlemagne à Hitler. Mais l'Église au fond n'est jamais arrivée à se traiter elle-même comme elle aurait dû. Elle s'est transformée une première fois avec la Réforme, mais pour s'intégrer encore plus à l'État. Et la Réforme a eu un autre effet, celui de lancer le processus de démythologisation, qui a aussi mené à la crise du christianisme.

Le premier christianisme n'attendait que la fin du monde. Pendant le deuxième, entre le VI^e et le VIII^e siècle, le sens qui avait été envoyé vers l'autre monde se replie vers ce monde, et l'on

10. Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien*, Paris, Le livre de poche, 2010.

invente des choses pour montrer que le passage à l'autre monde se fait par ce monde-ci : c'est là que naît l'idée de la vallée de larmes, ou celle de la réussite du royaume de Dieu sur la terre.

On retrouve ici la providence, le progrès, l'histoire, ce que vous appelez souvent des « régimes de signification » qui seraient ce qui est en crise aujourd'hui. Le monde contemporain ne constituerait plus, et peut-être heureusement, le sens. Comment distinguer alors l'infinité, ce que vous pensez sous le terme du sens, et les tentatives constantes de l'histoire de reconstituer des régimes de significations univoques ?

Il faut revenir pour cela à Rome, le seul moment où il a semblé que le monde pouvait être son propre sens. Ce qui pose ensuite la question : comment refaire l'empire ? Mais cette question n'est valable que si l'on y ajoute : comment refaire l'empire sans le christianisme ? Puisque c'est ce dernier qui a parachevé, en quelque sorte, la fin du monde romain.

D'un autre côté, il ne faut pas négliger ce qui se passe dans le domaine du savoir, qui se transforme radicalement par rapport à ce qu'il était du temps des Romains. En régime romain en effet, le savoir est devenu savoir-faire, un bloc technique qui s'est imposé et sur lequel l'événement chrétien, qui est aussi l'événement de la subjectivité, fait advenir la possibilité d'un savoir infini. Ce n'est pas un hasard si c'est une histoire qui va aller jusqu'au calcul infinitésimal et à toutes les théories de l'infini dans les mathématiques modernes. On cherche, en fin de compte, le moteur...

Cela renvoie au nominalisme médiéval.

Mais d'où vient le nominalisme ? Il a sa possibilité dans toute la scolastique.

La tentation de la maîtrise

La scolastique est un immense effort pour enclorre un sens, Dieu lui-même, dans une série de définitions, c'est-à-dire pour maîtriser l'immaitrisable. Le nominalisme n'aurait fait que rappeler cet immaitrisable et le radicaliser.

Il y a une entreprise de maîtrise, complètement parallèle à celle de l'empire. À Rome, le fait de « dire » le monde s'accompagnait de la maîtrise de ce monde, avec tous les moyens nécessaires. Le christianisme est apparu pour répondre à la tristesse qui accom-

pagne la maîtrise. Il a apporté quelque chose qu'il faut comprendre en termes d'énergie, qui a eu la grande force d'ouvrir vers un dehors qui paraissait disparu. Mais cette force est redoutable.

Thomas d'Aquin, dans son traité des noms divins, s'évertue à donner sens à « deus », tout en se référant au tétragramme divin, mais aussi à Jésus, nom humain. Deus devient un nom magnifique, mais Thomas ne croit pas que ce soit un nom magique, un nom sacré.

Nous avons fini par nous servir de « Dieu » de manière constante, et aujourd'hui mondialisée. « Dieu » au singulier a un sens, et c'est une invention absolument occidentale, d'abord platonicienne puis chrétienne. La scolastique, au fond, dévoile le fait que tout cela, ce sont des opérations de langage. On retrouve le raisonnement mené plus tôt à propos du droit. C'est peut-être là que quelque chose de la latinité s'est glissé. Car le droit latin, s'il avait des références religieuses, a fini par s'installer dans son autoproduction (invention de la jurisprudence, recueils d'ordonnances), déclarant ainsi sa propre dimension formelle. Or le nominalisme dit que tout est formel ; cette mise au jour de la formalité ouvre en même temps l'infini.

Mais elle ouvre également le rien, car c'est là que commence la question de la théologie négative, qui mènera ensuite au nihilisme.

La théologie négative était déjà apparue avant, mais va effectivement prendre de plus en plus d'importance, jusqu'à cette phrase d'Eckhart, « prions Dieu de nous laisser quittes et libres de Dieu ». Ce que dit Eckhart, et qui reste valable je pense, c'est que l'on n'est jamais complètement libre de Dieu que si l'on est parvenu à prier Dieu pour l'être. Que veut dire « prier Dieu », c'est-à-dire ne parler à personne mais pourtant parler vraiment ? C'est quelque chose que la poésie, la littérature en général sait, ou a su...

Si nous sommes peut-être sortis de la question de Dieu, nous sommes en revanche toujours, et peut-être plus que jamais, dans la question du savoir. Ou plutôt, aujourd'hui de la recherche, sorte de « mauvais infini » du savoir. Nous ne cessons d'être inondés de « découvertes » des sciences cognitives, qui, du moins dans leur vulgarisation, donnent l'impression de repousser toujours plus loin la question du sens, d'affirmer une sorte de pensée tautologique : « C'est comme ça parce que c'est comme ça. »

La science moderne a été rendue possible à partir du moment où, comme l'a bien dit Kant, la science s'est mise à construire elle-même son objet. C'est ainsi que l'on crée un préalable de conditions

mathématiques, qui sont les conditions d'un langage de l'infini. C'est ce qui rend possible ce que dit Descartes au début de son *Traité du monde*, à savoir qu'il va présenter au lecteur un monde à la fois totalement différent et totalement semblable à celui qu'il connaît.

Cette science moderne est indissociablement technique (la technique n'est pas simplement une application de la science). Elle repose sur un postulat de maîtrise, et même de maîtrise de l'infini.

Elle repose également sur le postulat que le monde est quelque chose qui est « à faire », qui n'est pas donné. Or toute une série de thématiques plus ou moins philosophiques dans le débat intellectuel du XIX^e siècle reviennent à dire : le monde n'est rien, donc je peux en faire quelque chose. Une forme de nihilisme actif, aurait dit Nietzsche. Que penser de cette croyance selon laquelle le monde est « à faire » ? N'est-elle pas le préalable d'un certain nihilisme technique ?

Je ne sais pas. Au contraire de la proposition « le monde n'est rien, il est ce que j'en fais », il me semble que ce que nous apprend la technique, c'est que l'homme est un pur produit de la nature – un des acquis de la science moderne contre lequel un certain fanatisme se déchaîne. Que l'homme se situe dans la descendance du singe est très important ; cela veut dire que la nature, la *physis* comme dit Heidegger, a la capacité de produire un étant qui la déglingue complètement.

Si nous comprenons cela, nous ne pouvons plus parler de la nature comme d'une sorte de donné préalable dont nous avons besoin, car c'est bien autre chose : nous sommes dedans. Ce qui veut dire que la question du sens est la question de ce que fait cet animal dans la totalité de ce qui existe. L'homme est cet étant, ce vivant qui en parlant, c'est-à-dire en maniant le sens, défait et refait constamment la totalité du monde. Mais on ne peut pas dire que le monde n'est que ce qu'il produit. On peut dire que le monde se produit lui-même comme sa propre transformation, en tant que l'homme est partie du monde.

Cela permet d'aller au-delà du discours qui consiste à dire que nous avons à faire un monde nouveau. Marx disait que l'histoire de l'homme deviendra l'histoire naturelle et vice versa. Dans cette formule cependant, il montre qu'il a le sens des deux, et de leur interdépendance. On insiste beaucoup sur la production chez Marx, mais quand il dit cela, il n'oublie pas que la production vient de la nature.

À propos du savoir comme technique, on a trop l'habitude de laisser le champ libre à des réflexions sous-heideggeriennes qui considèrent la technique comme exploitation de la nature en tant que stock. Or Heidegger ne dit pas seulement cela... Nous sommes dans une situation où la technique demande autre chose que de seulement en appeler à la régulation (« science sans conscience n'est que ruine de l'âme », cela commence à dater un peu...), au bon usage de la technique, comme on parle du bon usage du capitalisme. Aujourd'hui prolifèrent les expressions comme « technique humaine », « technique sous surveillance » ou « capitalisme éthique ».

Blanchot et le « rien »

Vous évoquez le texte sur la technique de Heidegger, dont la première phrase est : « L'essence de la technique n'est pas technique. » Ce geste motive aussi l'emploi du terme « nihilisme » : l'essence de la crise n'est pas l'économie. Il y a dans notre présent des configurations de sens qui échappent au discours de l'expertise, aux impératifs du problem solving. Or cette question du nihilisme est très présente, après la Seconde Guerre mondiale, chez Blanchot, Bataille, puis Foucault via Nietzsche et Heidegger. Comment expliquez-vous, rétrospectivement, que cette notion surgisse à ce moment-là comme fondamentale pour rompre avec un certain régime du sens ? Et cette notion a-t-elle joué un rôle dans votre propre formation philosophique ?

Ce type de questionnement est venu pour moi relativement tard, autour de 1968. Je suis toujours très frappé par le fait que, comme toute ma génération, je n'ai pas du tout été dans une conscience du nihilisme pendant ma jeunesse. Qu'est-ce qui nous portait ? D'abord, les Trente Glorieuses. Mais en même temps, une sorte de climat positif, de confiance, dans lequel de toute façon il y avait une flèche du temps marquée positivement. L'histoire avançait. Même lorsque l'on n'était pas marxiste, cela ne changeait pas grand-chose : on croyait tout de même au progrès.

Je suis « sorti » du christianisme quand je me suis rendu compte qu'il participait de ce même mouvement progressiste. Mais après coup, je me suis rendu compte que tout ce qui nous portait était lié à un état du monde hérité d'avant la guerre, et dont nos parents avaient tout fait pour le reprendre, après, comme si de rien n'était. J'ai vécu de 1945-1951 en Allemagne. J'avais entre 5 et 11 ans, mais je n'avais aucune conscience de la guerre. On ne me racontait

rien. Ce n'est qu'après que les choses sont venues. On pensait qu'il y avait là seulement une grosse bourde qu'il fallait oublier.

Nous étions surtout portés par un élément de dynamisme de la décolonisation, elle aussi intégrée à un grand modèle de progrès. Cette libération des peuples colonisés, au fond, c'était presque le couronnement de la civilisation occidentale (nous avons failli, mais nous réparions). L'une des premières désillusions est intervenue lorsque j'ai rencontré pour la première fois des gens du FLN, peu avant les accords d'Évian. C'était une formation pour les enseignants de la future Algérie indépendante, menée par des cadres du FLN. J'ai l'impression que ce jour-là, toute mon énergie a été coupée à la base. « Si c'est des salauds comme ça qu'on va mettre au pouvoir, pourquoi nous sommes-nous battus ? », me suis-je dit... Je devais m'occuper du domaine littéraire, et l'on m'a déconseillé certains livres...

En Algérie, en Égypte, un peu dans toute l'Afrique, l'issue de la décolonisation nous a refroidis. En 1963, la première fois que j'ai été à *Esprit*, amené par Robert Fraisse, c'était pour une rencontre sur le silence de la jeune génération. J'ai parlé, pour dire qu'on ne se reconnaissait pas dans les discours des autres ; nous avions une double conscience ; nous croyions au grand élan, en même temps aucun discours (communiste, personnaliste) ne nous convainquait complètement.

Quelle était alors l'influence d'auteurs qui abordaient la question du rien, du nihilisme ? Y avait-il une prise de conscience du tragique ainsi évacué aussi bien par le marxisme que par cette croyance généralisée au progrès ?

C'est à cette même période que Jean-Marie Domenach a publié *le Retour du tragique*¹¹. La référence au « rien » est arrivée un peu comme une heureuse surprise. Comme si c'était quelque chose qui venait remplir ce qui était ressenti comme un vide, mais sans pensée.

On ne cesse de me poser cette question du « rien », car j'ai toujours dit que le premier sens du mot est positif, ce que l'on retrouve encore dans l'expression « il s'en faut d'un rien ». Un « rien » est un tout petit quelque chose. Mais cela ne fonctionne qu'en français. Surtout je pense maintenant que toute cette constel-

11. Jean-Marie Domenach, *le Retour du tragique*, Paris, Le Seuil, 1967.

lation du rien, de l'absence, a joué un rôle considérable, mais ce qu'elle nous a livré, c'est l'exigence d'en finir avec le rien. Cela ne veut pas dire pour autant mettre quelque chose ou quelqu'un à la place de ce rien.

Je vais publier prochainement un ouvrage sur *la Communauté inavouable* de Blanchot¹². Je me suis en effet aperçu que ce livre n'a jamais été lu par personne, et que c'est un livre étrange, compliqué. Blanchot avoue qu'il n'a pas renoncé à ses convictions d'avant la guerre, ce qu'il avait dit clairement dans un article en 1984, « Les intellectuels en question¹³ » : il y affirme que les intellectuels, quand ils s'engagent pour la justice et la démocratie, font leur devoir mais ne font pas leur travail d'intellectuels.

Or dans le neutre de Blanchot, il y a un refus de se prononcer qui peut aussi bien ouvrir sur « la neutralisation du neutre¹⁴ » que sur le fait de ne pas vouloir nommer quelque chose dont on sait bien qu'on en hérite et qui pourrait être mis sous le nom du mythe. Dans *la Communauté inavouable*, Blanchot montre que pour lui la communauté doit reposer sur un mythe, et ce mythe a un rapport très marqué avec Jésus-Christ, avec l'Eucharistie.

Cela signifie que Blanchot, c'est-à-dire la grande référence du « rien », a réussi à impressionner, avec une maîtrise et une pénétration extraordinaires, mais, en s'enivrant de lui-même, il a oublié qu'il restait quand même quelque chose à faire. Comment Blanchot réussit à s'enivrer de lui-même ? En consacrant à nouveau, et comme toujours, la parole de l'écrivain et de la littérature comme ce qui assure la présence mythique¹⁵. Mais chez Blanchot, j'ai l'impression que ça a fini par prendre l'allure d'une sorte d'autorité prophétique et sacrée. D'une certaine façon, c'est « après moi le déluge ». Je n'aime pas les récits de Blanchot, pas au sens où ce n'est pas mon goût, mais parce qu'ils exposent constamment un refus du récit – grande affaire blanchotienne – parce que le récit porte quelque chose du contingent, de l'accidentel, de la transformation alors que le non-récit de Blanchot pense montrer une pleine présence.

12. Maurice Blanchot, *la Communauté inavouable*, Paris, Minitext, 1996.

13. Réédité sous forme de livre, M. Blanchot, *les Intellectuels en question. Ébauche d'une réflexion*, Paris, Farrago, 2001.

14. Voir J.-L. Nancy, « Le neutre, la neutralisation du neutre », *Cahiers Maurice Blanchot*, 2011, n° 1.

15. *Id.*, *la Communauté désœuvrée*, *op. cit.*

Tout récemment, j'ai découvert le livre d'Uri Eisenzweig¹⁶, dans lequel il parle du refus du récit comme marque des origines du fascisme en littérature, à partir de Barrès. Il s'agit d'un refus du récit, mais pas du mythe. Jusque-là, je n'aurais pas fait la différence, parce que je n'avais pas assez réfléchi à ce que signifiait le refus du récit chez Blanchot. De quel mythe s'agit-il ? Il ne peut y avoir de mythe sans figuration. Mais chez Blanchot, ce serait une figure pâle, presque effacée, disparue. C'est toute l'affaire de *la Communauté inavouable* : la femme qui disparaît. Car c'est la femme qui porte tout pour Blanchot, y compris la jouissance, que l'homme ne connaît pas. Mais Blanchot, dans le livre, se met dans la position de la femme.

Il y a un véritable enjeu du côté du récit, *a contrario* de ce que pensait Blanchot. Récemment, j'ai lu deux romans de Roberto Bolano, *les Détectives sauvages* et *2666*. Là, je me suis dit : « Je tiens quelque chose qui parle du monde dans lequel on est. » C'est le même sentiment que j'ai eu très jeune en lisant Balzac.

Il est intéressant que l'exigence d'en finir avec le rien fasse revenir au récit. C'est admettre ce qui a été l'un des refus fondamentaux de Blanchot et du structuralisme, à savoir la transitivité du récit, le fait que le récit parle du monde. C'est ce que Ricœur a dit, mais qui l'a placé en porte à faux par rapport à la vision du littéraire comme texte pur.

Parler du monde veut alors dire que le monde existe, c'est-à-dire qu'il y a une extériorité dense, résistante. Prenons l'exemple de l'esprit¹⁷, puisque la « faillite de l'esprit » a été une formule souvent employée pour décrire la décadence, le nihilisme. Si on parle de l'esprit, il faut absolument être capable de penser que l'esprit n'est rien, n'est pas quelque chose. On peut se référer à Augustin : l'esprit est sans dimension, il est hors du temps et de l'espace. Ce qui signifie qu'il les traverse. En un sens, la science pénètre la matière. Parler du monde, oui, parce que d'une certaine façon on ne peut pas parler d'autre chose. Même si le monde ne fait pas monde au sens d'une possibilité de sens. Ce n'est d'ailleurs qu'en en parlant qu'on lui donne la possibilité de devenir monde.

16. Uri Eisenzweig, *Naissance littéraire du fascisme*, Paris, Le Seuil, coll. « La librairie du XXI^e siècle », 2013. Voir le compte rendu d'Alice Béja dans ce numéro, p. 229.

17. Voir Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987 (rééd. par Flammarion, coll. « Champs », sous le titre *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, en 2010).

L'appel aux valeurs

Il y a une manière de dire qu'on en finit avec le rien, le nihilisme, la décadence, c'est d'en appeler aux valeurs. De plus en plus, les valeurs apparaissent comme un référent destiné à constituer du commun, de la communauté. Mais il faut se souvenir de la critique radicale des valeurs chez Heidegger, comme appartenant au nihilisme. Cet appel aux valeurs participe-t-il lui-même d'une forme de rien ou y a-t-il quelque chose en lui, même de manière maladroite, éminemment discutable, qui manifeste au contraire une exigence de ne pas s'abandonner au rien ?

Revenons tout d'abord au mot de « valeur » lui-même. Si le nihilisme c'est la dévaluation de toutes les valeurs, la dévaluation ne supprime pas la pensée qu'il y a dans le mot « valeur ». La valeur manifeste quelque chose dans notre histoire, dans toute notre tradition, mais qu'on a beaucoup de mal à voir. Ce ne sont pas « les valeurs », justement. Les valeurs ne peuvent que renvoyer à l'idée de valeur. Or « la » valeur, le fait de valoir en soi, renvoie, au beau milieu de l'histoire de la naissance du monde moderne, au mot allemand de *Würde* (dignité) qui appartient à la famille de *Wert* (valeur).

Würde, c'est le mot de Kant pour désigner ce à quoi doit s'adresser le respect de l'impératif catégorique. L'impératif catégorique est la prise de conscience et la verbalisation par toute une époque de quelque chose qui est là, au travail. Ce que dit Kant avec la *Würde*, c'est que l'impératif moral, qui est de lui-même présent dans la raison humaine (ce n'est pas le philosophe qui l'importe), est de respecter la dignité de chaque homme. On peut l'étendre à la dignité de chaque existant, mais c'est une autre question.

Que veut dire cette dignité comme valeur absolue ? C'est exactement ce que nous désignent et nous cachent en même temps tous nos discours sur les valeurs et les droits humains. Que veut dire cette valeur ? Peut-être quelque chose qui ne peut être mesuré par aucune unité de mesure. Il ne s'agit pas de la valeur au sens économique. Ça n'a pas de prix, mais ça vaut. Ou alors ça vaut un prix infini. En cela, la dignité kantienne vient tout droit du judéo-christianisme. Elle est d'ailleurs commune à toutes les grandes religions monothéistes, où le « mono » renvoie moins à l'Un qu'à l'idée de « chacun ».

Or c'est la grande affaire de la démocratie. On a inventé la démocratie en croyant qu'on inventait un nouveau régime de gouvernement alors qu'en fait on a procédé à une grande mutation anthropologique. On a dit ce que le christianisme disait depuis le

départ et ce qui était un des grands axes de rupture de l'Antiquité : la fin des différences constituantes et hiérarchiques entre maître et esclave, homme et femme...

C'est ce que disait Marx quand il écrivait que la démocratie réalise ce que le christianisme n'a jamais pu réaliser lui-même.

Oui, sauf que lui croyait encore que cette réalisation était possible. Et les théoriciens du communisme, comme Engels, ont d'ailleurs souvent fait le parallèle entre les premiers chrétiens et les communistes. C'est toujours la question de l'égalité qui pose problème. Aujourd'hui, l'enseignement démocratique, par exemple, repose en fait sur un mépris total de l'égalité qu'il est censé représenter puisque tout le monde sait très bien que ça ne marche pas, et que peut-être ça ne peut pas marcher. Ce qui signifie alors que l'égalité démocratique n'est pas la même quantité de savoir donnée à tout le monde.

La valeur, finalement, rejoint le sens. Le sens est un « valoir pour » – toujours pour un autre, en principe pour tous.

Une telle approche gomme un peu l'aspect « moral » de la valeur. Or nous sommes aussi dans une époque – on l'a vu au moment des manifestations contre le mariage homosexuel – où ce thème de la valeur apparaît comme réinvesti d'une sorte d'aura presque magique, puisqu'il est censé refaire communauté là où l'individualisme ou les communautarismes religieux auraient disséminé le sens. Quel serait votre regard sur cette référence à du collectif par le moral, par la valeur, qui n'est pas non plus la norme kantienne ?

L'universel, nous ne pouvons simplement le congédier ou le laisser de côté, car c'est l'enseigne à laquelle nous nous sommes mis. Le moduler peut-être, mieux comprendre que cet universel ne doit pas être abstrait, d'accord. Mais on ne peut l'effacer.

L'histoire du mariage pour tous a été très intéressante pour ça. Tout le monde s'est référé à des valeurs déjà données. D'un côté, la famille, l'enfance, etc., de l'autre côté, l'égalité, le droit pour tous. J'ai été très frappé, choqué même, par le nombre de manifestants opposés au mariage ; mais, en face, j'ai été malheureux que ses défenseurs n'aient rien d'autre à dire que le « droit ». J'aurais voulu presque écrire quelque chose pour dire qu'il ne s'agit pas de cela, mais du fait que les sociétés bougent, évoluent. La famille nucléaire est une tradition qui n'est pas si ancienne et dans sa pratique effective, elle est même très récente. Sans être de la campagne, j'appar-

tiens à une famille dans laquelle j'ai vu mes grands-parents vivre longtemps chez nous dans leur vieillesse, ce qui est impensable aujourd'hui. Il faut analyser pourquoi cela bouge. C'est cette idée de la famille conjugale avec toutes ses implications patrimoniales, à quoi se surajoute curieusement le caractère sacré du mariage, une invention chrétienne et le seul sacrement dont les acteurs sont les époux eux-mêmes. Tout cela se déplace, c'est cela qu'il faut analyser.

On passe alors sur un registre d'instruction publique : comment faut-il faire accepter ces mutations ? Si la « famille » se déplace, cela rend certaines questions encore plus pointues et plus difficiles, comme celle des enfants, de la procréation, et de toutes les questions économiques qui y sont accrochées. Mais tout ça peut amener encore plus près de la pensée d'une valeur absolue, non seulement d'une existence individuelle mais d'un rapport.

Ne pourrait-on pas dissocier la croyance de la valeur ? Ce sont des notions que l'on a tendance à associer, alors qu'elles ne se recoupent pas nécessairement.

Ce sont en effet deux choses très différentes. Quand on dit « croyance », je pense toujours à une croyance en un Dieu. La croyance est une forme de savoir faible. « Je crois qu'il va faire beau. » Quand on dit : « Je crois en Dieu », qu'est-ce qu'on dit ? J'ai posé la question récemment à une dame lors d'un colloque en Italie. Elle m'a répondu que la croyance en Dieu n'était pour elle absolument pas associée à une représentation, à une image, mais à une force. Ce que je peux comprendre. Car finalement, l'athéisme est-il véritablement capable de structurer une société ?

J'en viens à me demander s'il n'y a pas une question qu'il faut se poser : est-ce que toutes les sociétés ne sont pas structurées autour d'une différence entre ceux qui croient et ceux qui ne croient pas ? Les intellectuels ne sont-ils pas inévitablement passés derrière les représentations ? Ils les regardent et les démontent en tant que représentations, et ne peuvent jamais plus retourner dans la position de la croyance. Dans notre société qui est une société du savoir, est-ce que l'athéisme n'est pas quelque chose qui n'est bon que pour les intellectuels ?

Cela rejoint ce que disait Philippe Lacoue-Labarthe : la folie est le lot du philosophe, précisément parce qu'il s'est libéré de ces mimétismes identificatoires et est passé de l'autre côté. Il est condamné à être le bouffon permanent d'une identité à laquelle il ne croit plus, à laquelle il ne peut plus croire.

Lui-même a d'ailleurs parlé de sa propre identification à Hölderlin dans un entretien, et du danger qu'elle représentait pour lui. Les folies modernes sont celles de Hölderlin, Sade, Nerval, Schumann, Nietzsche, Artaud...

Mais avant cela, il y avait les grands mystiques, dont Michel de Certeau¹⁸ a bien parlé. Or la mystique croise aussi la question du nihilisme.

Justement, la mystique est un problème auquel Bataille a été confronté ; elle était le plus souvent considérée comme une forme d'accès. La mystique permet justement de ne pas être fou, comme la folie permet de ne pas être mystique.

Je reviens à Eckhart : le fait de ne rien devoir à l'idée de Dieu, d'en être libre, débarrassé. Si l'on prend l'exemple de Levinas, il se dit « athée », mais ça ne l'empêche pas d'avoir un recours religieux. Pour Levinas, c'est une religion d'observance, très différente de celle dont il parle dans ses *Lectures talmudiques*.

Le premier texte de Blanchot, qui est devenu la deuxième partie de *la Communauté inavouable*, était d'ailleurs adressé à Levinas. Dans ce texte, Blanchot refuse à Levinas ce que lui-même professe, c'est-à-dire la passion, la jouissance de la femme, ce qui revient à se positionner contre Levinas, souvent accusé d'être devenu « trop » chrétien, alors que dans *Difficile liberté*, il est d'une férocité extrême envers l'Église. Mais il était chrétien en un sens non institutionnel. Il y a d'un côté l'Église, mais de l'autre, si l'on entre dans les subtilités de la théologie, et encore plus de la spiritualité mystique, on peut aller très loin.

L'expérience du toucher

Venons-en à la question du toucher, que vous avez notamment abordée dans Noli me tangere¹⁹. C'est comme cela que Derrida avait qualifié votre travail : partir d'une expérience, le toucher²⁰, qui renvoie au monde sur un autre mode que celui du discours, de la rationalité, de la transcendance au sens heideggerien. C'est comme si le monde, ou un aspect du monde, nous était préhensible. Est-ce ce type

18. Voir Michel de Certeau, *la Fable mystique*, Paris, Gallimard, t. 2, 2013.

19. J.-L. Nancy, *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*, Montrouge, Bayard, 2003 (rééd. 2013).

20. J. Derrida, *le Toucher. Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 1998.

d'expérience-là, qu'elle soit sensible, artistique, érotique, qui d'une certaine manière vous a toujours poussé à vous méfier de l'idée du nihilisme, du rien ?

Sûrement. Pour moi c'est un peu étrange, car cette affaire du toucher, c'est Derrida qui l'a découverte. C'était pour moi une des preuves les plus fortes de sa capacité de lecture. C'était un thème dispersé dans de nombreux petits textes. Mais d'où vient cette expérience sensible, sinon de l'Église ? Il y a une chose qu'un enfant catholique connaît, comme liée à la sacralité, c'est une certaine sensibilité, pour ne pas dire sensualité. Hegel dit que la *Vierge à l'Enfant* est le centre de la peinture. Philippe Lacoue-Labarthe était d'accord, et disait qu'au moins le catholicisme a le grand mérite d'avoir une déesse femme érotique. Certainement que sous tout cela il y a quelque chose comme un sens du sensible.

Mais comment associer la philosophie du toucher avec le rejet de la chair, puisque vous opposez le corps et la chair ?

La chair, c'est uniquement nominal, justement. Le mot « chair » est trop chrétien. Les phénoménologues français ont pris le mot, parce que Husserl l'emploie. Pour Husserl, *Leib* n'avait pas la résonance que « chair » a en français. Pour moi, accepter ce mot de chair suppose de remonter plutôt à l'hébreu : toute chair est comme l'herbe. C'est ça la pensée de la chair : la pensée de la créature. Mais il faut remonter tout le système de la création...

D'autre part, je préfère « corps » parce que « corps » a quelque chose d'individualisant, de discontinu, alors que la chair est continue. Toutes les choses sont des corps. Mais il y a une chose qui n'est pas corps mais sans quoi le corps n'est pas, qui est le rapport. Je pense que c'est par là que passe aussi l'évaluation de la valeur.

Or s'il y a quelque chose qui me semble capital, c'est que tout notre mode de pensée repose inévitablement sur une sorte de primat du « un ». Même toutes les thématiques de l'autre supposent l'un. Moi j'aurais envie de dire qu'il y a d'abord le rapport. Cela signifie, au sens presque cosmogonique, qu'il faut une tension pour avoir deux particules. Il y a donc un rapport. Et ce rapport n'est pas une chose. Les scolastiques l'avaient bien vu, qui qualifiaient le rapport de forme faible d'être. C'est là que le sens se produit.

À propos de la production de sens, il est en train de se produire une très profonde transformation dans la représentation que la science a d'elle-même. La science est en train de se montrer à elle-

même qu'elle fabrique des fictions²¹. C'est de l'intérieur de la science que va venir un décalage par rapport à notre modèle d'appréhension de la réalité, fût-il médiatisé par le kantisme de la construction de l'objet. Ce kantisme est important, car si l'objet est construit, plus il est complexe, subtil, donc construit, plus nous sommes dans la conscience de cette construction, et moins il devient possible de retomber dans le naturalisme.

Qu'est-ce qui empêche alors que la science devienne une nouvelle mythologie ?

N'anticipons pas sur le prochain désastre... Supposons qu'à un moment donné il devienne assez clair que nous ne sommes pas en train d'attendre l'équation de l'univers. Les transformations les plus intellectuelles, les plus théoriques qui existent, imprègnent, même lentement, la vie commune. À l'époque de Descartes, presque personne ne pouvait comprendre ce que signifiait être « comme maître et possesseur de la nature » ; aujourd'hui, beaucoup de gens le comprennent, beaucoup même le regrettent.

Nous ne pouvons pas non plus prévoir comment s'effectuent les déplacements. C'est la plus grande difficulté à laquelle nous sommes confrontés : notre civilisation est peut-être la première à entrer en mutation en le sachant, et qui sait en même temps qu'il n'y a rien à savoir de l'avenir. Derrida avait un grand sens de cela. Le futur est un présent projeté au futur, alors que l'avenir est à-venir, et qu'il faut donc le laisser advenir. Il y a un moment où ça se passe, où ça passe à travers quelqu'un.

Propos recueillis par Michaël Föessel,
Olivier Mongin et Jean-Loup Thébaud

Je tiens à remercier tant les trois représentants d'Esprit pour leurs questions qu'Alice Béja pour sa transcription attentive. Les insuffisances, lacunes, inachèvements dont ces propos restent émaillés sont l'effet de la parole trop déliée...

J.-L. N.

21. Voir J.-L. Nancy et Aurélien Barrau, *Dans quel monde vivons-nous ?*, Paris, Galilée, 2011.