

Le nihilisme

est l'effet philosophique ou spirituel

de la catastrophe en marche.

ENTRETIEN AVEC JEAN-LUC NANCY

Jean-Luc Nancy est philosophe¹. Il a enseigné à l'université Marc Bloch de Strasbourg. En 2011, l'International Research Center for Philosophy de l'Université de Tokyo lui demande une communication à partir de l'énoncé « Philosophe après Fukushima ». En 2012, cette conférence, assortie d'un préambule, sera publiée sous le titre *L'Équivalence des catastrophes*. Cet écrit de circonstance fait revenir des notions récurrentes dans la pensée de Jean-Luc Nancy :

l'« inéquivalence », qu'il oppose à l'équivalence générale, concept inspiré des analyses de Marx, et à quoi le titre de son ouvrage fait allusion ; le nihilisme ; la technique ; le sens. Autant de philosophèmes dont Nancy analyse les solidarités et les écarts les uns avec les autres, et cela en fonction des enjeux de notre temps présent.

Cet entretien est organisé autour des thèses de *L'Équivalence des catastrophes*. Il s'agit de s'y interroger sur le monde dans lequel nous vivons, et plus exactement sur le devenir de ce monde catastrophique : d'où émerge ce qu'on pourrait appeler un règne de la catastrophe ? Cet entretien s'est déroulé le 20 juin, au domicile de Jean-Luc Nancy.

__Sandrine Israel-Jost (TàT) : Le titre de votre livre, *L'Équivalence des catastrophes*, signifie non pas que toutes les catastrophes se valent, mais nomme la catastrophe de l'équivalence, soit la catastrophe que constitue le règne sans partage de l'équivalence. Celle-ci, vous la définissez en disant : « L'équivalence est le statut des forces qui se gouvernent en quelque sorte par elles-mêmes². » Manière de dire que nous ne disposons pas des forces que pourtant nous nous sommes soumises par la technique. Au projet de maîtrise intégrale de la nature à l'origine d'un monde ainsi technicisé, correspond alors, dans le règne de l'équivalence, la subordination à ce qu'entraîne cette maîtrise, dans ses effets incalculables. Telle serait, dans ces conditions, l'une des conséquences de l'équivalence catastrophique : toute solution destinée à nous prémunir contre ou à remédier aux effets délétères de la technique appartiendrait d'ores et déjà à ce qui détermine le monde comme équivalence catastrophique. Dire qu'il n'y a pas de solution peut être, et est souvent une simple déclaration d'impuissance, l'expression d'une résignation. Mais, en l'occurrence, la recherche de solutions est ce qui rend possible que la catastrophe perdure. Or, dans ces conditions, seul l'arrachement au mode de l'équivalence semble être envisageable s'il s'agit d'autre chose que de simplement aménager l'existence soumise à l'équivalence catastrophique. Pourriez-vous préciser le, ou les modes, d'un tel arrachement ?

1. Parmi son œuvre abondante, on citera : *L'Oubli de la philosophie*, Paris, Galilée, 1986 ; *L'Expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988 ; *Le Sens du monde*, Paris, Galilée, 1993 ; *Les Muses*, Paris, Galilée, 1994 ; *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996 ; *L'Intrus*, Paris, Galilée, 2000 ; *Le Regard du portrait*, Paris, Galilée, 2000 ; *Au fond des images*, Paris, Galilée, 2003 ; *La Déclousion (Déconstruction du christianisme, I)*, Paris, Galilée, 2005 ; *Le Plaisir au dessin*, Paris, Galilée, 2009 ; *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, II)*, Paris, Galilée, 2010 ; *L'Équivalence des catastrophes (Après Fukushima)*, Paris, Galilée, 2012.

2. *Op. cit.*, p. 43.

Jean-Luc Nancy (J.-L. N.) : Vous allez tout de suite au cœur de l'affaire, mais aussi au plus difficile, parce que, d'une certaine façon, je ne peux pas préciser les modes d'un tel arrachement : je ne peux pas proposer ni prophétiser ce que serait, au fond, la sortie de toute une civilisation, de tout un horizon dans lequel on peut dire que nous vivons depuis au moins cinq siècles. En même temps, je ne voudrais pas non plus tomber dans l'aveu d'impuissance, ou dans la résignation.

Peut-être devrais-je commencer par faire ce qu'on appelle « plaider coupable ». Je reconnais en effet que je suis dans l'impuissance. Pas pour autant dans la résignation, mais peut-être quand même dans un certain accablement. Parce que c'est vrai que je ne vois aucune sortie qu'on puisse désigner, à l'intérieur du système dans lequel on est : aucune amélioration technique, ou politique, ou socio-politique (par exemple, aucun contrôle des institutions et des mécanismes financiers) ne peut suffire à déplacer cet énorme bloc qui est un bloc entier de civilisation. Lequel a fini par conduire à cette domination complètement débridée du capitalisme financier, c'est-à-dire aussi de l'auto-accroissement de la richesse qui renvoie de manière plus ou moins directe, de plusieurs manières, en fait, à un auto-accroissement, aussi, de la technique, ou plutôt des techniques. De plusieurs manières, car l'auto-accroissement de la richesse bénéficie des techniques informatiques et de toutes les techniques de l'accroissement de la vitesse, de l'information, des échanges d'informations, etc. Et c'est ce qui permet d'ailleurs la réduction de l'argent à une existence, comme on dit, purement virtuelle, mais c'est cette existence purement virtuelle qui commande bel et bien la réalité de la possession d'une richesse avec laquelle certains maîtrisent complètement des pans entiers de l'existence aussi bien collective que particulière des hommes. Donc, cet énorme montage, qui est vraiment un montage de civilisation, ne sera déplacé que par un déplacement de civilisation. Et un déplacement de civilisation, ça ne se fait jamais par une décision. Personne n'a décidé, par exemple, de l'invention de la banque. La banque a été inventée au xv^e siècle, ou vers la fin du xiv^e siècle, dans le nord de l'Italie. Elle est une institution, un mode d'entreprise (le mot « entreprise », qui n'existait pas à l'époque, appartient déjà à notre civilisation, dans ce sens-là), une entreprise consistant à gérer des capitaux de façon à permettre le rapport par ces capitaux de bénéfiques, soit par le rapport d'entreprises commerciales, l'entreprise commerciale demandant une mise de départ importante prêtée par la banque, moyennant un certain intérêt qui rapporte à la banque, soit, à l'inverse, par le placement par la banque de l'argent de certains particuliers dans des entreprises de ce genre, permettant ensuite de verser à ces particuliers des bénéfiques issus de ces placements.

Cette invention-là suppose une quantité de mécanismes, et de techniques aussi, de techniques financières pour permettre le crédit, et l'échange de valeurs « fiduciaires », c'est-à-dire qui reposent sur la confiance faite à des papiers. Le fiduciaire, aujourd'hui, est lui-même devenu informatique, et tout ce que nous connaissons comme argent aujourd'hui est entièrement fiduciaire. Il y a très longtemps que l'argent est entièrement fiduciaire, pièce de métal comprise. Mais la *fiducia* dont il s'agit (la confiance, la foi) – Valéry disait qu'il ne peut pas y avoir de société sans un minimum de *fiducia* – cette confiance, c'est une confiance non pas seulement dans la valeur, mais dans une quantité d'autres mécanismes, dont cette valeur dépend, et qui peuvent un jour se gripper, exploser ; qui peuvent conduire notamment à ce qu'une monnaie soit abandonnée. Abandonner l'euro, par exemple, c'est changer complètement de référence pour la *fiducia* en question.

Dans quoi met-on sa confiance ? Personne n'a choisi, mais à un moment donné, une société donnée, celle de l'Europe de la fin du Moyen Âge, est sortie d'une certaine confiance, d'une certaine foi, à savoir la foi chrétienne. Mais ce n'est pas vraiment de la foi chrétienne dans son sens très déterminé qu'il s'agit, il s'agit du fait qu'il y avait derrière une longue période de civilisation dans laquelle, d'une manière ou d'une autre, tout se rapportait, directement ou indirectement, à une confiance dans un certain destin surnaturel de l'homme promis à un bonheur éternel et au pardon de ses péchés dans certaines conditions d'observance de ce que prescrivait une certaine religion. Or cela, ensuite, très vite, est apparu à cette même société, qui avait évolué, comme un obscurantisme, une limitation de la liberté des gens. Par exemple, comme une façon de ne traiter la richesse que sur le mode de la thésaurisation, de l'accumulation de richesse, entre les mains de certains, certains qui étaient très souvent, justement, les princes de l'Église à travers laquelle on avait rapport à tout l'appareil, à tout l'horizon de cette foi et de ce salut.

J'entends déjà les objections que l'on pourrait me faire : « Mais enfin, c'était fallacieux, les princes de l'Église possédaient la richesse, ils en jouissaient... » Oui, mais il ne s'agit pas de savoir si le système n'était pas très mensonger à beaucoup d'égards ; la question est qu'il y avait un fonctionnement d'ensemble ; ce fonctionnement d'ensemble renvoyait à une certaine attitude fondamentale de rapport à une foi ; il y avait un acte de foi général que personne ne mettait en doute, qui était là partout, qui faisait que, je le pense vraiment, jusqu'au xiii^e siècle, il est impossible de trouver quelqu'un qui fasse profession d'athéisme en Europe (et dans le reste du monde peut-être tout autant). On était dans un monde dans lequel l'idée même de ne pas avoir de rapport avec quelque chose



nommé Dieu n'avait pas de sens, même si une quantité de gens, surtout les puissants de ce monde, dans leur for intérieur, n'en faisaient aucun cas, et se contentaient de profiter autant qu'ils le pouvaient des pouvoirs qu'ils avaient réussi à rassembler, dont les pouvoirs de l'argent, aussi.

Un changement de civilisation, ça ne se décide pas, en revanche, ça s'annonce.

Mais la clef de voûte du système n'était pas dans la confiance dans le pouvoir de production et de reproduction de soi et de croissance illimitée de l'argent. Ça, c'est ce qu'a produit le capitalisme. Tout ce développement pour dire qu'un changement de civilisation – car tout le monde sent que c'est de cela qu'il s'agit –, ça ne se décide pas, ça ne se programme pas, ça ne se prophétise pas non plus (au sens vulgaire du mot). En revanche, ça s'annonce (on dit qu'il est question de ça), et cela, au fond, c'est le vrai sens de « prophétie », c'est parler pour, et non pas parler en avance, c'est faire entendre la voix de ce qui n'est pas audible dans la rumeur ordinaire du monde. Tout ce que peut faire une parole, disons prophétique, au sens que j'essaie de préciser, tout ce qu'une parole, disons philosophique, peut faire, peut annoncer, proclamer, c'est que c'est une question, justement, de foi qui est en jeu, mais pas au sens d'une croyance religieuse.

Donc, qu'est-ce qui peut nous faire sortir de notre situation d'équivalence catastrophique ? C'est, j'en suis sûr, quelque chose de l'ordre de la confiance (disons « confiance » plutôt que « foi », pour éviter la connotation religieuse qui s'attache au mot « foi »), mais il m'est absolument impossible de dire en quoi ou comment il s'agit d'avoir confiance. Mais ce qui est certain, c'est que ça ne peut pas être une confiance dans l'auto-accroissement. Je ne parle pas seulement de la richesse, puisqu'on voit bien que souvent elle s'accroît en creusant de plus en plus les inégalités, mais aussi de ce qui est intimement lié à l'auto-accroissement du capitalisme et de la richesse : l'auto-accroissement des moyens techniques, c'est-à-dire, plus précisément, le fait que les moyens sont devenus des fins, que chaque nouveau moyen est devenu une nouvelle fin, et que chaque fin, en fonctionnant comme moyen, ouvre à son tour de nouvelles fins. On est par exemple tout le temps obligé de transformer un certain nombre d'appareils, parce qu'il y a de nouvelles techniques qui se proposent comme une fin en soi.

Tout ce qui reste du peu de confiance qu'il y a dans cette civilisation, c'est la confiance dans cet accroissement, dans le fait qu'on aura plus. Plus de quoi ? Je crois qu'il faut que l'on ramène cela à une certaine idée de la puissance.

Au fond, en quoi est-ce que l'argent et la technique se rejoignent complètement ? C'est en tant que puissances. Je pense à Nietzsche : il y a une « volonté de puissance » dans les civilisations, mais ce n'est sûrement pas par hasard que Nietzsche a trouvé cette formule comme expression majeure pour dire, au fond, ce qu'était l'être de l'homme, ce qu'était le sens de l'existence. Nietzsche n'a pas par hasard formulé cela comme « volonté de puissance », car en prenant cette formulation il prenait quelque chose à un monde dans lequel je pense qu'il voyait déjà, qu'il sentait déjà une puissance de pure accumulation se substituer à ce que lui voulait entendre, et à ce que, je crois, il faudrait pouvoir entendre comme puissance. Puissance de quoi ? Je dirais puissance de sens. Je crois que pour bien comprendre ce que Nietzsche veut dire, il faut comprendre que « volonté de puissance » veut dire volonté de puissance de sens.

Nous, nous ne sommes pas là-dedans, nous sommes dans une volonté de puissance, de maîtrise, de domination, d'accumulation, et d'accumulation infinie, au sens du mauvais infini : l'infini qui peut toujours poursuivre plus loin, et non l'infini en acte, actuellement présent comme étant au-delà de toute finitude ; or, l'accroissement infini, qui n'en finit pas de croître et d'accumuler, c'est vraiment ce qui a à la fois son image et son moteur dans l'argent, au point qu'il faudrait peut-être se demander comment il est possible que ce soit à la fois l'image et le moteur. Ce qui est derrière l'argent, ce qui est en-dessous de l'argent, ce qui fait que l'argent est la valeur absolue en tant qu'équivalence absolue (je reprends ici l'expression de Marx, « l'équivalence générale ») ; ce qui est la valeur au nom de laquelle on peut penser une équivalence, c'est la valeur de la puissance comme possession et capacité d'accroître cette possession.

—TàT: Vous affirmez, dans les dernières lignes de votre livre : « Exiger l'égalité pour demain, c'est d'abord l'affirmer aujourd'hui, et, du même geste, dénoncer l'équivalence catastrophique. Affirmer l'égalité commune, communément incommensurable. Un communisme de l'inéquivalence³. » Il y a cette dimension de tâche au présent qu'exige ce règne de l'équivalence généralisée. Une telle tâche prend-elle la forme du « faire » ?

J.-L. N. : Je dois quand même me demander « Que faire ? », avec la valeur la plus forte associée au faire, c'est-à-dire l'effectivité, l'efficacité, le passage dans un réel tangible, et, pour le moment, je ne peux rien dire d'autre que : « Peut-être faut-il partir à la campagne, peut-être faut-il suspendre certaines choses, ne pas avoir de télé, etc. » Il y a beaucoup de petits gestes comme ça. Il se trouve que j'ai fait une conférence sur cette question,

3. *Ibid.*, p. 69.





« Que faire ? », sur le thème de la réalisation, de l'effectuation de la philosophie, et j'ai tenu à démontrer la croyance, la confiance dans la possibilité de rendre effectif quelque chose qui a été représenté comme une fin, pas seulement idéale, mais même seulement souhaitable. Dire ça, c'est une manière de relancer un peu plus loin, mais de rendre aussi plus aiguë, plus tranchante, plus gênante, plus provoquante l'idée du faire. Mais je ne peux pas échapper à cette première direction.

Première issue : la question du présent, c'est quand même « Que faire ? », au présent. Une réponse peut être d'entrer dans une ONG. Je laisse cette voie du « Que faire ? » de côté. Le « Que faire ? » implique l'idée d'une réalisation, d'une production, mais, secrètement peut-être, une production est toujours en danger d'être prise dans le système général de la production qui est essentiellement production d'accroissement de productions.

Il y a encore deux autres possibilités. La deuxième, c'est la signifiante, je dirais presque parfaite : c'est ce qui se passe peut-être tout le temps, chaque jour, dès qu'il y a un petit geste, quelque chose, qui s'extrait de l'enchaînement terrible des exploitations, dominations, rentabilités, accumulations... Mais cette signifiante, si elle n'a même pas, pour nous, cette allure un peu culturelle, qu'est-ce que cela peut être ? Ça peut être très peu de choses, simplement un rapport, pas trop affectif, un rapport d'une juste mesure : ce que les Grecs appelaient « eutrapélie », c'est-à-dire le bon rapport entre les gens. Quand par exemple on est dans un train et que les gens ne se gueulent pas dessus, ni ne s'ignorent, ni ne se draguent. Il y a un plaisir quand s'ouvre un rapport, simplement. Il y a des gens qui vivent beaucoup de ça, ces gens qui aiment voyager, se déplacer, et, partout, parler aux gens. Ce à quoi je veux en venir, c'est qu'il y en a beaucoup, des choses comme ça. Et l'on peut donc se dire que l'on peut continuer à vivre comme ça.

La troisième possibilité, c'est la possibilité de la signifiante de la signifiante : c'est l'envie d'écrire autre chose que ce qui est simplement une analyse qui aboutit à une conclusion.

__TàT : L'une des lignes de force de votre ouvrage consiste à affirmer que la sortie d'un règne de l'équivalence généralisée ne doit pas être remise à l'avenir, mais trancher, ou affecter, le présent, sans délai. Comment rapportez-vous une telle exigence à la formule de Benjamin, qui est comme le revers ou l'avertissement d'une telle exigence ? : « Que les choses continuent à "aller ainsi", voilà la catastrophe. La catastrophe n'est pas ce qui est imminent à chaque instant, mais ce qui est donné à chaque instant⁴. »

4. Walter Benjamin, *Charles Baudelaire*, trad. J. Lacoste, Paris, Éditions Payot, 1979, p. 242 (traduction modifiée).

J.-L. N. : Je crois que Benjamin a raison de dire ça, que la catastrophe c'est la continuation du donné, et je crois que c'est justement quelque chose qui ne peut être dit que de l'intérieur de cette civilisation dans laquelle nous sommes. Cela signifie que Benjamin, avant la dernière guerre, avait déjà conscience de cela : la conscience de cette catastrophe continue, elle a déjà un siècle, elle est contemporaine de la première guerre dite « mondiale ».

Cela signifie quelque chose d'important du point de vue du donné, de ce qui est donné : cela veut dire que notre civilisation est une civilisation dans laquelle ce qui est donné au départ est une loi de progression, d'accumulation, encore une fois infinie ou, si on préfère, indéfinie, à laquelle pendant longtemps on a projeté une sorte d'avenir utopique, et maintenant que la plus lointaine de ces utopies s'est éteinte ou a disparu, nous ne voyons plus que la catastrophe comme ce qui va venir ; précisément, elle va venir parce qu'elle est déjà en marche. Or, je dis que c'est important du point de vue du donné, parce que, en même temps, je crois beaucoup que notre civilisation, c'est la civilisation du « rien de donné au départ », au sens où le sens n'est pas donné. Ça, je crois que c'est ce qui a commencé avec la Grèce. La Grèce, c'est le moment où le donné d'un monde dans lequel tous et chacun ont leur place, a disparu. Mais ce donné était un donné qui comportait le sens, justement, de ce que ça a été donné. On m'a mis là, je suis né là, de tels parents, dans tel pays... Ce sont des civilisations qui nous apparaissent toujours comme incroyablement passives, résignées. Mais ce sont des mondes dans lesquels on savait recevoir ce donné comme le sens même de l'existence. Tandis que nous, ce qui nous est donné, c'est quelque chose qui n'arrête pas de renvoyer le sens de l'existence soit à l'accroissement pour lui-même, soit à plus tard.

***Le nihilisme nous remet devant la nécessité de penser
mais de penser de manière active.***

__TàT : Le terme « nihilisme » apparaît une seule fois dans votre ouvrage. Je cite le passage en question : « Ce que depuis bientôt deux siècles on a nommé "nihilisme" est le revers exact de ce que nous avons confié à l'espérance de la technique comme maîtrise d'un destin. La communication devient contamination, la transmission devient contagion⁵. » Ces quelques lignes valent comme constat de notre époque catastrophique. Aussi, ce que vous nommez « catastrophe », dans la mesure où vous le déterminez comme « équivalence catastrophique », semble-t-il avoir

5. *L'Équivalence des catastrophes*, op. cit., p. 56.



la structure du nihilisme, voire se confondre avec lui. Et cela, ne serait-ce qu'en ce qui concerne son issue, et la manière dont une telle structure exige de penser son issue, ou son échappée. S'agit-il donc de la même question, et si oui, comment ce « même » peut-il être articulé en fonction des enjeux de notre présent ?

J.-L. N. : Je peux répondre oui, mais parler de nihilisme comme ça par rapprochement avec Nietzsche, c'est dire que le nihilisme n'est pas un état accidentel contre lequel il faudrait lutter avec des valeurs. Justement, « nihilisme » veut dire qu'il n'y a rien, il n'y a plus de valeurs. L'équivalence générale dit la même chose. Sortir du nihilisme, ça veut dire trouver une différence de valeurs. Cette différence des valeurs, ça n'est pas trouver des valeurs plus ou moins grandes, c'est plutôt trouver un différentiel d'évaluation, quelque chose qui fasse que les hommes se disent « ça c'est important, c'est à ça que je tiens ». Ce que nous savons toujours, que nous comprenons toujours car chacun est capable de dire à quoi il tient vraiment plus qu'à autre chose, ça peut être des personnes, des actions, des œuvres, des formes esthétiques, etc. Mais on pourrait dire que, curieusement, c'est l'ensemble des sociétés ou de la civilisation qui est nihiliste et que peut-être jamais aucune personne ne l'est vraiment. Le nihilisme pris très profondément, s'il signifie en effet qu'une équivalence ou, si on veut, une non-valeur, une non-valence a été substituée à ce qui jusque-là avait fait la valeur dans laquelle il y avait foi ou confiance, on peut dire que ce nihilisme est aussi une œuvre de salubrité publique qui a consisté à ôter les illusions. À ce moment-là, je peux parler comme un homme des Lumières ou comme un positiviste, et dire que tous ces dieux et toutes ces idéalités spirituelles, culturelles et culturelles étaient des illusions. Cela veut dire que le nihilisme nous remet devant la nécessité de penser, mais de penser de manière active, de penser et de pratiquer le fait que sans doute toute représentation d'un accomplissement de sens est une illusion. Toute fabrication de dieux et d'idéaux relève de l'illusion. En revanche, être toujours prêt à traverser les illusions, ça n'est pas forcément nihiliste.

__TàT: Est-ce que la question pourrait alors être formulée ainsi: de même qu'il y a une équivoque du nihilisme, y a-t-il une équivoque de la catastrophe ?

J.-L. N. : Oui, oui, et oui dans la mesure où la catastrophe révèle aussi quelque chose, et c'est vrai qu'au fond, j'aurais pu dire dans le livre sur les catastrophes: il y a une sorte de bénéfice terrible, qui est le revers du maléfice dans le fait que nous soyons de plus en plus non seulement amenés à être conscients, parce que l'on sait que la conscience n'est pas grand chose, mais que nous sommes

réellement et effectivement dans l'interaction de tous les événements mondiaux et dans le retentissement d'une catastrophe comme Fukushima, qui en a encore pour longtemps à retentir sur nous, sur les sols, les cultures, les mers, la production d'électricité, sur les modèles aussi bien théoriques que pratiques de production d'électricité, sur la question de l'énergie, etc. Donc, peut-être qu'on peut dire ça, oui, c'est vrai. La catastrophe de Lisbonne, le tremblement de terre de 1755 a été un coup de tonnerre dans le ciel de l'Europe cultivée, développée, dans laquelle le bonheur était une idée neuve, comme le dit Saint-Just à la fin du XVIII^e siècle. Devant ce coup de tonnerre, Rousseau avait déjà l'intelligence de dire: « Mais personne n'a demandé de construire des maisons de tant d'étages! » Ce type de construction avait déjà considérablement amplifié les effets du tremblement de terre, et pourtant ce dernier n'a pas empêché la construction de maisons de plus en plus hautes. Aujourd'hui, les géologues savent qu'une partie de San Francisco devra nécessairement disparaître, d'ici un siècle, on ne sait pas exactement. Ça n'empêche pas les choses de continuer; la continuation de choses données dont parle Benjamin, c'est vrai qu'elle est catastrophique parce qu'on ne se demande plus rien. Et en même temps, c'est vrai qu'elle contient aussi quelque chose de fascinant qui est que les hommes continuent à vivre. Parce que les catastrophes, quand on compte celles qu'il y a eu dans le monde, simplement depuis un siècle, on se dit, « Mais c'est incroyable, pourquoi est-ce que les gens ne se suicident pas tous? » Au contraire, on est frappé par le nombre des victimes, les morts, les blessés, abîmés de toutes les manières, physique et morale, culturelle, etc., et en même temps, l'immense majorité des hommes continue à vivre: il y a une sorte d'insignifiance de la vie quotidienne qui contient une espèce de formidable résistance au nihilisme même, parce qu'une véritable rigueur nihiliste devrait mener au suicide, voire au suicide collectif, voire à tuer tout le monde autour de soi, et puis soi avec. Il y a de ça peut-être dans certaines formes d'attentats suicides mais à ce moment-là c'est un nihilisme surchargé d'une représentation de sens transcendant. Mais, oui, là je crois que ce que Nietzsche a eu de plus fort, de plus perçant dans sa capacité de voir, c'est quand il a dit et répété plusieurs fois qu'on sortait du nihilisme de l'intérieur du nihilisme lui-même.



__TàT : Un concept récurrent dans *L'Équivalence des catastrophes* est celui de « connexion⁶ ». Vous l'utilisez pour signifier que notre présent escamote le rapport, qui implique toujours un incommensurable. Autrement dit, un rapport suppose le même et l'autre, alors que la connexion indique la prolifération du même, qui s'autogénère, s'autoproduit, etc. Or, dans un texte intitulé « Changement de monde », écrit en 1998 à l'occasion du trentenaire de Mai 68, c'est, tout différemment, la « coexistence » qui définit le présent de Mai 68⁷. Laquelle coexistence aurait en commun avec la connexion de rompre avec une transcendance, que celle-ci soit déterminée comme destin, salut, ou accomplissement d'une essence de l'humanité. La différence entre connexion et coexistence semble à la fois infime et radicale. Infime, parce que supposant chacune une rupture avec la projection vers une transcendance, et radicale parce que la première implique un non-rapport, la seconde, un rapport de soi à soi, c'est-à-dire une incommensurabilité qui fait que l'existence ne cesse de s'écarter d'elle-même, se déterminant comme co-existence. Pourrait-on dire alors que le présent de maintenant est fait de la tension entre connexion et coexistence, ou qu'au contraire une telle tension lui fait défaut ? Autrement dit, y a-t-il un rapport, au sens où vous le définissez, entre l'événement de mai 68 et le présent d'aujourd'hui ?

6. Par exemple : « Cette absorption [de toutes les sphères de l'existence dans l'équivalence généralisée] passe par une étroite connexion entre le capitalisme et le développement technique tel que nous le connaissons. C'est la connexion, précisément, d'une équivalence et d'une interchangeabilité illimitée des forces, des produits, des agents ou acteurs, des sens ou valeurs – puisque la valeur de toute valeur est l'équivalence. » *Ibid.*, p. 16. Ou encore : « Dans toutes ces arborescences autogénérées et autocomplexifiées [...] règne ce que j'ai nommé l'équivalence : des forces se combattent et se compensent, se substituent les unes aux autres. Une fois que nous avons substitué aux forces données non produites (celles qu'on nommait « naturelles »), comme le vent et le muscle, les forces produites – la vapeur, l'électricité, l'atome, – nous sommes entrés dans une configuration générale où les forces de production d'autres forces et les autres forces de production ou d'action entretiennent une action étroite, une interconnexion généralisée qui semble rendre inévitable un développement indéfini de toutes les forces et de toutes leurs interactions, rétroactions, excitations, attractions et répulsion qui, pour finir, jouent comme des renvois incessants du même au même. » *Ibid.*, p. 45-46.

7. « Ce qui se passe, c'est que l'immense coexistence des choses et des gens, des êtres (le monde, en somme), commence à se soustraire à la représentation d'un destin (d'un arrangement, d'une Idée, d'un royaume des fins) et à valoir pour elle-même, à renvoyer à elle-même, à se mettre en réseau avec elle-même : à faire co-existence, en somme. » In Jean-Luc Nancy, *La Pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001, p. 144.

J-L. N. : C'est tellement bien dit que je peux seulement dire que je suis d'accord avec ce que vous avez dit ! Reprenons la fin de la question...

__TàT : La tension entre connexion et coexistence est-elle agissante aujourd'hui ou non ? Je vous pose cette question parce que dans *L'Équivalence des catastrophes*, ce qui serait le trait définitoire d'une catastrophe, c'est l'abolition du rapport, ce que vous nommez à un moment donné « terreur » pour désigner justement qu'il n'y a plus l'autre d'une adresse, donc d'un rapport.

J.-L. N. : Ce qui fait que vous donnez la réponse dans votre question est que vous renvoyez à ce texte « Changement de monde » que, en effet, j'ai oublié, mais qui montre plusieurs choses, d'abord peut-être une certaine incohérence de ma part, je ne peux pas le nier ; mais ça montre aussi une différence historique liée au moment. De 98 à maintenant, il y a 14 ans. Ça montre que dans le temps de ce qui n'est pas une génération mais qui n'est pas loin de l'être, que dans ce temps-là le sentiment de la co-présence a pu, pour moi, mais je pense que je ne suis pas seul, évoluer de la coexistence vers la connexion, neutralisant le rapport. Du coup, il faudrait maintenant qu'après *L'Équivalence des catastrophes* j'en revienne à demander comment penser la coexistence à travers la connexion puisqu'il ne s'agit pas non plus de démanteler la connexion. Avant que vous n'en soyez venue à citer ce texte, j'allais dire qu'en parlant de connexion, vous me faisiez aussi penser à une autre figure de la coexistence. Je suis toujours très frappé de ce que, si on parle de monde et si justement on se débarrasse de la dualité homme/nature, on parle de quelque chose dans quoi toutes les choses ne sont pas seulement ensemble, comme tous les œufs sont dans un même panier, mais on parle de quelque chose dans quoi ça fait monde, donc ça circule, ça « renvoie » comme on dit : les minéraux, les végétaux, les animaux et les humains sont tous en interaction en tant que tels. Les minéraux agissent en tant que minéraux, ils sont durs, les végétaux poussent, ils peuvent casser les minéraux en poussant à travers.

__TàT : Dans « Changement de monde », lorsque vous déliez le concept de coexistence, vous parlez de réseau, « réseau » étant très proche de connexion. Une telle équivoque – ce qui est à la fois rapport et non-rapport – n'aurait-elle pas pu être interrogée dans *L'Équivalence des catastrophes* ?

J-L. N. : Oui, je suis d'accord. Simplement, je pense qu'à l'époque où j'ai écrit ça, je ne me sentais pas le droit d'opérer une sorte de dialectique salvatrice de la catastrophe.





—TàT : Et j'en reviens à cela : ce livre m'est apparu comme un ouvrage sur le nihilisme. Pourtant le terme apparaît une seule fois, ce qui est étonnant.

J.-L. N. : Oui, parce que je ne voulais pas trop remonter, je voulais rester dans ce que la catastrophe de Fukushima indique de manière très sensible.

—TàT : La question reste peut-être quand même de savoir s'il faut confondre catastrophe et nihilisme ou pas ? Ou du moins comment ils s'articulent ?

J.-L. N. : Oui, vous avez raison sûrement. Je sens très vaguement que vous avez raison de poser la question... Il me semble que le nihilisme est justement lui-même l'effet philosophique ou spirituel de la catastrophe qui est en marche. Alors évidemment, on ne peut pas non plus réduire la catastrophe au nihilisme si un effet de la catastrophe elle-même peut être de se reposer autrement la question de la sortie du nihilisme. La catastrophe désigne à ce moment-là une force motrice qui secoue le nihilisme même dont elle est l'effet ou la projection, là je suis d'accord. Mais il me semble qu'on est tous un peu coincés là-dedans. D'une part, il y a une sorte de donnée générale à laquelle je ne vois pas comment on pourrait se soustraire. Cette donnée générale, c'est une coexistence et une interdépendance générale non seulement de tous les hommes mais de tout ce qui fait le monde. Alors que jusqu'ici, pendant quand même très longtemps, on pensait en termes de plusieurs mondes ayant des rapports entre eux, mais justement des rapports selon l'altérité. Cette donnée générale, appelons-la interdépendance, c'est un mot qui évoque De Gaulle : sa formule, c'était « l'indépendance dans l'interdépendance librement consentie ». C'est l'une des formules qu'il avait trouvées pour aller vers l'indépendance de l'Algérie, et l'interdépendance librement consentie entre l'Algérie et la France, on voit où elle en est maintenant... Mais l'interdépendance était un mot bien trouvé au fond pour dire qu'il peut y avoir une vraie indépendance qui préserve entièrement la dignité et l'autonomie d'un peuple et en même temps interdépendance. Mais cette interdépendance, elle a deux faces : la face de la coexistence et la face de la connexion et aussi, si on veut, celle du réseau. Mais vous avez raison de faire remarquer que le mot « réseau » est déjà du côté de la connexion. Connexion – *nexus* – c'est le réseau, mais c'est peut-être là-dedans que se trouve justement le vif du problème. Qu'est-ce que c'est qu'être en réseau ? Au fond, on ne s'est peut-être jamais vraiment demandé ça parce qu'on était toujours dans un autre réseau, dans un réseau vertical, avec une transcendence. Maintenant, « réseau », c'est la toile qui est tendue partout. Selon cette toile, on peut avoir

le sentiment dominant qu'on est surtout attachés par des petits fils d'araignée, partout, et qu'il n'en sort rien d'autre, ou que tous ces fils dans tous les sens, sont peut-être eux-mêmes chacun l'occasion de réinventer ce rapport à l'autre que nous pensons, en tout cas que nous projetons comme ayant été la structure des mondes antérieurs. Oui, je suis tout à fait d'accord pour dire ça.

Je suis d'accord, mais en même temps selon une succession qui, elle, témoigne d'un accroissement d'inquiétudes et d'une certaine perte de confiance. En 98, je ne me souviens plus dans quel état j'étais et quelles étaient les circonstances mais j'ai l'impression que je sentais aussi une nécessité de prendre de manière plus positive le réseau et les réseaux de réseaux qui étaient très attaqués par des pensées disons conservatrices voire réactionnaires. Aujourd'hui... peut-être qu'en 98 j'étais bien moins avancé dans la greffe⁸, mais maintenant je devrais faire un autre appendice à *L'Intrus*. C'est que la greffe c'est un mode d'existence dans la connexion très très fort. Parce qu'il n'y a pas seulement la connexion à un organe, c'est une connexion à tout un système à la fois chimique, biochimique, médical, hospitalier, socio-économique, etc. D'un côté, je trouve que la greffe est une sorte d'exemple particulièrement bien fait, magnifique en quelque sorte pour dire que tout est connecté et sans doute que ça va s'accroître ; pas les greffes d'organes, mais les possibilités de transmettre ou de réparer la vie par toutes sortes de moyens : cellules-souches, nano-technologies... Magnifique ! D'un autre côté, je suis aussi très sensible au fait que la greffe appartient à l'immense ensemble des moyens de prolonger la vie qui en même temps tournent de manière de plus en plus visible à vide. On prolonge, on prolonge...

Ma mère, qui est morte au début de l'été dernier, est morte dans une maison exprès pour les gens qui ont Alzheimer, pas loin de Paris, mais quand on allait la voir, on voyait que ce coin-là – je crois que c'est dans l'Eure – est rempli de maisons de retraite ! Vous en cherchez une et c'est difficile parce qu'il y en a à tous les carrefours. Il y a là une région suburbaine pas loin de Paris qui est remplie de ça. C'est un peu étrange, cette société qui développe des endroits particuliers où vivent les vieux, où la vie est prolongée comme vie de plus en plus végétative. Ce qu'on fait là, on ne sait vraiment pas ce que c'est. On entretient. Alors, un greffé, on dit qu'il sert à quelque chose, il sert à causer par exemple, oui, mais il y a deux façons de considérer soit le greffé, soit la personne à laquelle on permet de vivre plus longtemps, même sans greffe : il y a la façon de relancer une possibilité de vie, d'existence, et il y a la façon de maintenir comme selon une loi d'inertie le fait que ça vit toujours.

8. Jean-Luc Nancy a subi une greffe du cœur au début des années 90, expérience qu'il évoque dans *L'Intrus*, Galilée, 2000.





**L'une des marques de la catastrophe actuelle
c'est qu'il y a quelque chose de l'exubérance de l'art
qui n'est pas tout à fait présent autour de nous.**

__TàT: Bataille a distingué entre l'économie restreinte et l'économie générale, ce qui permet de désigner à chaque époque telle qu'elle se détermine économiquement, quelque chose comme une dépense improductive. Y aurait-il encore quelque chose de tel dans notre présent? Ou doit-on dire au contraire que l'équivalence générale absorbe, en quelque sorte, le général dans le restreint, celui-ci prendrait-il l'aspect du général – je pense notamment au sens que vous donnez à l'incalculable, dans votre analyse de la catastrophe.

J.-L. N.: Là encore, oui, je crois que la question contient une bonne partie de la réponse. C'est vrai que si par « économie générale » on veut désigner comme le voulait Bataille la possibilité que quelque chose soit produit pour rien, pour être simplement disséminé – alors que cette dissémination prenne la forme même simplement de la vie dans l'insignifiance dont on a parlé tout à l'heure, ou qu'elle prenne une forme plus grandiose de fête, d'œuvre d'art, oui, tout à fait, je crois d'ailleurs que l'une des marques de la catastrophe actuelle c'est qu'il y a quelque chose de l'exubérance de l'art qui n'est pas tout à fait présent autour de nous. Il y a une grande inquiétude qui opère pour transformer l'art, pour produire des œuvres qui soient porteuses de ces interrogations. Mais il y a quelque chose, je crois, de ce que j'appelle comme ça, l'exubérance ou la luxuriance artistique, qui n'est pas là comme on a l'impression qu'elle a pu être là à des époques comme la Renaissance. En effet, je pense que l'économie restreinte à la production de la production de la production, etc., et à l'accroissement de la richesse absorbe tout. Ce qui veut dire que c'est d'ailleurs peut-être du côté de l'art lui-même que pourrait venir quelque chose qui serait en excès par rapport à ça, ce n'est pas de l'intérieur de l'économie et par des sortes de volontarismes qu'on va pouvoir dire que maintenant on va faire comme ci ou comme ça. Parce qu'il y a une autonomie de la pensée, de la culture, du goût, de la sensibilité. Je pense beaucoup à la musique quand je dis ça parce qu'il me semble que dans la musique aujourd'hui, il y a quelque chose qui est rendu sensible par le fait que la musique contemporaine n'est absolument pas présente dans l'espace social général.

Les arts plastiques contemporains sont bien plus présents, on a des œuvres contemporaines dans l'espace de la ville. Pas loin d'ici on a *La Ligne infinie* de Bernar Venet qui pourrait justement passer comme symbole d'un certain bon ou mauvais infini. Et j'ai l'impression que cette œuvre fait bien partie du paysage, elle est bien là sur cette place de Bordeaux à Strasbourg. Je n'en dirais pas autant de toutes les œuvres qui sont dans les espaces publics. En revanche, la musique contemporaine, on ne l'entend pas. C'est une musique pour *happy few*. Par exemple, prenez le festival *Musica*, il faut voir ce qu'est le public de ce festival! Et encore, ce n'est pas ce qu'il y a de plus avant-gardiste dans la musique contemporaine. Je cherche sur le Net quelles sont les stations de radio sur lesquelles on peut écouter de la musique contemporaine, eh bien c'est difficile à trouver, il n'y en a pas qui lui soient exclusivement consacrées, et sur les grandes radios comme France Musique, il y a une pauvre émission par semaine. Ça veut dire que quelque chose de la jubilation et de l'enthousiasme qui me semblent quand même toujours liés à la musique de façon particulièrement frappante par rapport aux autres arts, n'arrive ni à se faire dans la musique elle-même, puisqu'une grande partie de la musique contemporaine est sèche, raide, se refuse beaucoup aux affects, et que d'autre part, même quand il y a toutes sortes d'affects et de représentations et d'effusions, ça ne passe pas dans le public. Même s'il y a toujours des gens pour se moquer de Picasso, Picasso est quand même rentré dans la sensibilité, non? Je ne sais même pas si on peut dire cela de Varese, de Berrio ou de Ligeti qui restent une affaire de spécialistes... Ça veut dire qu'on attend un Wagner! – Non, ça n'est pas ce que je voulais dire! Au moins, on pourrait dire que de même qu'un jour Le Caravage est arrivé, un autre jour Monet est arrivé et voilà, il s'est produit quand même des choses qui étaient absolument improgrammables et non prévues qui ont secoué... Le problème, c'est que maintenant, on est aussi habitué à la secousse.

**Propos recueillis par
Sandrine Israel-Jost**

Sandrine Israel-Jost enseigne à l'école supérieure des Arts décoratifs de Strasbourg (Haute école des arts du Rhin).

