

jean-luc nancy

la communauté
désœuvrée

Christian Bourgois éditeur



chez le même éditeur

LA COMPARUTION, avec Jean-Christophe Bailly, 1991

chez d'autres éditeurs

LE TITRE DE LA LETTRE, avec Philippe Lacoue-Labarthe,
Galilée, 1972

LA REMARQUE SPÉCULATIVE, Galilée, 1973

LOGODAEDALUS, Flammarion, 1976

L'ABSOLU LITTÉRAIRE, avec Philippe Lacoue-Labarthe, Le
Seuil, 1978

EGO SUM, Flammarion, 1979

LE PARTAGE DES VOIX, Galilée, 1982

L'IMPÉRATIF CATÉGORIQUE, Flammarion, 1983

HYPNOSES, avec Mikkel Borch-Jacobsen et Eric Michaud,
Galilée, 1984

L'OUBLI DE LA PHILOSOPHIE, Galilée, 1986

DES LIEUX DIVINS, TER, 1987 et 1997

L'EXPÉRIENCE DE LA LIBERTÉ, Galilée, 1988

UNE PENSÉE FINIE, Galilée, 1990

LE MYTHE NAZI, avec Philippe Lacoue-Labarthe, L'Aube,
1991

LE POIDS D'UNE PENSÉE, Le Griffon d'argile, Québec
et Presses Universitaires de Grenoble, 1991

CORPUS, Anne-Marie Métaillé, 1992

LE SENS DU MONDE, Galilée, 1993

NIUM, avec François Martin, Erba, 1994

LES MUSES, Galilée, 1994

ÊTRE SINGULIER PLURIEL, Galilée, 1996

HEGEL, L'INQUIÉTUDE DU NÉGATIF, Hachette, 1997

LA NAISSANCE DES SEINS, Erba, 1997

LA VILLE AU LOIN, 1001 Nuits, 1999

LE REGARD DU PORTRAIT, Galilée, 1999

JEAN-LUC NANCY

LA COMMUNAUTÉ
DÉSŒUVRÉE

Nouvelle édition revue et augmentée

COLLECTION « DÉTROITS »

CHRISTIAN BOURGOIS ÉDITEUR

*La collection « Détroits » est dirigée par
Jean-Christophe Bailly, Michel Deutsch
et Philippe Lacoue-Labarthe*

© Christian Bourgois éditeur, 1986, 1990, 1999, 2004
ISBN 2-267-000-893-9

NOTE POUR LA DEUXIÈME ÉDITION (1990)

Le texte de la première édition de *La Communauté désœuvrée* paraît ici inchangé.

En revanche, on trouvera à la suite deux essais, postérieurs à cette première édition, qui avaient été tous deux conçus comme une poursuite du travail, au reste toujours en chantier, sur la communauté. « De l'être-en-commun », dans ses sections II et III, avait été rédigé pour le numéro de la revue *Autrement* intitulé « A quoi pensent les philosophes ? » (n° 102, novembre 1988 – direction : Jacques Message, Joël Roman, Etienne Tassin), où il avait été publié dans une version abrégée et légèrement modifiée. La section I avait été ajoutée pour le colloque de Miami University, Oxford, Ohio, « Community at loose ends » (septembre 1988). La version anglaise paraîtra dans les actes de ce colloque (direction : Jim Creech).

« L'histoire finie » a tout d'abord été rédigé pour le « Group in Critical Theory » de l'Université de Californie, Irvine (direction : David Carroll), et a été publié dans *The States of Theory*, Columbia Press, New York, 1989. Dans les conditions qu'indique sa note liminaire, il a été publié en français dans le numéro « Penser la communauté » de la *Revue des Sciences humaines* (n° 213, 1989-1 – direction : Pierre-Philippe Jandin et Alain David).

NOTE POUR LA TROISIÈME ÉDITION (1999)

Le travail engagé par ce livre, dont c'est la troisième édition, s'est poursuivi dans *La Comparution*, écrit avec Jean-Christophe Bailly et publié par Christian Bourgois en 1991, puis dans *Être Singulier Pluriel*, publié chez Galilée en 1996.

*... toujours subsiste une mesure
Commune à tous, bien qu'à chacun
aussi en propre part,
Vers où se rend et va chacun
autant qu'il peut.*

HÖLDERLIN, *Pain et Vin.*
(Traduction de Ph. L.-L.)

PREMIÈRE PARTIE

LA COMMUNAUTÉ DÉSEUVRÉE

Le témoignage le plus important et le plus pénible du monde moderne, celui qui rassemble peut-être tous les autres témoignages que cette époque se trouve chargée d'assumer, en vertu d'on ne sait quel décret ou de quelle nécessité (car nous témoignons aussi de l'épuisement de la pensée de l'Histoire), est le témoignage de la dissolution, de la dislocation ou de la conflagration de la communauté. Le communisme est « l'horizon indépassable de notre temps », comme l'avait dit Sartre, en bien des sens, tour à tour politiques, idéologiques, stratégiques, mais le moindre de ces sens n'est pas celui-ci, assez étranger aux intentions de Sartre : le mot de « communisme » emblématise le désir d'un lieu de la communauté trouvé ou retrouvé aussi bien par-delà les divisions sociales que par-delà l'asservissement à une domination techno-politique, et du coup par-delà les étiolements de la

liberté, de la parole, ou du simple bonheur, de que ceux-ci se trouvent soumis à l'ordre exclusif de la privatisation, et enfin, plus simple et plus décisif encore, par-delà le rabougrissement de la mort de chacun, de cette mort qui, pour n'être plus que celle de l'individu, porte une charge insoutenable et s'effondre dans l'insignifiance.

Plus ou moins consciemment, plus ou moins délibérément, et plus ou moins politiquement, le mot de « communisme » a constitué un tel emblème — et cela faisait sans doute autre chose qu'un concept, et même autre chose que le *sens* d'un mot. Cet emblème n'a plus cours, sinon, pour quelques-uns, d'une manière attardée, et pour quelques autres, bien rares désormais, comme s'il était pris dans le chuchotement d'une résistance farouche mais impuissante à l'effondrement visible de ce qu'il promettait. S'il n'a plus cours, ce n'est pas seulement parce que les Etats qui s'en réclamaient sont apparus, depuis longtemps déjà, comme les agents de sa trahison. (Bataillé en 1933 : « Le moindre espoir de la Révolution a été décrit comme le dépérissement de l'Etat : mais ce sont au contraire les forces révolutionnaires que le monde actuel voit dépérir et, en même temps, toute force vive a pris aujourd'hui la forme de l'Etat totalitaire. ») (O.C., I, p. 332.) Le schéma de la trahison, destiné à préserver une pureté communiste originelle, de doctrine ou d'intention, s'est révélé de moins en moins tenable. Non que le totalitarisme fût déjà, tel quel, dans Marx : proposition

grossière, ignorante de la protestation déchirée contre la destruction de la communauté qui double continûment, chez Marx, la tentative hégélienne d'effectuer une totalité, en déjouant ou en déplaçant cette tentative.

Mais le schéma de la trahison se révèle intenable dans la mesure où c'est la base même de l'idéal communiste qui finit par apparaître sous le jour le plus problématique : à savoir, l'homme, l'homme défini comme producteur (on pourrait dire aussi : l'homme *défini*, tout court), et fondamentalement comme producteur de sa propre essence sous les espèces de son travail ou de ses œuvres.

Que la justice, la liberté — et l'égalité — comprises dans l'idée ou dans l'idéal communistes soient, assurément, trahies dans le communisme dit réel, cela pèse à la fois du poids d'une souffrance intolérable (à côté d'autres souffrances, pas plus tolérables, infligées par nos sociétés libérales), et d'un poids politique décisif (non seulement en ce qu'une stratégie politique doit favoriser la résistance à cette trahison, mais en ce que cette stratégie, de même que notre pensée en général, doit compter avec la possibilité qu'une société entière ait été forgée, docilement et malgré plus d'un foyer de révolte, au moule de cette trahison, ou plus platement de cet abandon : c'est la question de Zinoviev, plutôt que celle de Soljenitsyne). Mais ces poids sont peut-être encore seulement relatifs par rap-

port à la pesanteur absolue, qui écrase ou qui bouche tous nos « horizons », et qui serait celle-ci : il n'y a aucun type d'opposition communiste — ou disons, communautaire pour bien indiquer que le mot ne doit pas être restreint ici à ses références politiques strictes — qui n'ait été ou qui ne soit toujours profondément soumis à la visée de la communauté *humaine*, c'est-à-dire à une visée de la communauté des êtres produisant par essence leur propre essence comme leur œuvre, et qui plus est produisant précisément cette essence *comme communauté*. Une immanence absolue de l'homme à l'homme — un humanisme — et de la communauté à la communauté — un communisme — sous-tend obstinément, et quels que soient leurs mérites ou leurs vigueurs, tous les communismes d'opposition, tous les modèles gauchistes, ultra-gauchistes ou conseillistes ¹. En un sens, toutes les entre-

1. Dans le détail, et compte tenu chaque fois des conjonctures précises, cela n'est pas rigoureusement exact : par exemple, dans les Conseils hongrois de 56, et plus encore dans la gauche de *Solidarité* en Pologne. Ce n'est pas absolument exact non plus de tous les discours tenus aujourd'hui : on pourrait, à ce titre seulement, juxtaposer ici les situationnistes de naguère, certains aspects de la pensée de Hannah Arendt, et aussi, quelque étrange ou provocateur que soit le mélange, telles ou telles propositions de Lyotard, de Badiou, d'Ellul, de Deleuze, de Pasolini, de Rancière. Ces pensées se maintiennent, quoi qu'elles engagent chacune pour soi (et parfois, qu'elles le veuillent ou non) dans la provenance d'un événement marxien que j'essaierai de caractériser plus loin, et qui signifie pour nous la

prises d'opposition communautaire au « communisme réel » sont désormais épuisées ou abandonnées : mais tout se passe comme si, au-delà de ces entreprises, il n'était même plus question de penser la communauté...

Or c'est bien l'immanence de l'homme à l'homme, ou encore c'est bien *l'homme*, absolument, considéré comme l'être immanent par excellence, qui constitue la pierre d'achoppement d'une pensée de la communauté. Une communauté présumée comme devant être celle *des hommes* présuppose qu'elle effectue ou qu'elle doit effectuer, comme telle, intégralement sa propre essence, qui est elle-même l'accomplissement de l'essence de l'homme. (« Qu'est-ce qui peut être façonné par les hommes ? Tout. La nature, la société humaine, l'humanité », écrivait Herder. Nous sommes obstinément soumis à cette idée régulatrice, même lorsque nous considérons que ce « façonnement » n'est lui-même qu'une « idée régulatrice »...) Dès lors, le lien économique, l'opération technologique et la fusion politique (en un *corps* ou sous un *chef*) représentent ou plutôt présentent, exposent et réalisent nécessairement par eux-mêmes cette essence. Elle y est

mise en question de l'humanisme communiste ou communautaire (bien différente de la mise en question engagée naguère par Althusser au nom d'une science marxiste). C'est aussi pourquoi de telles propositions communiquent dans ce que j'essaierai de nommer, malgré tout, le « communisme littéraire ».

clos, *sans rapport*. Cet absolu peut se présenter sous les espèces de l'Idée, de l'Histoire, de l'Individu, de l'Etat, de la Science, de l'Œuvre d'art, etc. Sa logique sera toujours la même, pour autant qu'il est sans rapport. Elle sera cette logique simple et redoutable qui implique que ce qui est absolument séparé renferme, si on peut dire, dans sa séparation plus que le simple séparé. C'est-à-dire que la séparation elle-même doit être enfermée, que la clôture ne doit pas seulement se clore sur un territoire (tout en restant exposée, par son bord externe, à l'autre territoire, avec lequel elle communique ainsi), mais sur la clôture elle-même, pour accomplir l'absoluité de la séparation. L'absolu doit être l'absolu de sa propre absoluité, sous peine de n'être pas. Ou bien : pour être absolument seul, il ne suffit pas que je le sois, il faut encore que je sois seul à être seul. Ce qui précisément est contradictoire. La logique de l'absolu fait violence à l'absolu. Elle l'implique dans un rapport qu'il refuse et exclut par essence. Ce rapport force et déchire, de l'intérieur et de l'extérieur à la fois, ou d'un extérieur qui n'est que la réjection d'une impossible intériorité, le « sans rapport » dont l'absolu veut se constituer.

Exclue par la logique du sujet-absolu de la métaphysique (Soi, Volonté, Vie, Esprit, etc.), la communauté revient forcément *entamer* ce sujet en vertu de cette même logique. La logique de l'absolu le *met en rapport* : mais cela ne peut,

à l'évidence, faire un rapport entre deux ou plusieurs absolus, pas plus que cela ne peut faire du rapport un absolu. Cela défait l'absoluité de l'absolu. Le rapport (la communauté) n'est, s'il *est*, que ce qui défait dans son principe — et sur sa clôture ou sur sa limite — l'autarcie de l'immanence absolue.

Bataille a constamment éprouvé cette logique violente de l'être-séparé. Par exemple :

« Mais si l'ensemble des hommes — ou plus simplement leur existence intégrale — S'INCARNAIT en un seul être — évidemment aussi solitaire et aussi abandonné que l'ensemble — la tête de l'INCARNÉ serait le lieu d'un combat inapaisable — et si violent que tôt ou tard elle volerait en éclats. Car il est difficile d'apercevoir jusqu'à quel degré d'orage ou de déchaînement parviendraient les visions de cet incarné, qui devrait voir Dieu mais dans le même instant le tuer, puis devenir Dieu lui-même mais seulement pour se précipiter aussitôt dans un néant : il se retrouverait alors un homme aussi dépourvu de sens que le premier passant venu mais privé de toute possibilité de repos. »
(I, 547.)

Une telle incarnation de l'humanité, son ensemble comme être absolu, par-delà le rapport

et la communauté, figure le destin que la pensée moderne a voulu. Le « combat inapaisable » est celui dont nous ne sortirons pas tant que nous n'aurons pas pu soustraire la communauté à ce destin.

Bataille écrivait encore, dans un autre texte qui porte la logique du précédent sur le plan du savoir :

« Si je “ mime ” le savoir absolu, me voici par nécessité Dieu moi-même (dans le système, il ne peut, même en Dieu, y avoir de connaissance allant au-delà du savoir absolu). La pensée de ce moi-même — de *l'ipse* — n'a pu se faire absolue qu'en devenant tout. La *Phénoménologie de l'Esprit* compose deux mouvements essentiels achevant un cercle : c'est achèvement par degrés de la conscience de soi (de *l'ipse* humain), et devenir tout (devenir Dieu) de cet *ipse* achevant le savoir (et par là détruisant la particularité en lui, achevant donc la négation de soi-même, devenant le savoir absolu). Mais si de cette façon, comme par contagion et par mime, j'accomplis en moi le mouvement circulaire de Hegel, je définis, par-delà les limites atteintes, non plus un inconnu mais un inconnaissable. Inconnaissable non du fait de l'insuffisance de la raison mais par sa nature (et même, pour Hegel, on ne pourrait avoir souci de cet

au-delà que faute de posséder le savoir absolu...). A supposer ainsi que je sois Dieu, que je sois dans le monde ayant l'assurance de Hegel (supprimant l'ombre et le doute), sachant tout et même pourquoi la connaissance achevée demandait que l'homme, les particularités innombrables des *moi* et l'histoire se produisent, à ce moment précisément se formule la question qui fait entrer l'existence humaine, divine... le plus avant dans l'obscurité sans retour ; pourquoi faut-il qu'il y ait *ce que je sais* ? Pourquoi est-ce une nécessité ? Dans cette question est cachée — elle n'apparaît pas tout d'abord — une extrême déchirure, si profonde que seul le silence de l'extase lui répond. » (V, 127-128.)

La *déchirure* cachée dans la question est la déchirure que la question elle-même provoque entre la totalité des choses qui sont — considérée comme l'absolu, c'est-à-dire séparée de toute autre « chose » — et l'*être* (qui n'est pas une « chose ») par lequel ou au nom duquel ces choses, en totalité, sont. Cette déchirure (analogue, sinon identique, à la différence ontico-ontologique de Heidegger) définit un *rapport* de l'absolu, impose à l'absolu un rapport à son propre être, au lieu de rendre cet être immanent à la totalité absolue des étants. Par là, c'est l'*être* « lui-même » qui en vient à se définir comme

rapport, comme non-absoluité, et si on veut — c'est en tout cas ce que j'essaie de dire — *comme communauté*.

L'*extase* répond — si c'est proprement une « réponse » — à l'impossibilité de l'absoluité de l'absolu, ou à l'impossibilité « absolue » de l'immanence achevée. L'*extase*, comprise selon ce motif rigoureux qui passerait aussi, pour peu qu'on en suive l'histoire philosophique avant Bataille et en même temps que lui, par Schelling et par Heidegger, ne définit aucune effusion, et moins encore quelque effervescence illuminée. Elle définit strictement l'impossibilité, aussi bien ontologique que gnoséologique, d'une immanence absolue (ou : de l'absolu, donc de l'immanence), et par conséquent d'une individualité au sens exact aussi bien que d'une pure totalité collective. Le thème de l'individu et celui du communisme sont étroitement solidaires de et dans la problématique générale de l'immanence². Ils

2. En témoigne la lecture de Marx par Michel Henry, orientée par la réciprocité conceptuelle de l'« individu » et de la « vie immanente ». A ce compte, « par principe l'individu échappe au pouvoir de la dialectique » (*Marx*, t. II, Paris, Gallimard, 1976, p. 46). Ce qui permettrait de mettre tout mon propos sous cette indication générale : il y a deux façons d'échapper à la dialectique (c'est-à-dire à la médiation dans la totalité), soit en s'y dérobant dans l'immanence, soit en ouvrant sa négativité jusqu'à la rendre « sans emploi » (comme le dit Bataille). Dans ce dernier cas, il n'y a pas d'immanence de la négativité : « il y a » l'*extase*, aussi bien du savoir que de l'histoire et de la communauté.

Imprimé en France
Dépôt légal : octobre 1999
N° d'édition : 937-3 – N° d'impression : 68585