


L'«être-avec» et la pluralité dans la philosophie première de Jean-Luc Nancy

Danny Roussel

Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française, Vol XXIX, No 1-2 (2021) pp 148-168

Vol XXIX, No 1-2 (2021)
ISSN 1936-6280 (print)
ISSN 2155-1162 (online)
DOI 10.5195/jffp.2021.966
www.jffp.org

This  under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is operated by the University Library System of the University of Pittsburgh as part of its D-Scribe Digital Publishing Program, and is co-sponsored by the University of Pittsburgh Press

L'«être-avec» et la pluralité dans la philosophie première de Jean-Luc Nancy

Danny Roussel

Université du Québec à Trois-Rivières

Jean-Luc Nancy, philosophe émérite de l'Université de Strasbourg, est bien connu pour avoir proposé un concept original de « communauté¹ ». Cependant, dans les années 90, celui-ci poursuit l'élaboration de ce qu'il appelle sa « philosophie première² », en lui privilégiant un terme plus neutre. Il écrit à ce sujet : « J'ai donc préféré en venir à concentrer le travail autour de l'«avec» : presque indiscernable du «co-» de la communauté, il porte pourtant avec lui un indice plus net de l'écartement au cœur de la proximité et de l'intimité. L'«avec» est sec et neutre : ni communion ni atomisation, seulement le partage d'un lieu, tout au plus un contact : un être-ensemble sans assemblage³. » L'« être-avec » mérite une analyse méticuleuse. D'abord parce qu'il occupe une place importante dans l'œuvre de Nancy et qu'il s'y attarde sur une plus longue période. Encore récemment, on le retrouve sous sa plume⁴. De plus, c'est un concept emprunté à Heidegger. Comme les références au philosophe allemand ne laissent en général pas indifférent, celles qu'a faites Nancy ont suscité leur lot d'interprétations.

La critique faite à l'encontre du concept d'« être-avec », est articulée selon l'angle éthique, plus particulièrement en ce qui a trait à la pluralité. En effet, en amalgamant « être » et « avec », le philosophe de Strasbourg annihilerait, comme Heidegger, la nécessaire pluralité de la vie en commun. C'est ce débat que nous voulons ici commenter. Nous commencerons en explicitant le concept d'être-avec chez Nancy. Dans un deuxième temps, nous développerons les arguments de ceux qui reprochent à Nancy de ne pas avoir réussi à faire droit à la pluralité. Pour nous aider à y voir plus clair, nous utiliserons les travaux de Franco Volpi et de Jacques Taminiaux qui ont analysé les causes de ce déni heideggérien de la pluralité. Nous présenterons leur investigation dans la troisième section. Enfin, nous montrerons que l'être-avec nancéen, bien loin de dénier la pluralité, lui donne toute son ampleur.

L'être-avec

Dès ses premiers écrits sur la communauté, Nancy a tôt fait d'établir un lien entre celle-ci et l'ontologie. Dans *La communauté désœuvrée*, il écrit : « L'être est en commun. Quoi de plus simple à constater? Et pourtant, quoi de plus ignoré, jusqu'ici par l'ontologie⁵? » Cette ontologie sera développée dans la suite de l'œuvre comme philosophie première. Nancy en arrive ainsi à utiliser le motif de l'être-avec, lequel est fortement inspiré de Heidegger puisqu'il est la traduction de *Mitdasein* que l'on retrouve dans *Être et temps*. Voyons comment Nancy lit et interprète cette œuvre phare du philosophe allemand.

Chez Heidegger, l'être humain est *Dasein*, c'est-à-dire « être-là », le là de l'être, là où celui-ci peut s'exposer. Nancy explique : « Il n'a pas à devenir, mais à advenir dans l'acte même de prendre en charge une essentielle non-essence dont le sens est l'être-en-avant-de-soi ou l'être exposé, mis en jeu⁶. » Le *Dasein* doit être l'exposition de l'être. Qu'en est-il des autres? C'est ce que Heidegger nomme *Mitdasein*. Il est une propriété essentielle du *Dasein*. Toutefois, Heidegger en donne une version qui pose problème, puisqu'il ramène l'« avec » au « peuple ». Nancy affirme : « Heidegger fait tout pour affirmer cette essentialité de l'*avec*, et cette volonté place son premier trait dans le refus du simple "avec" en extériorité des choses assemblées, seulement contiguës entre elles. Son trait ultime [...] sera celui qui introduira la catégorie de *peuple* sous laquelle sera cristallisée la possibilité pour le *Dasein* de faire histoire⁷. » En rabattant l'*avec* sur le peuple, Heidegger lui donne une figure qui le met en mouvement. En même temps, cela amène l'*avec* à être soumis à une finalité qui ne lui laisse aucune liberté. Qui plus est, Heidegger ne développe pas beaucoup ce qu'il en est du *Mitdasein* : « Il est tout d'abord remarquable que Heidegger n'engage pas une analyse dont on pourrait penser qu'elle s'impose, à savoir l'analyse de la manière dont plusieurs *Dasein* peuvent *ensemble* être le *là*⁸. » C'est ce que Heidegger n'explicitera pas. En d'autres mots, il a bien vu le problème de l'*avec* (« ce que Heidegger aura précisément le premier dégagé avec cette précision⁹ »), mais il ne l'a jamais développé : « L'œuvre ultérieure de Heidegger n'apporte pratiquement aucun élément supplémentaire, si même elle ne délaisse pas plutôt complètement le motif en question¹⁰. » C'est ce motif délaissé que Nancy veut utiliser comme base de sa philosophie première.

L'essentiel du développement de cette pensée a été effectué dans *Être singulier pluriel*. Dès le début de ce livre, Nancy affirme sans ambages : « Ce texte ne dissimule pas l'ambition de refaire toute la "philosophie première" en lui donnant pour fondation le "singulier pluriel" de l'être¹¹. » L'objectif n'est ni plus ni moins que de réécrire *Être et temps* à partir de l'être-avec. Ainsi, la thèse de départ est la suivante : « *La pluralité de l'étant est au fondement de l'être*¹². » L'être-avec est sans essence, il est « une constitution qui défait ou qui

disloque [...] toute essence une et substantielle de l'être même. Ce n'est là, pourtant, qu'une façon de dire, puisqu'il n'y a aucune substance préalable qui viendrait à être dissoute¹³». L'être-avec est ainsi existence sans essence. Nancy peut affirmer : « L'être ne pourrait se dire que de cette manière singulière : "nous sommes"¹⁴. » La multiplicité est co-originale avec chaque singularité. En d'autres mots, la singularité apparaît en même temps que tout le monde : nous sommes. Voilà nos origines qui ne peuvent être ramenées à une origine unique.

Pourquoi en faire une ontologie? Parce que Nancy tente un geste philosophique audacieux : « Il faut donc penser l'unité originairement plurielle : et c'est bien là penser le pluriel comme tel¹⁵. » C'est le rôle de l'ontologie de penser ce qu'est l'être. Nancy veut le penser, cet être unitaire, à partir de la pluralité. Celle-ci est ce qui permet le reste : « Avant l'intentionnalité phénoménologique et avant la constitution egologique, mais aussi bien avant la constitution chosale comme telle, il y a la co-originaire selon l'avec¹⁶. » Est-ce à dire que cet « avec » ne laisse pas ou peu de place à chaque singularité? Non, puisque cet « avec » apparaît à même l'apparition de toutes les singularités (que Nancy détermine comme « ipséité », terme mettant l'accent sur l'unicité de chacune). Il ne les nie pas, ne les subsume pas, ne les englobe pas. Nancy affirme : « C'est ce qui, dans le principe, ne détermine l'ipse quel qu'il soit [...] qu'en le co-déterminant avec la pluralité des ipse dont chacun est co-originale et co-essentiel au monde¹⁷. » Il s'agit donc de penser une pluralité qui n'absorbe pas les existants, mais qui repose sur leur dévoilement.

Il faut penser cela en postulant que ce qui existe est libre d'exister, que le monde existe sans rien qui le définit ou le détermine en son essence : Nancy admet qu'il est légitime de dire « nous » « à partir du moment où ni chef ni Dieu ne le dit pour nous¹⁸ ». En d'autres mots, la question devient : « comment l'être-ensemble peut-il s'approprier en tant que tel, lorsqu'il est livré à lui-même pour ce qu'il est [...] ? Que devient l'être-avec lorsque l'avec ne s'apparaît plus comme une com-position, mais comme une dis-position¹⁹ ? » Cela entraîne un déplacement quant au sens donné à l'ontologie. « L'ontologie », écrit Nancy, n'occupe pas un registre principal, reculé, spéculatif et pour tout dire abstrait. Son nom veut dire : [...] penser l'existence à la hauteur de ce défi de pensée qu'est la mondialité comme telle²⁰. » L'ontologie devient éminemment concrète, éminemment centrée sur l'existence du monde, un monde qu'il nous appartient de nommer puisqu'aucune essence ne le définit.

L'intention est de donner toute son importance au fait social, sans l'expliquer à partir de l'individu ni le circonscrire dans une communion supérieure : « la com-parution sociale n'est jamais pensée que comme un épiphénomène transitoire, et la société elle-même comme une étape dans un processus qui mène toujours, tantôt à l'hypostase de l'ensemble ou du

commun (communauté, communion), tantôt à l'hypostase de l'individu²¹. » Pour éviter cela, il faut admettre que le commun n'est jamais *un* nous, mais *des* nous com-paraisant, des nous *pluriels* : « "Nous" énonce toujours une pluralité, une partition et un enchevêtrement de "nous" : "on" n'est pas "avec" en général, mais toujours, chaque fois, selon des modes déterminés, eux-mêmes multiples et simultanés (peuple, culture, langue, lignée, réseau, groupe, couple, bande, etc.)²². » La pluralité ne concerne pas seulement les singularités; elle est aussi le fait des communs qui nous constituent.

La pensée de l'avec se veut aussi critique des pensées de l'altérité. Selon Nancy, celles-ci ont toutes comme point de départ l'individu et pense la pluralité à partir de ce dernier. Toutes ces tentatives « reconduisent toujours, au cœur de la notion, à une altérité ou à une altération où le "soi" est en jeu²³ ». De plus, ce « soi » est le modèle que l'on reconnaît dans l'autre. L'amour du prochain serait une version de cette reconnaissance du soi dans l'autre : « c'est bien l'égoïsme au sens du privilège du soi-même, du soi-propre, comme modèle dont l'imitation fournit l'amour d'autrui²⁴. » Cette conception manque l'avec en rabattant la pluralité dans la multitude des singularités sans voir que cette multitude précède toujours toute singularité et lui donne forme. « Il n'y a pas, écrit Nancy, dans cette logique, de mesure propre de l'avec : l'autre la lui retire, dans l'alternative ou dans la dialectique de l'incommensurable et de l'intimité commune. Dans un paradoxe extrême, l'autre s'avère comme l'autre de l'avec²⁵. » Si on veut faire droit à la pluralité, il faut lui reconnaître une existence à même les singularités, mais il ne faut pas la réduire à cela. La pluralité s'apparaît aussi comme telle. Elle ne commence pas avec une singularité qui se reconnaîtrait dans l'autre; elle commence bien avant, avant même la reconnaissance singulière. La singularité se dévoile en même temps que tout le monde. Elle est déjà dans l'être singulier pluriel du monde et c'est ce qui rend possible la reconnaissance de l'autre. « Mais il n'y a de "soi", explique Nancy, qu'en raison d'un "avec", qui, en vérité, le structure : tel devrait être l'axiome d'une analytique désormais co-existential²⁶. » Nancy veut faire droit à cette structuration.

En définitive, l'ontologie que propose Nancy veut faire droit à la pluralité en associant l'« avec » à l'« être ». Il nous faut maintenant vérifier si cette philosophie première donne toute son ampleur à la pluralité ou si cette dernière se fait annihilée dans un « être ». qui ne garde de la pluralité que le nom. Commençons par entendre les arguments de ceux qui pensent que Nancy a échoué.

L'éthique problématique de Nancy

Le premier à avoir soulevé le problème de la pluralité dans le travail de Nancy est Simon Critchley. Celui-ci affirme que Nancy manque la dimension éthique et, en conséquence, la dimension politique : « I would argue that access to a conception of politics dedicated to the goal of social justice can only be mediated *ethically* and that in order for Nancy's politics of the community

to become effective, in order for the reinvention of politics to be dedicated to the eradication of injustice, there needs to be an ethical basis for politics²⁷. » Quel serait le point aveugle éthique de Nancy? Critchley le précise lorsqu'il écrit à nouveau sur le philosophe de Strasbourg au sujet d'*Être singulier pluriel*. Le problème éthique de Nancy consisterait à ne pas tenir compte de l'altérité au sein de son ontologie. On l'a vu, le philosophe de Strasbourg est critique des pensées de l'altérité qui, selon lui, ont manqué l'« avec ». Ce faisant, selon Critchley, Nancy minimise ce qui est à la base de l'éthique : « There would seem to be no fundamentally ontological (or ethically pre-ontological) dimension to the encounter with the other: the dimension of surprise, challenge, placing in question, falling in love or into hatred, being overcome by desire, acknowledging, refusing, blaming, forgiving or even cruelly murdering the other, or simply being moved by another's suffering. Such phenomena would presumably only be ontic modifications of a fundamental ontological structure²⁸. » Ce qui manquerait à la pensée de Nancy, c'est de considérer la singularité comme altérité. Celle-ci peut être comprise aussi bien comme l'autre différent (être humain, animal, végétal, etc.) que comme l'autre affectant (celui que j'aime, que je hais, avec qui je compatis, etc.). En d'autres mots, la pensée de Nancy n'ouvre pas sur la dimension éthique parce qu'elle est trop neutre.

C'est ici que la question de la pluralité prend toute son ampleur. Après avoir cité *Être singulier pluriel* (Nancy y écrit : « Il n'y a pas de différence entre l'éthique et l'ontologique: l'"éthique" expose ce que l'"ontologie" dispose²⁹ »), Critchley reprend la critique lévinassienne du point de vue de Heidegger : l'éthique se perd dans l'ontologie :

But is ontology fundamental? From a Levinasian point of view, the identification of the ethical and the ontological, that is the collapsing of the former into the latter, is the very gesture that governs and defines the philosophical tradition. This tradition is called "ontology" by Levinas and reaches its final and critical articulation in Heidegger's *Being and Time*. From this perspective, Nancy's first philosophy of being-with and *comparution* rejoins the philosophical tradition of ontology with its suppression of ontic plurality and multiplicity³⁰.

En unifiant l'éthique et l'ontologie, Nancy répudierait la pluralité. Il y a bien, chez lui, la reconnaissance des singularités au sein du monde de l'existence, mais celles-ci, selon Critchley, demeurent formelles. La critique que Levinas fait à Heidegger s'appliquerait ainsi à la philosophie première de Nancy : « Levinas's work seeks to describe a relation to an alterity irreducible to comprehension, that is to say, irreducible to what he sees as the *ontological* relation to others where alterity is reduced to what he calls the Same. Even the Heideggerian and post-Heideggerian ontology of Nancy [...] is unable to

describe this relation because the particular being is always already understood within the pre-comprehension of Being³¹. » Non seulement la critique lévinassienne s'appliquerait-elle à la philosophie première de Nancy, mais Critchley affirme que le geste de ce dernier s'identifie à celui de Heidegger, l'ontologie nancéenne, bien qu'elle se veuille post-heideggérienne, étant, au fond, heideggérienne. Car, comme le philosophe allemand, Nancy ramènerait l'existence concrète à l'Être. Cela n'est pas sans conséquences? « Thus, even given the radicality of Nancy's rewriting of *Being and Time*, his conception of being-with constitutes what one might call a *neutralizing of ethical transcendence or a flattening of the structure of ethical experience*³². » En noyant la pluralité dans l'être, Nancy rendrait difficile la pensée d'une éthique.

Il nous faut maintenant vérifier s'il est vrai qu'en mettant l'accent sur *l'avec* structurant le monde et les singularités, Nancy supprime la pluralité dans l'*avec* ontologique. C'est ici qu'un détour par la pensée de Heidegger est nécessaire. Comme la critique que nous venons d'exposer a d'abord été faite au philosophe allemand, il est opportun d'y analyser ce qu'il en est de l'ontologisation de la pluralité. Pour y arriver, nous utiliserons les travaux de Franco Volpi et de Jacques Taminiaux qui ont analysé les sources de Heidegger pour mieux comprendre son geste philosophique et ses incidences sur la pluralité.

***Praxis et Dasein* chez Heidegger**

La première à avoir identifié le problème de la pluralité chez Heidegger est Hannah Arendt qui, elle, place ce thème au cœur de sa philosophie. On sait aujourd'hui que celle-ci l'a développé en réaction à la pensée de son maître qu'elle jugeait trop solipsiste. En effet, elle écrit : « En conduisant l'être-là [*Dasein*] au Soi sans faire le détour par l'homme, la question sur le sens de l'être est, dans le fond, abandonnée et remplacée par celle sur le sens du Soi, manifestation primordiale pour cette philosophie. [...] Le caractère essentiel de ce Soi est sa "soïté" (Selbstischkeit) absolue, sa séparation radicale de tous ses semblables³³. » En misant tout sur le *Dasein*, Heidegger aurait laissé de côté la dimension de la pluralité de la vie humaine.

Pour comprendre comment Heidegger en est arrivé à construire cette pensée solipsiste, il faut retourner à ses sources. La pensée heideggérienne de l'Être s'est construite, dans les années précédant la publication d'*Être et temps*, à partir d'une lecture exigeante d'Aristote. La publication des cours universitaires donnés par le philosophe allemand dans les années 20 a permis de jeter un nouvel éclairage sur cette lecture. C'est à ce travail que se sont astreints Franco Volpi, philosophe italien décédé en 2009, et Jacques Taminiaux, philosophe belge décédé en 2019. Nous voulons ici expliciter ces travaux pour, dans la prochaine section, mieux saisir le geste de Nancy³⁴.

Le point de départ du questionnement de Heidegger au début des années 20, c'est le problème de la plurivocité de l'étant et ce qui permettrait de déterminer un sens unifiant cette diversité. Volpi exprime ainsi la question que le philosophe allemand se pose : « si l'étant se dit de modalités et significations multiples et diverses, quel est son sens fondamental unitaire, que signifie l'être même³⁵? » Cette question, Heidegger la prend de Franz Brentano, philosophe et psychologue allemand mort en 1917. En effet, celui-ci analyse les quatre significations fondamentales de l'étant formulées par Aristote. Selon ce dernier, l'étant peut être signifié selon la catégorie, la vérité, l'acte ou l'accident. Pour Brentano, la première signification, la signification catégoriale, est primordiale et unifie toutes les autres. Heidegger reprend la même question, mais n'accepte pas d'emblée la réponse. Il en arrive à penser que la « vérité » serait plus à même d'unifier le sens de l'être. C'est du moins l'hypothèse que Volpi examine dans ses travaux :

L'hypothèse que j'avance est que la ligne fondamentale de la recherche philosophique heideggérienne au cours des années vingt consiste dans la recherche du sens unitaire fondamental qui soutient la plurivocité de l'étant; et je suppose notamment que, dans ce but, Heidegger sonde à cette époque, l'une après l'autre, les quatre significations, pour vérifier laquelle d'entre elles peut être considérée comme sens unitaire fondamental. Bientôt insatisfait de la solution ousiologique et analogique, soutenue par Brentano, Heidegger examine à fond dans les années vingt surtout la signification de l'étant en tant que vrai, et derrière cet examen transparaît clairement l'intention d'éprouver si cette signification peut assumer le rôle de sens fondamental³⁶.

Cependant, après avoir vérifié si la vérité pouvait servir à unifier les autres significations, Heidegger déplace son investigation et en vient à se poser une question encore plus fondamentale : n'y aurait-il pas une signification encore plus primordiale que les quatre exposées par Brentano, une signification qui unifierait le sens de l'être? « Dans ce contexte je voudrais suggérer [c'est Volpi qui parle] aussi l'hypothèse que, plus tard, Heidegger voit dans les quatre significations de l'étant recueillies par Aristote un point d'appui fondamental, à l'intérieur du domaine de la métaphysique, pour remonter, en fouillant au-dessous d'elles, à une détermination plus originaire et initiale, prémétaphysique, de l'être³⁷. » Il ne s'agit plus de trouver une signification qui englobe les autres; il s'agit plutôt de trouver une détermination à l'origine des quatre significations, plus originaire qu'elles.

Comment Heidegger procède-t-il? En premier lieu, il distingue l'aspect sémantique du *logos* (l'aspect de la signification) de son aspect apophantique (celui de la prédication). Ensuite, il s'interroge sur le fondement ontologique

de ce dernier aspect. Qu'est-ce qui fonde l'être vrai ou faux? Heidegger répond : le *Dasein* « qui a en soi la possibilité intrinsèque d'assumer, bien plus, d'être lui-même, une attitude découvriante, c'est-à-dire d'ouvrir et de s'ouvrir par rapport à l'étant³⁸ ». Enfin, Heidegger pousse son analyse encore plus loin : non seulement le *Dasein* est une attitude découvriante, mais l'étant lui-même est quelque chose qui se donne. Voilà le fondement « plus fondamental » que l'étant comme vérité; en deçà de la vérité, il y a dévoilement, *aletheia*. Volpi résume : « La vérité conçue comme *a-letheia*, comme *Un-verborgenheit*, est donc un caractère ontologique constitutif de l'étant lui-même, elle est une détermination antépédicative, par rapport à laquelle l'être-vrai ou être-faux de la prédication est une propriété dérivée et restreinte³⁹. » Cette détermination antépédicative satisfait-elle Heidegger? Non, puisqu'il pousse l'interrogation encore plus loin et en arrive à poser le problème de l'être en tant que tel (et non plus celui de sa signification). Dans un cours donné en 1925-1926, Heidegger écrit : « Que doit signifier l'être même, pour que l'être découvert devienne compréhensible comme un caractère d'être et même comme le plus authentique de tous? Pour que, par conséquent, l'étant doive être finalement interprété relativement à son être à partir de l'être-découvert⁴⁰? » L'étant comme don, dévoilement ou manifestation pose la question encore plus fondamentale de l'être. Il ne faut pas oublier que ces questionnements sont ceux du jeune Heidegger, celui d'avant la *Kehre*, celui qui veut donner à la métaphysique une fondation plus vraie.

Pour découvrir cet être, il ne faut pas rester enfermé dans le rapport théorétique au monde. Heidegger veut ainsi trouver un autre lieu pour ses recherches que celui des significations de l'étant analysées par Brentano. C'est toujours Aristote qui le guide, mais cette fois-ci, c'est *L'éthique à Nicomaque* qu'il prend pour objet d'étude. Volpi écrit : « Heidegger s'oriente alors vers Aristote justement parce qu'Aristote retient encore la pluralité des attitudes découvriantes de la vie humaine⁴¹. » La *theoria*, la *poiesis* et la *praxis* prennent la place des quatre significations fondamentales de l'étant comme objet de recherche. En fait, Heidegger fixe surtout son attention sur la *praxis*. C'est du moins ce que Volpi avance : « Mon hypothèse est que la disposition découvriante de la *praxis* est la disposition sur laquelle Heidegger se base pour atteindre les déterminations thématiques fondamentales avec lesquelles il désigne la structure ontologique de l'existence humaine, du *Dasein*⁴². » Dans son analyse, Heidegger laisse tomber les déterminations qui, chez Aristote, ont pour but de mieux comprendre la réalité ou la vraie vie. Aristote donne des exemples de *praxis* ou de *poiesis* particulières pour préciser ce qu'elles peuvent signifier. Heidegger s'intéresse plutôt à ce qu'elle révèle de l'Être. Volpi explique :

Il est évident, en effet, que Heidegger ne s'engage pas dans une simple reprise de ces déterminations, mais qu'en les reprenant, il en modifie profondément la structure, le

caractère et la connexion. La transformation la plus voyante me semble être l'accentuation, mieux, l'absolutisation du caractère ontologique que dans une certaine mesure elles possèdent également chez Aristote, mais qui, chez celui-ci, n'est pas le seul caractère, ni même toujours le caractère déterminant. Je m'explique : Heidegger interprète les déterminations aristotéliennes de la *praxis*, de la *poiesis* et de la *theoria* comme si elles n'étaient que des modalités d'être, en excluant rigoureusement, donc, de leur compréhension, toute signification ontique. Évidemment, ce qui intéresse Heidegger, en vue de la détermination de la structure ontologique fondamentale du *Dasein*, ce ne sont pas les *praxeis*, *poieseis* et *theoriai* particulières, mais uniquement la puissance ontologique de ces concepts⁴³.

Prenons l'action de faire un discours. Pour Aristote, on peut interpréter ce geste comme une *praxis* (une activité qui a son propre but) ou une *poiesis* (une activité qui produit une œuvre). Cette différence ne se révèle pas au niveau ontique puisqu'il s'agit dans les deux cas d'un discours. Aristote se situe davantage au niveau ontologique puisqu'il met en place une catégorie d'être qui n'existe pas dans la réalité. Pour Volpi, Heidegger absolutise ce niveau ontologique lorsqu'il lit Aristote.

En outre, Heidegger privilégie la *praxis* sur les deux autres déterminations comme révélatrice de l'Être. Même s'il ne cherche plus à trouver une signification qui unifierait les autres, le même geste unitaire guide sa recherche de l'Être. En d'autres mots, il subordonne à la *praxis* la *poiesis* et la *theoria* et en fait la révélatrice par excellence de l'Être au fondement de la métaphysique. Volpi affirme en effet :

Ontologisation, déplacement hiérarchique et structuration unitaire sont donc les transformations déterminantes auxquelles Heidegger soumet, dans la reprise de leur sens substantiel, les concepts aristotéliens de *praxis*, de *poiesis* et de *theoria*. Mais quelles sont les raisons de ces transformations? Dans l'impossibilité d'en donner une analyse détaillée, je me limite ici à indiquer ce qui me semble être la raison de fond. Celle-ci consiste, à mon avis, dans le fait que Heidegger mûrit progressivement la conviction que les déterminations aristotéliennes en question, telles qu'elles sont présentées dans *l'Éthique à Nicomaque*, indiquent bien en effet les trois attitudes découvrautes fondamentales de la vie humaine, les trois formes dans lesquelles l'âme est dans la vérité, et qu'elles constituent ainsi la première analyse phénoménologique complète du *Dasein*, mais qu'Aristote n'arrive pas à poser

explicitement, d'une manière suffisamment radicale, le problème de l'unité qui est au fond de ces trois déterminations et qui les soutient. Autrement dit, Aristote n'arriverait pas à saisir la constitution ontologique fondamentale de la vie humaine⁴⁴.

L'unité recherchée est trouvée dans la *praxis* et Heidegger n'aura de cesse, dans les années 20, d'ontologiser les déterminations qu'Aristote donne à la *praxis*. Volpi expose avec force détails comment Heidegger s'y prend. Il démontre comment la *Sorge* provient de l'*orexis*, l'*authenticité*, de la *phronesis*, le *Verstehen*, du *nous praktikos*, etc.

Prenons l'exemple de la *phronesis* (la prudence). Chez Aristote, elle est une vertu qui permet de bien délibérer lorsqu'il y a un choix à faire. En délibérant bien, l'être humain prend une bonne décision, agit bien et fait le choix d'une vie bonne. La *phronesis* concerne ainsi les choix individuels concrets qui doivent être faits pour bien vivre. Elle tente d'appliquer des principes universels à des décisions contingentes. Elle touche à tout ce qui a trait tant à la vie bonne de l'individu qu'à la vie bonne commune. En effet, tout homme devrait user de prudence, mais l'homme politique devrait avoir développé cette vertu à un haut niveau. Pour Heidegger, la *phronesis* concerne le *Dasein*. En effet, celui-ci doit décider de son rapport à l'être dans une décision fondamentale unique. « Heidegger, écrit Volpi, veut mettre l'accent sur le fait que ce rapport du *Dasein* à son être ne s'effectue pas dans une attitude d'observation et de constatation, dans une sorte de repliement sur soi-même, dans une introspection théorique et réflexive, mais plutôt dans une attitude typiquement pratico-morale, dans laquelle l'enjeu est l'être même du *Dasein*, et dans laquelle il faut décider de cet être et supporter, qu'on le veuille ou non, le poids de cette décision⁴⁵. » Ainsi, le choix du *Dasein* est unique. Il doit décider s'il est le là de l'être et vivre dans l'authenticité ou s'il demeure dans l'inauthenticité et dans l'oubli de l'être. La *phronesis* ne concerne plus tous les choix individuels pour mener une bonne vie. En d'autres mots, « c'est seulement là où le *Dasein* se charge de son être, qu'il se réalise comme authentique (*phronimos*)⁴⁶. » C'est d'un véritable choix existentiel dont il s'agit.

Les autres décisions, celles qui se prennent au quotidien comme celles qui concernent la vie bonne, deviennent insignifiantes. Les attributs qu'Aristote donnait à la *praxis* sont ontologisés : « Cela implique que [le] contenu [des déterminations pratiques], en tant que constitutif, n'est pas quelque chose que le *Dasein* peut librement choisir d'avoir ou non, mais il est un quelque chose auquel il ne peut pas se soustraire. La décision, par exemple, ou la *praxis* même, ne sont plus conçues comme des possibilités que le *Dasein* peut réaliser ou non, mais elles deviennent des prédicats ontologiques de son être qui le caractérisent avant, et donc indépendamment de sa volonté, son choix, sa décision⁴⁷. » La *praxis* ne concerne plus le fait d'avoir à choisir (outre la décision existentielle du *Dasein*); ses déterminations deviennent des attributs de la structure ontologique du *Dasein*.

Cette ontologisation a aussi une autre conséquence. La *praxis*, chez Aristote, est une action qui ne crée pas une œuvre, mais qui change l'agent qui décide. Elle se manifeste de manière exemplaire dans les discussions entre citoyens où celles-ci, justement, changent l'agent qui se prononce et l'amènent à cheminer dans sa pensée. Il y a une pluralité nécessaire à la *praxis*. Avec le geste heideggérien, elle est déniée. Volpi explique : « L'ontologisation de la *praxis* provoque, enfin, une dernière transfiguration : elle produit, pour ainsi dire, l'évaporation de son poids spécifique en tant qu'agir et la perte de certains caractères qui, chez Aristote, lui appartiennent constitutivement; avant tout, son interpersonnalité et son enracinement dans une *koinonia*. Chez Heidegger l'ontologisation provoque l'embouteillage de la *praxis* dans une espèce de solipsisme héroïque qui en déforme la configuration⁴⁸. » Voilà donc ce qui explique le manque de considération pour la pluralité chez Heidegger : en ontologisant la *praxis*, c'est-à-dire en en faisant la source de sa pensée du *Dasein* et en donnant à celui-ci les principales déterminations de celle-là, Heidegger met de côté l'importance des discussions entre les agents. La *praxis* ne s'apparaît plus à travers celles-ci puisque c'est le *Dasein* qui doit décider de son rapport à l'être. Les agents doivent s'ouvrir à l'être et non plus échanger entre eux pour laisser des décisions émerger.

Les travaux de Jacques Taminiaux abondent dans le même sens. Après avoir analysé lui aussi les cours des années 20, il en arrive aussi à la conclusion d'une ontologisation de la *praxis*. Toutefois, il remarque que Heidegger se déplace par la suite en radicalisant son geste et en donnant à l'Être les déterminations de la *poiesis*. Il affirme : « les essais ultérieurs de Heidegger sur ces questions sont autant de corrections de l'ontologie fondamentale ». Il poursuit : « Les posant à nouveaux frais, à l'aide d'une lecture renouvelée de la philosophie grecque, Heidegger allait être amené, à l'encontre de la relégation antérieure de la *ποίησις* dans la sphère de l'inauthenticité à une véritable réhabilitation ontologique de la *ποίησις*⁴⁹. » Cet accent placé sur la *poiesis* concerne davantage l'être que le *Dasein*. C'est l'être qui produit une œuvre. Tranquillement, la pensée de Heidegger s'inscrit dans le schème destinal tel que nous l'avons décrit au chapitre précédent. Cela a pour conséquence de réduire encore davantage le choix du *Dasein* : « non plus l'activité découvriante du *Dasein* mais le dévoilement ambigu et plus initial de l'être même, dévoilement par lequel le *Dasein* est interpellé plus qu'il ne l'institue⁵⁰ ». On remarque ainsi que l'ontologisation de la *praxis* dans le *Dasein* et l'insistance postérieure sur la *poiesis* de l'être ont une première conséquence : rendre les choix individuels inopérants et non signifiants pour le destin de l'être.

Taminiaux tire une deuxième conséquence de cette ontologisation. Si les choix individuels n'intéressent pas Heidegger, qu'en est-il des choix qui concernent le commun? Évidemment, ils deviennent tout aussi insignifiants, puisque le seul qui vaille, c'est celui du *Dasein* en son for intérieur.

L'incertitude et l'ambiguïté qui sont propres aux délibérations humaines sont ainsi gommées dans l'Être. Taminioux explique :

Le philosophe politique au sens aristotélicien n'est pas un rhéteur, mais à la différence de Platon, il est certainement plus proche de l'orateur que du mathématicien. Et la raison de cette proximité tient au sens qu'Aristote avait du lien essentiel entre la $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ et la pluralité, c'est-à-dire du fait que les humains sont à la fois tous semblables et tous différents. En vertu de la pluralité, [...] la $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ au sens aristotélicien du mot est essentiellement ambiguë et ne peut, dès lors, être le sujet et la base d'une science dépourvue d'ambiguïté. Mais ce lien essentiel et l'ambiguïté qui en découle, n'est-ce pas précisément ce qu'oblitére la tentative d'édifier l'ontologie fondamentale sur la base de la $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ entendue comme la libre transcendance du *Dasein* qui comprend l'être dans l'exacte mesure où il existe résolument à dessein de soi seul? Dans l'ontologie fondamentale, ce concept de transcendance est totalement dominé par la résistance du propre à l'impropre, ou, en termes platoniciens, par la résistance de l'Un au Multiple. C'est pourquoi il empêche d'inscrire la $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ dans un domaine commun de partage des actes et des paroles comme le faisaient la Cité grecque et Aristote dans son sillage⁵¹.

Taminioux explicite ainsi ce que Volpi avait identifié comme conséquence de l'ontologisation heideggerienne de la *praxis*.

Cette même dénégation de l'importance des actions humaines se retrouvent également dans la manière dont Heidegger traite le langage dans *Être et temps*, ouvrage qui ramasse les fruits des recherches des années 20. Heidegger critique la place donnée à la prédication dans la métaphysique. « Heidegger, fait remarquer Volpi, déclare que la tradition métaphysique a restreint et réduit le $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ d'une manière unilatérale, à sa dimension propositionnelle et catégoriale, assignant la primauté du $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\alpha\pi\omicron\varphi\alpha\nu\tau\iota\chi\acute{o}\varsigma$, donc à la prédication et au jugement⁵². » Le philosophe allemand recherche plutôt comment l'être permet la prédication. Il recherche quelque chose de plus fondamental. Il en arrive à avancer l'idée du *Als* herméneutique, une détermination du *Dasein* qui fonde la possibilité de la prédication. En d'autres mots, cette dernière est rendue possible par le fait que le *Dasein* est ouverture à l'Être, celui-ci contenant en lui toutes les prédications possibles. Volpi explique :

La prédication est possible car le mode d'être de celui qui la prononce et qui parle, le *Dasein*, est lui-même caractérisé par une ouverture ontologique ou bien une constitution

« ouvrante », que Heidegger appelle le *Als* herméneutique, articulé en des significations originaires pré-verbales. La structure apophantique du *Als* – comme structure de la proposition déclarative – est reconduite à la structure pré-verbale appelée *Als* herméneutique, qui représente une détermination ontologique du *Dasein* lui-même [...]. Heidegger met donc en question la primauté traditionnelle du λόγος αποφαντικός pour arriver à cerner dans la structure ontologique de l'existence, dans le *Dasein*, le fondement de la possibilité du langage⁵³.

Si les actions ont été secondarisées par l'ontologisation de la *praxis*, la prédication subit le même sort. Elle n'est plus première pour déterminer la vérité. Cela n'est pas sans conséquences, puisque non seulement les décisions humaines deviennent secondaires, comme on l'a vu, mais en plus la capacité à prédiquer est-même insignifiante par rapport au mouvement de l'Être. Dans les deux cas, la volonté humaine devient presque négligeable. Volpi explicite ces conséquences :

La réalisation cohérente de cette opération d'ontologisation implique une conséquence importante, qui caractérise profondément la démarche heideggérienne. Les déterminations ontiques traditionnelles de la vie humaine – entre autres le λόγος – indiquent normalement, de manière positive, des possibilités et des capacités dont l'homme peut disposer par un acte volontaire. À travers cette ontologisation le contenu de ces déterminations est transposé à un niveau plus profond, il devient une composante de la structure du *Dasein*, et par là n'est plus une possibilité que celui-ci peut exploiter ou non : ce qui est devenu structure caractérise le *Dasein* avant sa volonté et indépendamment d'elle, il n'est plus à disposition de sa liberté, mais il adhère à son être comme quelque chose de contraignant⁵⁴.

La parole humaine, celle qui affirme et qui se prononce sur la réalité, n'a pas de consistance propre. Ce qui importe, c'est l'être, c'est lui qui décide du jeu.

En résumé, les travaux de Taminioux et Volpi ont permis de démontrer que l'ontologisation de la *praxis* aristotélicienne par Heidegger a eu deux conséquences : la neutralisation des actions volontaires, celles-ci devenant peu significatives devant le choix existentiel du *Dasein* dont la marge de manœuvre est bien mince puisqu'il est pris dans le mouvement de l'être, ainsi que le déni de la pluralité causé par l'accent placé sur le *Dasein* et son rapport à l'être. Comment Nancy reprend-il cette pensée? C'est ce qu'il nous faut maintenant aborder.

La pluralité chez Nancy

Le projet du jeune Heidegger de fonder une ontologie fondamentale prend appui sur la recherche de ce qui unit les quatre significations fondamentales de l'étant énoncées par Aristote. De cette recherche naît une quête plus fondamentale, celle qui pointe vers l'être. La pensée de Nancy relève du même geste. En effet, il écrit au début d'*Être singulier pluriel* : « Ce texte ne dissimule pas l'ambition de *refaire* toute la "philosophie première" en lui donnant pour *fondation* le "singulier pluriel" de l'être⁵⁵. » Notons d'abord que la philosophie première, selon Aristote, s'occupe de l'être en tant qu'être. Nancy veut la retravailler, la refaire en lui donnant une fondation plus probante. Il faut trouver une meilleure considération de l'être. En ce sens, son intention ne semble pas très éloignée de celle de Heidegger.

Cependant, son geste déplace sensiblement les choses. En effet, chez Heidegger, le *Dasein* n'est pas l'être; il est le lieu de l'ouverture à l'être, le seul lieu de cette ouverture. Heidegger écrit :

Le *Dasein* est un étant qui ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant. Il possède bien plutôt le privilège ontique suivant : pour cet étant, il y va en son être *de* cet être. Par suite, il appartient à la constitution d'être du *Dasein* d'avoir en son être un rapport d'être à cet être. [...] *La compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du Dasein*. Le privilège ontique du *Dasein* consiste en ce qu'il est ontologique⁵⁶.

Le *Dasein* possède ainsi un « privilège » d'accès à l'être. C'est pourquoi, le philosophe allemand accorde au seul *Dasein* la possibilité d'exister, « réservant au seul *Dasein* la détermination d'être de l'existence⁵⁷ », c'est-à-dire qu'il est le lieu de l'ouverture à l'être.

Cette caractérisation du *Dasein* correspond-elle à ce que Nancy dit de l'existence? Il est évident que non. L'existence, pour Nancy, concerne l'ensemble du monde et c'est cette existence qui est l'être-avec. En d'autres mots, il ne peut y avoir d'« ouverture » à l'être, puisque l'être est ce qui existe. C'est le réel et rien que le réel. Nancy explique :

[Le] monde hors de l'homme – bêtes, plantes et pierres, océans, atmosphères, espaces et corps sidéraux – est bien plus que le corrélat phénoménal d'une prise-en-main, d'une prise-en-compte ou en souci par l'homme : il est l'extériorité effective sans laquelle la disposition même du sens, ou au sens, n'aurait ... pas de sens. On pourrait dire qu'il est, ce monde hors de l'homme, l'extériorité effective de l'homme lui-même, si la formule doit être comprise sans restituer de l'homme au monde un rapport de sujet à objet. Car c'est de cela qu'il s'agit : de comprendre le monde, non

pas comme l'objet ou comme le champ d'action de l'homme, mais comme la totalité d'espace de sens de l'existence, totalité elle-même *existante*, même si ce n'est pas sur le mode du *Dasein*⁵⁸.

Pour le philosophe de Strasbourg, le monde, tout le monde, existe, pas seulement le *Dasein*. Cela témoigne d'une différence majeure entre les deux philosophes : là où Heidegger met l'accent sur l'être humain comme lieu de l'ouverture à l'être, Nancy insiste surtout sur l'existence du monde. L'être humain est une singularité parmi d'autres qui s'apparaît à même ce monde, en même temps que toutes les autres singularités.

Par conséquent, il n'y a pas, comme chez Heidegger, un être immatériel qui pourrait être découvert par l'être humain et dont le destin se dévoilerait au-delà des actions humaines. Il n'y a pas un être englobant dans lequel des *Dasein* existent. Il n'y a pas un être découvert par ce qui peut seul se réclamer de l'existence, en l'occurrence l'homme. Au contraire, chez Nancy, il y a l'existence de tous les existants et cela *est*. Il n'y a pas de distinction entre l'être et l'existence. L'être-avec est l'existence. Nancy écrit : « le là de l'être, son avoir-lieu [...] n'a pourtant lieu nulle part ailleurs, ni vers aucun ailleurs que l'ici même de ce monde-ci⁵⁹. » De fait, l'être n'est pas ailleurs que dans ce monde alors que, chez Heidegger, il entraîne le monde, mais est autre que le monde. C'est pour cette raison que Nancy se réclame de l'atomisme, au sens d'un « espacement originaire en tant que matérialité⁶⁰ ». Démocrite, en proposant que la matière est faite d'atomes, proposait d'abord une thèse philosophique, à savoir (en langage nancéen) que le monde est fait de singularités : « s'il y a quelque chose, il y a plusieurs choses, sinon il n'y a rien, pas d'"il y a"⁶¹ ». Le multiple apparaît toujours à même les singularités. C'est une véritable pluralité ontologique qui est ici développée.

En insistant davantage sur l'existence du monde que sur celle d'un *Dasein*, Nancy sort de l'« égoïté » qu'Arendt avait identifiée comme étant le moteur de la pensée heideggérienne. Dans ce contexte, qu'advient-il des choix effectués par les singularités? Chez Nancy, il existe deux types de décision : la décision « tranchante » et la décision « existentielle ». Il explique : « l'essence de la décision réside-t-elle en ceci, qu'elle tranche [décision tranchante], ou bien en ceci, qu'elle est elle-même tranchée, et exposée, ouverte – sur la tranche en quelque sorte [décision existentielle]? Il faut sans doute répondre par les deux hypothèses⁶² ». Contrairement à Heidegger, Nancy ne minimise pas les choix singuliers en mettant l'insistance sur le choix existentiel du *Dasein* ou au profit du mouvement de l'être. Il y a des choix qui tranchent et cela vaut pour de véritables décisions. Nancy l'affirme sans détours : « Mais il n'y a pas "la" décision. Il y a, chaque fois, la mienne (*une* mienne singulière) – la tienne, la sienne, la nôtre⁶³ ». Néanmoins, ces décisions sont rendues possibles par la décision existentielle. De quoi s'agit-il?

Mais ce qui est envisagé, en tant qu'existential, sous les espèces de la « décision » ce n'est pas une autre décision (qui trancherait entre des possibilités plus hautes, plus relevées). [...] Dans l'existential de la décision, il s'agit de ce qui possibilise les possibilités, de ce qui les fait possibles pour une existence (et d'une existence), chaque fois, et donc de ce qui fait que l'existant existe selon le possible : comme l'étant pour qui il y va dans son être de l'être même comme possibilité, et par conséquent de l'être comme (in)décidabilité de l'existence⁶⁴.

Il y a, dans l'existence, décision pour la décision. S'il existe un monde et non pas rien, ce monde choisit à chaque moment d'exister, mais comme l'existence ne possède pas d'essence la définissant, le monde décide de laisser la décision se prendre. C'est pour cette raison que Nancy écrit cela « (in)décidabilité ». C'est une décision pour l'ouverture des possibles, sans trancher pour l'un d'entre eux : c'est chaque singularité qui tranchera. Cette dernière pourrait même, dans la méchanceté, choisir de vouloir ruiner l'existence.

C'est ainsi que nous sommes amenés à nous rendre compte que si Nancy utilise « être-avec » comme terme, il y a un déplacement énorme entre l'être chez Heidegger et celui chez Nancy. Ce dernier est bien conscient du risque qu'il court d'être assimilé au philosophe allemand. Dans *L'expérience de la liberté*, il écrit : « Cet essai propose une thèse sur l'être, dans le droit fil de celle que Heidegger déchiffre sur Kant⁶⁵ ». Toutefois, Nancy marque bien sa différence : « La liberté : le retrait de toute position de l'être, y compris de sa position comme différent de l'étant. Il n'y a donc ici de thèse sur l'être que dans la mesure où il n'y a plus de thèse possible sur l'être. Sa liberté est en lui plus ancienne que lui. C'est sa dernière thèse. Ou c'est son premier *faire*⁶⁶ ». Voilà qui est éclairant pour notre propos. Ce n'est pas tant l'être qui intéresse Nancy que l'avec et la liberté. Il est remarquable que ce qui importe pour lui, c'est le *faire* de l'existence. Nous pouvons donc tirer la conclusion suivante : si Heidegger ontologise la *praxis* dans sa pensée du *Dasein*, Nancy désontologise la *praxis* dans sa pensée de l'existence dans la liberté. D'ailleurs, Nancy termine un de ses fragments par un pastiche de Marx : « Les philosophes ont fait des thèses sur l'être; il s'agit à présent d'avoir à faire au fait de sa liberté⁶⁷ ». En outre, on remarque que Nancy élargit la *praxis* au-delà du domaine de la cité. Il y a chez lui une *praxis* de l'existence plus large que la politique.

En définitive, lorsque Critchley identifie chez Nancy un déni de la pluralité, il commet un contresens sur l'être utilisé par Nancy. En prenant la signification heideggérienne de l'être, Critchley manque la spécificité de l'être-avec nancéen. Cette méprise vient du fait que Nancy utilise la pensée de Heidegger, mais il est parfois difficile de voir, au premier abord, jusqu'à quel point il en déplace la portée. Marie-Eve Morin a bien identifié la difficulté. Dans un de ses textes sur Nancy, elle décrit ce qu'elle entend faire et le risque qui vient avec :

I will draw on texts in which Nancy engages most directly with Heidegger's thought [...], and I will use Heidegger's own works, when necessary, in order to flesh out and sometimes extrapolate from Nancy's evocative claims. The danger of proceeding in this way is that we run the risk of conflating Nancy with Heidegger. Indeed, Nancy often uses Heideggerian syntagms in such a way that the reader is unclear whether he is merely explicating a Heideggerian thought or speaking in his own name. Hence, I will also try to pay attention to the changes in emphasis in Nancy's reappropriation of Heidegger's thought: from "es gibt" to "il y a", from gift to freedom, from guarding and sheltering to opening and exposing.

Elle aborde ensuite les rapports entre l'être chez Heidegger et l'existence chez Nancy : « Throughout it will seem that Nancy is confusing existence with Being. The reason for this apparent confusion will become clear [...]. Despite its Heideggerian connotation, existence in Nancy's sense is not limited to Dasein but applies to each being: star, rose, god, city, stone⁶⁸ ». Morin identifie correctement, à notre avis, les différences entre les deux penseurs. Par conséquent, on ne peut pas accuser Nancy d'ontologiser la *praxis* et d'abandonner la pluralité au profit de l'être comme l'a fait Heidegger.

En outre, en rabattant la pensée nancéenne de l'être-avec sur la pensée heideggérienne de l'Être, Critchley a beau jeu d'utiliser contre Nancy la critique que Levinas formule à l'encontre de Heidegger. Daniele Rugo a bien raison de nuancer cette position en montrant que Nancy se réapproprie à la fois l'altérité et l'Être : « Nancy's "interpretation" of Heidegger allows one to envisage a possible reopening of the Levinasian question from within Heidegger himself. Whilst Levinas shifts the interest from Being to the Other, Nancy's reading of Heidegger establishes a co-essentiality if the two terms, situating them on the same level⁶⁹ ». C'est en fondant son ontologie sur l'avec que Nancy fait pleinement droit à la pluralité.

En définitive, on pourrait dire que le concept nancéen d'être-avec fait non seulement droit à la pluralité, mais l'élargit le plus possible puisque tous les existants sont compris dans son ontologie. Il ne faut plus se limiter à la pluralité humaine ; c'est d'une pluralité ontologique dont il s'agit ici. Le trajet que nous avons parcouru ici aura permis de mettre en lumière qu'il n'est pas possible de ramener Nancy à Heidegger. Le philosophe de Strasbourg n'est pas un disciple rabâchant les concepts d'un maître. Nous sommes devant une œuvre originale et exigeante. Qui plus est, celle-ci demande encore à être lue et analysée afin de mieux comprendre l'apport de ce grand penseur français.

-
- ¹ Voir à ce sujet Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Détroits (Paris : Christian Bourgois éditeur, 2004).
- ² Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, La philosophie en effet (Paris : Éditions Galilée, 2013), 45.
- ³ Jean-Luc Nancy, *La Communauté affrontée*, La philosophie en effet (Paris : Éditions Galilée, 2001), 43.
- ⁴ Voir, entre autres, Jean-Luc Nancy, *Que faire?*, La philosophie en effet (Paris : Éditions Galilée, 2016), 38.
- ⁵ Nancy, *La communauté désœuvrée*, 201.
- ⁶ Jean-Luc Nancy, « L'êtré-avec de l'êtré-là », *Cahiers philosophiques* 3, n° 111 (2007) : 67.
- ⁷ Nancy, « L'êtré-avec de l'êtré-là », 67-68.
- ⁸ Nancy, « L'êtré-avec de l'êtré-là », 68.
- ⁹ Nancy, « L'êtré-avec de l'êtré-là », 68.
- ¹⁰ Nancy, « L'êtré-avec de l'êtré-là », 66-67.
- ¹¹ Nancy, *Être singulier pluriel*, 13.
- ¹² Nancy, *Être singulier pluriel*, 30.
- ¹³ Nancy, *Être singulier pluriel*, 48.
- ¹⁴ Nancy, *Être singulier pluriel*, 53.
- ¹⁵ Nancy, *Être singulier pluriel*, 59.
- ¹⁶ Nancy, *Être singulier pluriel*, 61.
- ¹⁷ Nancy, *Être singulier pluriel*, 64.
- ¹⁸ Nancy, *Être singulier pluriel*, 62.
- ¹⁹ Nancy, *Être singulier pluriel*, 66.
- ²⁰ Nancy, *Être singulier pluriel*, 66.
- ²¹ Nancy, *Être singulier pluriel*, 80-81.
- ²² Nancy, *Être singulier pluriel*, 87.
- ²³ Nancy, *Être singulier pluriel*, 101.
- ²⁴ Nancy, *Être singulier pluriel*, 103.
- ²⁵ Nancy, *Être singulier pluriel*, 105.
- ²⁶ Nancy, *Être singulier pluriel*, 118.
- ²⁷ Simon Critchley, « Re-tracing the political: politics and community in the work of Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy », dans *The Political Subject of Violence*, dir. David Campbell et Michael Dillon (Manchester : Manchester University Press, 1993), 90.

²⁸ Simon Critchley, « With Being-With?: Notes on Jean-Luc Nancy's Rewriting of *Being and Time* », *Studies in Practical Philosophy: A Journal of Ethical and Political Philosophy* 1, n° 1 (printemps 1999) : 63.

²⁹ Nancy, *Être singulier pluriel*, 123.

³⁰ Critchley, « With Being-With?: Notes on Jean-Luc Nancy's Rewriting of *Being and Time* », 65.

³¹ Critchley, « With Being-With?: Notes on Jean-Luc Nancy's Rewriting of *Being and Time* », 65.

³² Critchley, « With Being-With?: Notes on Jean-Luc Nancy's Rewriting of *Being and Time* », 65.

³³ Hannah Arendt, *La philosophie de l'existence* (Paris : Payot, 1994), 134.

³⁴ Nous développons ici le travail esquissé par Edoardo Ferrario qui, le premier, évoque les travaux de Volpi pour mieux comprendre la philosophie première de Nancy. Voir Edoardo Ferrario, « L'ontologie désœuvrée de Jean-Luc Nancy », dans *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, dir. Gisèle Berkman et Danièle Cohen-Levinas (Nantes : Éditions nouvelles Cécile Defaut, 2012), 83-100. À notre connaissance, les travaux de Jacques Taminiaux n'ont jamais été mis en parallèle avec la pensée nancéenne de l'être-avec.

³⁵ Franco Volpi, « *Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote », dans *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, *Phaenomenologica* (Dordrecht/Boston/London : Kluwer Academic Publishers, 1988), 4.

³⁶ Volpi, « *Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote », 5-6.

³⁷ Volpi, « *Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote », 6.

³⁸ Volpi, « *Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote », 9.

³⁹ Volpi, « *Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote », 9.

⁴⁰ Citation tirée de Volpi, « *Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote », 10-11.

⁴¹ Volpi, « *Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote », 14.

⁴² Volpi, « *Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote », 15.

- ⁴³ Volpi, « *Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote », 15-16.
- ⁴⁴ Volpi, « *Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote », 17.
- ⁴⁵ Volpi, « *Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote », 18.
- ⁴⁶ Volpi, « *Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote », 22.
- ⁴⁷ Volpi, « *Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote », 25.
- ⁴⁸ Volpi, « *Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote », 25.
- ⁴⁹ Jacques Taminiaux, « La réappropriation de l'Éthique à Nicomaque: ποιήσις et πράξις dans l'articulation de l'ontologie fondamentale », dans *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Krisis (Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1989), 170-71.
- ⁵⁰ Taminiaux, « La réappropriation de l'Éthique à Nicomaque: ποιήσις et πράξις dans l'articulation de l'ontologie fondamentale », 171.
- ⁵¹ Taminiaux, « La réappropriation de l'Éthique à Nicomaque: ποιήσις et πράξις dans l'articulation de l'ontologie fondamentale », 174.
- ⁵² Franco Volpi, « La question du logos dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote », dans *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, dir. Jean-François Courtine, Problèmes & Controverses (Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1996), 34.
- ⁵³ Volpi, « La question du logos dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote », 48.
- ⁵⁴ Volpi, « La question du logos dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote », 64.
- ⁵⁵ Nancy, *Être singulier pluriel*, 13. Nous soulignons.
- ⁵⁶ Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau (Édition numérique hors commerce, 1985), 31.
- ⁵⁷ Heidegger, *Être et temps*, 54.
- ⁵⁸ Jean-Luc Nancy, *Le Sens du monde*, La philosophie en effet (Paris : Éditions Galilée, 1993), 92.
- ⁵⁹ Nancy, *Le Sens du monde*, 93-94.
- ⁶⁰ Nancy, *Le Sens du monde*, 95.
- ⁶¹ Nancy, *Le Sens du monde*, 96.

⁶² Jean-Luc Nancy, *Une pensée finie* (Paris : Éditions Galilée, 1990), 112.

⁶³ Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté* (Paris : Éditions Galilée, 1988), 189.

⁶⁴ Nancy, *Une pensée finie*, 113.

⁶⁵ Nancy, *L'expérience de la liberté*, 210.

⁶⁶ Nancy, *L'expérience de la liberté*, 210.

⁶⁷ Nancy, *L'expérience de la liberté*, 210.

⁶⁸ Marie-Eve Morin, « 'We Must Become What We Are': Jean-Luc Nancy's Ontology as *Ethos* and *Praxis* », dans *Nancy and the Political*, dir. Sanja Dejanovic, Critical Connections (Edinburgh : Edinburgh University Press, 2017), 22-23.

⁶⁹ Daniele Rugo, *Jean-Luc Nancy and the Thinking of Otherness: Philosophy and Powers of Existence*, Bloomsbury Studies in Continental Philosophy (New York : Bloomsbury Publishing Plc, 2013), 1.