



Universiteit
Leiden
The Netherlands

« Il va falloir inventer »: Susanna Lindberg interviewée par Bart Buseyne et Paul Cruysberghs
Lindberg, S.E.

Citation

Lindberg, S. E. (2025). « Il va falloir inventer »: Susanna Lindberg interviewée par Bart Buseyne et Paul Cruysberghs. *La Deleuziana*, (16), 121-149. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/4245881>

Version: Publisher's Version

License: [Licensed under Article 25fa Copyright Act/Law \(Amendment Taverne\)](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/4245881>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

« *Il va falloir inventer* » – *Susanna Lindberg en conversation*

SUSANNA LINDBERG interviewée par BART BUSEYNE ET PAUL CRUYSBERGHS*

Abstract

On September 11, 2023, Susanna Lindberg spoke with Bart Buseyne and Paul Cruysberghs. The conversation took place in her office at the Institute of Philosophy, located in the P.J. Veth Building, which adjoins the Botanical Gardens of Leiden University. Since September 2020, she has been a full professor of continental philosophy there. Last February, she also took up her duties as academic director. Ms. Lindberg speaks with a fairly clear, light voice, very distinct in its articulation, and with a certain velocity.

Keywords

Training in philosophy, elemental thinking, the undoing of the world, global warming, impersonal responsibilities

Le 11 septembre 2023, Susanna Lindberg s'est entretenue avec Bart Buseyne et Paul Cruysberghs. La conversation a eu lieu dans son bureau à l'Institut de Philosophie, situé dans le bâtiment P.J. Veth qui jouxte le jardin botanique de l'Université de Leiden. Depuis septembre 2020, elle y est professeure titulaire de philosophie continentale. En février dernier, elle y a également pris ses fonctions de directeur académique. Madame Lindberg parle d'une voix assez claire, plutôt légère, très distincte dans son articulation, qui a une certaine vélocité.

*

À titre de présentation

Bart Buseyne : En guise d'introduction, j'aimerais vous demander, Madame Lindberg, comment vous êtes devenue philosophe.

Susanna Lindberg : C'est une question délicate, je me demande d'ailleurs si nous ne sommes pas tous philosophes ? S'il s'agit d'une question académique, alors je dois

* Bart Buseyne est rattaché au Service des Imprimés Contemporains de la Bibliothèque Royale de Belgique (bart.buseyne@kbr.be) ; Paul Cruysberghs est professeur émérite de l'université catholique de Leuven (paul.cruysberghs@kuleuven.be). Nous tenons à remercier Sara Baranzoni, Anne Dekerk, Luc Vanrespaille et Jean-Baptiste Veyret-Logerias pour leur aide précieuse dans l'édition du texte.

avouer que je suis d'abord devenue historienne. J'ai fait ma scolarisation en Finlande, et à l'époque on n'y enseignait pas la philosophie à l'école. Je ne savais donc pas du tout ce que c'était. Je pensais que ce que je voulais faire, c'était de l'histoire. Une fois à l'université j'ai suivi quelques cours de philosophie, et j'ai compris que finalement c'est ça que j'avais cherché. Mais je ne le savais pas. Cela s'est fait donc un peu par hasard. Heureusement qu'il y a eu l'université, sinon je n'aurais peut-être pas remarqué que cela existe – alors que c'est ce que l'on fait tout naturellement.

BB : Quelles rencontres ont été déterminantes ?

SL : Je dois dire que c'étaient surtout Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. J'ai fait mes études d'abord à Helsinki, et c'étaient avant tout mes amis et mes condisciples qui étaient déterminants à cette époque. Ensuite je suis allée à Strasbourg pour faire ma thèse, sous la supervision de Lacoue-Labarthe. Nancy y était aussi, et tous deux étaient impressionnants. C'était quelque chose que je n'avais jamais vécu auparavant. En fait, je ne crois pas avoir connu cela par la suite. C'étaient des personnes qui ne dispensaient pas seulement l'enseignement, ils pensaient en classe. Alors nous, on était appelé à penser avec. En plus, ils étaient là tous les deux. Non pas dans la même salle de classe, je veux dire, mais on sentait bien que les questions de l'un passaient à l'autre qui y répondait, qui s'y opposait, qui contredisait. C'était vraiment une communauté de pensée qui se formait, et je pense que cette communauté-là a été déterminante. Cela m'a vraiment montré comment on fait.

Paul Cruysberghs : Et l'échange ne semblait pas artificiel ? Pierre-Jean Labarrière a enseigné à l'Institut Catholique de Paris ensemble avec Gwendoline Jarczyk. Ils discutaient entre eux, mais c'était trop bien préparé. Il y manquait le mouvement direct de la pensée, si je puis dire.

SL : Lacoue-Labarthe et Nancy n'enseignaient pas en même temps. C'était une communauté dans laquelle on allait d'abord au cours de Nancy, ensuite à celui de Lacoue. On lisait leurs textes, on en parlait. C'est donc difficile de dire qui parlait à qui, quand. Mais on constituait une communauté qui partageait les mêmes questions. Les étudiants en thèse étaient d'ailleurs très impliqués, dans ce que l'on pouvait apporter. C'est ce genre de communauté qui a permis de vivre une expérience très unique de penser ensemble, de penser en commun.

BB : Nous y reviendrons, la pensée à *plusieurs*. Votre réflexion témoigne d'un vrai engagement. À maintes reprises vous soulignez par exemple le besoin qu'il y a d'*apprendre* – à vivre dans l'absence de chez-soi, à orienter les sciences, à vivre avec certains autres vivants et cetera. C'est la mise pratique de la philosophie, telle que vous la pratiquez ?

SL : C'est très difficile comme question car d'où vient cet engagement ? D'une certaine manière, quand on est jeune philosophe, on n'a pas autant d'engagement parce qu'il faut se prouver savant, il faut se montrer compétent, il faut faire sa thèse sur Hegel (Lindberg 2000) et ce genre de choses, n'est-ce pas ? Mais en même temps, on reste toujours un être humain et on voit le monde de son propre point de vue. Cet engagement vient, ressort au moment où on a un peu moins peur de dire ce que l'on pense vraiment. Or, je

crois que ces pensées sont là toujours. Je pense, par exemple, qu'un certain engagement écologique est avec moi depuis toujours, depuis que je suis enfant. Mais il ne fait pas partie de mon travail officiel, pas depuis toujours. La capacité d'inventer est venue seulement plus tard, en quelque sorte. De même, s'il y a un engagement pour des questions de globalisation et de ses côtés obscurs, je pense qu'il y en a toujours eu un. Toutefois, il m'a fallu beaucoup de temps pour découvrir comment en parler en philosophe parce que je trouve qu'il n'existe pas de discours classique là-dessus, au sein de la philosophie. Il faut d'abord traverser la tradition, voir les éléments qui sont là, et ensuite essayer de voir, petit à petit, ce que l'on peut en faire aujourd'hui.

C'est là, à mon sens, que réside le processus d'apprentissage en philosophie. D'abord on apprend ce que les autres ont dit, on écoute. À partir d'un certain moment, on commence à chercher sa propre voie, et alors on cherche cette voie dans le monde. Bien sûr, notre monde est très différent du monde de Hegel. Il est aussi très différent du monde de Martin Heidegger. Nous nous retrouvons avec des questions très particulières que je ne trouve pas telles quelles dans l'histoire. On n'a pas le choix, il va falloir inventer.

PC : La même tension se faisait sentir à l'Institut de Philosophie de Louvain, où l'enseignement de l'histoire de la philosophie est tout autant une tradition. Hegel y était très présent quand j'ai commencé mes études. Moi aussi, j'ai fait mon doctorat sur Hegel. C'était presque une évidence. Nous avons mis du temps à apprendre à penser vraiment – non pas en dialoguant avec les auteurs que l'on lit et relit, mais en se positionnant sur des questions d'actualité. On ne retrouve pas ces questions dans l'histoire de la philosophie, du moins pas au premier abord. Il faut donc un peu de courage pour les aborder comme philosophe.

SL : Il faut absolument, oui. Ajoutons que je suis venue à la philosophie dans les années 80/90, dans une période où il y avait déjà une résistance très forte à l'hégélianisme, au marxisme, au heideggerianisme aussi, toutes des pensées vécues comme totalitaires. Cette critique était évidente, en un sens. À l'époque elle me paraissait encore une critique par le négatif. On pouvait indiquer ce que l'on ne voulait pas, et puis regarder autour de soi et constater pourquoi.

A ce moment on ne voyait pas encore clairement ce que l'on pouvait proposer à la place. La pensée de Derrida – que j'adore, et qui a également été très importante pour moi à l'époque – est vraiment déconstructrice au sens négatif : on montre ce que l'on ne peut pas faire, où se situent les limites du langage, de la politique aussi, mais on ne prend pas le pas au-delà, pour dire ce que l'on peut faire positivement. Je ne suis pas très loin dans le positif non plus, mais je pense qu'on a ici quand même une sorte de devoir d'inventer aussi, et de ne pas seulement critiquer. J'aimerais bien le faire. Cependant, mes inventions ne sont jamais très positives. [*Rires*]

PC : Est-ce en écrivant que vous avez appris, ou plutôt en discutant ?

SL : Davantage en écrivant. Les choses viennent avec les paroles. On trouve un mot et puis on comprend que ce mot contient plus, en fait, que ce qu'il en a l'air. Cela se produit également lors d'une discussion, mais un peu moins souvent que ce que l'on pourrait

souhaiter.

À distance de tout fond

BB : Venons-en à quelques-unes de vos « inventions ». Vous vous inquiétez depuis un certain temps de la *démondanisation*¹. Comment s'est-t-elle imposée comme motif ?

SL : Il faut dire que l'influence de Nancy est quand même importante². Il y a tout un tas d'auteurs français qui sont axés sur quelque chose de similaire. Il y a Nancy et sa façon de penser à contre-courant de Heidegger. Il y a Derrida et sa façon à lui de penser au rebours de Heidegger, et puis il y a Maurice Blanchot. Ils sont tous très négatifs, d'une certaine façon. Suivant leur exemple, la *démondanisation* est une pensée déconstructrice du monde. Elle atteste d'un certain besoin de penser à l'encontre de la notion de monde telle qu'elle a été inventée par Heidegger. Il s'agit d'abord de comprendre pourquoi cette notion est pour nous insuffisante. Pourquoi faut-il aller outre ? Pourquoi sa force de description n'est plus assez pour articuler ce qui se passe dans le monde ? Il y avait donc cette discussion déjà animée par un certain nombre d'auteurs. D'autre part, j'ai dû partager l'observation selon laquelle notre monde, franchement, n'est pas un monde cohérent, limité, un monde de la culture simple – c'est fini.

BB : C'est quel monde au juste qui se défait ? Est-ce le monde occidental qui se dissout en couvrant le monde entier ? Est-ce le monde comme le *là* de l'être-là, de l'être-au-monde ?

SL : Je pense qu'il s'agit tout d'abord du monde comme le *là* de l'être-au-monde. La *démondanisation* est avant tout un concept philosophique. Au fait, je ne sais pas trop bien ce que c'est que le monde occidental. Cela fait si longtemps que l'Occident est exposé à tous ses autres. Il m'est donc un peu difficile d'affirmer que l'Occident se situe ici et le reste se trouve là-bas, que l'Occident est sur le déclin. Je ne sais pas s'il est en déclin – n'a-t-il pas toujours été en déclin ? C'est une longue histoire, mais je pense que l'Occident se trouve toujours déjà traversé par – comme on dit – « son autre », « le mondial », « le planétaire » – par tout ce qu'il y a ailleurs. Ce n'est donc pas l'Occident qui se dissout, car cela s'est déjà produit. Ce que je voudrais saisir, c'est bien plus la question du *là* de l'être-là, du « *da* » – du *Dasein*. Pourquoi est-il si difficile, lorsque nous essayons de penser notre existence, de dire que mon monde *est ceci*, qu'il se limite ainsi, qu'il trouve ses horizons ici ? Je ne crois pas que le monde a des horizons aussi clairs. Je pense plutôt que

¹ Le terme de *démondanisation* traduit d'abord une expression de Heidegger qui apparaît par quatre fois dans *Sein und Zeit* (§14 p. 65, § 16 p. 75, et §24 pp. 112 et 113, dans la pagination originale indiquée dans Heidegger 1977a), dans des passages qui expliquent la façon dont la nature, l'étant sous-la-main et l'espace, respectivement, deviennent originairement accessible pour le *Dasein*, à savoir: par une certaine « *Entweltlichung* » (du monde, de l'étant à-portée-de-la-main, de la mondialité et du monde ambiant, respectivement). Le terme a été proposé par Emmanuel Martineau (en Heidegger 1985 : 71, 105) ; François Vézin, de sa part, traduit par *immondation* (en Heidegger 1986 : 101, 153, 154). Quant à la manière dont Susanna Lindberg reprend et redécouvre cette *démondanisation*, voir en particulier Lindberg 2017a.

² Voir, par ex., Nancy 1993, 2002 ; 2014.

les horizons de mon monde s'ouvrent sans cesse et sont également en train de se changer, d'être défiés non seulement de l'extérieur mais aussi par moi-même. Voilà ce qui m'intéresse : comment articuler la circonstance que mon monde est tellement ouvert ? Il est plus ouvert que je ne peux le voir.

PC : Il est même plus ouvert que ne le suggère l'idée de l'horizon. L'horizon est toujours un peu vague. Si l'on y regarde de plus près, alors il devient plus clair. Mais c'est peut-être ce que vous ne voulez pas trop ?

SL : En effet, je veux percer l'horizon. D'une certaine manière, le monde est un mot qui explique ce que c'est que l'horizon, au sens phénoménologique. On pense à l'horizon quand on se trouve dans un contexte phénoménologique. Mais ce que j'aimerais penser, c'est que les horizons de notre pensée ne sont pas aussi clairs. D'ailleurs, ils ne l'ont peut-être jamais été. J'aimerais bien penser au moment où l'horizon devient vague et obscur, et est percé par quelque chose d'autre. Bien sûr, la construction joue également un rôle, comme dans toute déconstruction d'ailleurs. On ne peut pas penser la démondanisation sans penser ce qu'est le monde ; on ne peut pas penser la disparition de l'horizon sans penser l'horizon en même temps. La pensée n'est qu'une étude-limite.

BB : Diriez-vous que la *démondanisation* – que vous abordez davantage comme la *défaite* du monde – fait partie intégrante de la mondanisation du monde ? S'il s'agit d'un accident, s'agit-il alors d'un accident productif qui remet à neuf ?

SL : Oui, parce que le mot *défaite* – comme le verbe correspondant – me présente une vraie difficulté, car en français c'est très négatif. On a tout perdu, il ne nous reste rien. Toutefois, ma pensée n'est pas si négative, si terrible que ça. C'est plutôt *défaire* au sens de refaire et défaire un tissu, par exemple. On peut refaire ou défaire un texte, par exemple. Peut-être que c'est une forme d'analyse : mettre à part, ouvrir, voir de quoi c'est fait. C'est en tout cas ce qui m'intéresse le plus. Ce côté très négatif est un peu un accident de langue, je n'y peux rien.

Il y a, je crois, toute une histoire de la pensée – qui a peut-être culminé avec Heidegger – au cours de laquelle ce moment de la *défaite* est vécu comme douloureux. Heidegger voudrait bien disposer d'un monde ferme, d'un monde clair, monde de la « clai-rière ». Il dit qu'il ne peut pas, mais quand même, c'est son rêve, à certains égards. Il n'aime pas la globalisation, il n'aime pas les mondes qui sont vagues ou perdus. C'est en cela qu'il a tort, je dirais. Notre monde est ouvert, par définition, dès le départ. Il est d'emblée en train de se défaire, et c'est bon, ce n'est pas catastrophique.

BB : Comment se fait cette défaite ?

SL : Disons que ça se défait par là où ça se fait, aussi. Chaque horizon tient en place un monde. Nous perdons le sens du monde si nous perdons ses horizons, parce qu'alors plus rien ne tient en place, plus rien n'est compréhensible. Heidegger a parlé de cela. C'est pourquoi il voulait avoir des horizons, pour que tout soit clair. Or, c'est précisément la fermeté de ses horizons qui me semble problématique. Et ce, parce que ce n'est pas vrai, parce qu'en fait les choses ne se font pas ainsi. Les horizons se défont constamment.

PC : Bart se demandait quel mot finlandais vous utiliseriez pour désigner cette *défaite*. Cela peut-il nous faire avancer ?

SL : Malheureusement non, le finnois est la langue la plus philosophique du monde mais pas pour cela. [Rires] À mon avis ce *faire/défaire* français fonctionne très bien, le seul problème est que *défaite* est extrêmement négatif. *Défaire*, ça me plaît.

BB : *Défaite* devient *defeat*, dans cette phrase qui explique que « The world contains its sense, the elemental background contains its sketch and its defeat » (Lindberg 2012b : 165³).

SL : En français, on a le double sens, qui se perd en anglais. Il vaut mieux dire *undoing*.

BB : Vous soutenez que la *défaite du monde* fait surgir son « fond sans fond » (Lindberg 2016a : 95, 126⁴). Comment vous est venu cette expression ? Qu'est-ce qu'un tel fond fournit encore ?

SL : C'est quelque chose que j'ai recherché pendant longtemps. J'imagine que je me suis penchée sur le *fond*, pour me dire ensuite que le mot n'est pas si heureux car on dirait alors qu'il est question d'une chose qui se trouve derrière une autre chose à laquelle elle sert d'appui, de support, de *Grund*. Cependant, je ne m'inquiétais pas exactement d'un *fondement*, mais plutôt de ce qu'il y a derrière un horizon. L'horizon vient de cette dimension que j'appelle élémentaire et qui n'offre aucun *Grund*.

PC : Mais constitue un *Un-grund* ?

SL : Oui, un *Un-grund*, beaucoup plus. Ce n'est surtout pas une chose, une substance ou une catégorie ontologique. C'est peut-être davantage une catégorie transcendante, si je puis dire : qui désigne d'où vient ce qui est la source, ce qui est derrière l'horizon. Je voudrais comprendre comment un horizon se défait et comment – dans ce cas – il n'y a pas seulement la négativité ou le malheur – comme quoi il n'y aurait plus d'horizon et la perte serait chose réglée – mais aussi autre chose : il y a l'imaginaire qui nous permet de penser en amont.

BB : Qu'est-ce dire que ce fond est élémentaire ?

SL : Il y a également une histoire à cela. En fait c'est dans la phénoménologie qu'il y a toute une histoire de l'élémentaire ou de l'élémental. John Sallis (2012) est le dernier dans la lignée. Auparavant il y avait Gaston Bachelard (1942) et Eugène Fink (1977), entre autres. Luce Irigaray aussi a écrit plusieurs livres sur des éléments divers (1980 ; 1982 ; 1983). C'est un concept très compliqué pour la philosophie parce que l'élémental semble complètement magique ou fantastique. Parmi les éléments, on peut citer l'eau, l'air et le feu et cetera. Il s'agit évidemment d'images: le monde n'est pas « réellement » fait de feu, le feu est la matière *imaginaire* du monde, mais l'imaginaire philosophique n'est pas arbitraire, il a sa nécessité. Ce que je qualifierais d'élémentaire, c'est l'effort de savoir de quoi ces différents éléments pourraient être une conséquence. La philosophie

³ Cet article constitue une version ultérieure du texte paru sous le titre : « Du fond élémentaire du monde » (Lindberg 2012a).

⁴ Voir aussi Lindberg 2012a : 178.

doit s'allier à l'imaginaire quand elle va un petit peu au-delà de ce qu'elle peut légitimement faire. Elle doit alors lâcher un petit peu, comprendre un peu plus que ce qu'elle comprend réellement. En perdant quelque peu ses moyens elle s'ouvre à l'imaginaire. Voilà ce j'appelle pensée élémentaire.

PC : Peut-on penser à ce que Heidegger (1977b ; trad. 1980) appelle la terre, le ciel, les dieux ?

SL : Oui, ils sont toujours un peu au-delà. Nous avons besoin d'imagination pour en parler parce que la raison ne suffit pas. La raison ne va pas suffire.

PC : C'est ce qui laisse l'hégélien en moi un peu insatisfait.

SL : Oui. Il faut rajouter un peu de Schelling.⁵ [Rires]

PC : C'est ce que j'allais dire, c'est ce que Schelling appelle Dieu, non ?

SL : C'est ce qu'il nomme la nuit. Vous savez comment il commence le *Freiheitsschrift* par la nuit, et c'est exactement cela. Dieu au contraire est très clair, plein de lumière (Schelling 2011 : 31-33 [SW 359-361] ; 1988 : 164-166). Cela a souvent été décrit en termes de *nature*, mais il s'agit alors d'une nature complètement philosophique, qui n'a rien à voir avec l'objet matériel des sciences naturelles.

BB : Vous soutenez que l'élémental exige une sorte d'*abandon* de la pensée (Lindberg 2016a : 150). En quoi cet abandon n'est-il pas une passivité ?

SL : Parce que l'abandon équivaut à une exposition à, à une réceptivité qui est déjà une activité. L'abandon ne revient pas simplement à s'arrêter de penser. Pour le rendre plus clair, je pourrais utiliser Hegel, mais l'utiliser juste comme un repoussoir, si vous voulez. Hegel est quelqu'un qui *peut* toujours penser. Chez lui, la force ou la puissance de la pensée est en quelque sorte sans limite. On *peut toujours*. Néanmoins, il me semble que dans ce contexte hégélien, on ne peut pas penser ce qu'il y a au-delà de la pensée. On ne peut pas penser l'élémentaire parce que penser, pour lui, c'est toujours *je peux* penser. C'est un pouvoir.

Cette notion d'abandon implique que j'essaie de ne pas manier la pensée comme une arme. J'essaie de ne pas manier la pensée comme un pouvoir que j'ai déjà, car si je le fais, je saurais déjà à l'avance où je vais aller. J'essaie de m'exposer à la possibilité qu'il y a des pensées qui se produisent dans le monde avant que je ne les projette. J'essaie de juste suspendre, de juste attendre un petit peu, traîner un tout petit peu pour voir si dans le monde, dans le réel, d'autres pensées ne pourraient pas surgir, desquelles je n'ai pas pu m'approcher. Je ne sais pas si je suis assez claire, mais si on pense à Hegel, alors on doit dire qu'il a ce pouvoir de penser. Mais si on arrêta Hegel un petit peu plus longtemps et laissait venir ce qui pour lui est juste la négativité, alors on viendrait à accepter la possibilité que quelque chose sorte de cette négativité, quelque chose que la logique hégélienne n'aurait absolument pas pu imaginer et qui lui serait complètement incommensurable. Blanchot (1955 ; 1980) comprend cela très bien lorsqu'il parle de la nuit et du désastre – qui est tout d'abord le désastre de la pensée.

L'abandon que je préconise abandonne donc la maîtrise sur la pensée, accepte un peu

⁵ Voir à ce sujet Lindberg 2020a.

de perte de maîtrise, de perte de contrôle. Et c'est bien cela, le moment où a lieu ce que Heidegger et beaucoup d'autres après lui appellent l'évènement. L'évènement est possible à condition que je ne maîtrise pas mes pensées. Je m'abandonne à l'évènement, d'une certaine façon. Bien sûr, ce n'est juste qu'un moment, qui est cependant nécessaire pour voir qu'il y a quelque chose de nouveau, de surprenant, d'inattendu. Ensuite il va bien falloir reprendre la pensée et éclaircir ce qu'il s'est passé.

PC : Le problème n'est-il pas qu'il n'y a pas moyen d'échapper à la pensée ? C'est tout ce qu'on peut faire !

SL : Oui, mais la pensée aura changé. Pendant ce moment d'abandon qui est aussi un moment de création, d'imagination, de surprise, pendant ce moment-là, il se peut que quelque chose de différent soit apparu. Par la suite, la pensée devra apprendre à se connaître différemment.

PC : N'aurait-il pas lieu de faire appel alors à l'art et la poésie qui y sont plus ouverts, en un sens ?

SL : Peut-être. Ce sont de bons exercices, en tout cas, pour ce type de pensée – qui consiste à être vraiment ouvert et accepter de ne pas retrouver simplement le reflet de ses propres pensées, mais d'apprendre quelque chose de nouveau. Comme vous savez, cela implique un glissement majeur. Il a eu lieu dans la philosophie quand on a quitté, disons, la phase hégélienne pour entrer dans cette pensée de l'évènement. Il a été d'une grande importance depuis Heidegger : tout le monde y est passé, Blanchot, Alain Badiou (1988), Jean-Luc Marion (2003 ; 2010), Claude Romano (1998), Nancy, même Derrida (Derrida, Nouss & Soussana 2001), en un sens. Ils sont tous en train de penser ceci, qu'il faut qu'à un moment donné, la pensée sache s'arrêter de contrôler ce qui est pensable.

Penser ailleurs

BB : Vous caractérisez le fond élémental comme « l'imagination en acte », mais vous présentez l'imagination également comme une « technique émancipée », en analogie avec « l'art de composer de la musique » (Lindberg 2016a : 148, 154, 152). Est-ce que l'imagination s'apprend alors, par exemple en classe ?

SL : C'est vraiment un sujet intéressant, la technique de l'imagination. Je pense qu'il y a une grande place pour l'imagination. D'un côté, il y a un usage de l'imagination qui dit que l'imagination et l'élémental sont la même chose. C'est le monde tel qu'il s'imagine, tel qu'il se montre. On parle d'imagination pour dire qu'on ne sait pas tout ce qu'il y a dedans, on essaiera bien de comprendre mais voilà ce que l'on voit d'abord. Autre chose est l'imagination comme faculté de l'humain. Dans cet emploi on peut certainement s'exercer à imaginer, même si c'est très paradoxal parce que l'on s'entraîne à imaginer au moment où l'on ne s'appuie plus sur les techniques dont on dispose.

La technique et l'imagination vont vraiment main dans la main. Si un art est simplement technique, il devient très ennuyeux : je peux produire des œuvres tout à fait jolies et intéressantes mais toujours pareilles. Mais ensuite, quand l'art sait lâcher un peu la

technique et laisser surgir une imagination un peu différente, alors des choses intéressantes peuvent se passer. Il y a donc vraiment deux éléments qui se côtoient. L'art sans technique n'a pas d'intérêt, alors que l'art sans imagination ne vaut pas grand-chose non plus : c'est juste un savoir-faire. Comment faire en sorte que l'on garde les deux ? La technique laisse de la place pour l'imagination pendant que l'imagination apprend à utiliser la technique, et jamais elles ne coïncident vraiment. Il y a toujours une sorte de tension entre les deux, qui fait justement de l'art quelque chose d'intéressant. Cette tension se fait sentir dans l'art, mais également dans la philosophie, je crois.

Cet exemple de l'art clarifie beaucoup de choses. Nous savons ce qu'est l'art, avec la technique d'un côté et l'imagination de l'autre. En matière de philosophie, imaginez que la technique soit cette logique hégélienne qui est très forte et qui a un côté technique parce qu'on sait déjà – en un sens – où on va aller. L'imagination serait alors ce côté élémentaire qui ne sait pas tout et qui essaie de s'ouvrir à ce qui advient, à ce qui surgit. Il faut les deux.

PC : Chez Hegel, on retrouve cette image de la taupe malvoyante qui creuse le sous-sol. Le travail du concept s'y apparente. Ce qu'il écrit dans l'*Introduction* de l'*Encyclopédie* va dans le même sens : nous dépendons de l'imagination de l'art et de la religion qu'il faut ensuite travailler, en philosophe (Hegel 1986a : *Einleitung*, §1 et suiv. ; 2012). Cela étant, Heidegger est bien au fait de la question que pose l'ensemble d'une certaine technique et, surtout, de l'enjeu de l'ouverture à ce qui peut arriver.

SL : Tout à fait. En réalité, je dis un peu de mal ici de Hegel. Je l'utilise comme il est souvent utilisé. Mais je pense qu'il y a beaucoup plus chez lui, que ce que je présente.

PC : Je ne vais pas mener sa défense. Pour revenir à l'analogie avec l'art de la composition : un ami compositeur et théoricien de la musique me disait que l'écriture d'une musique triste se fait facilement, une fois qu'on connaît les astuces. Cela ne rend pas pour autant une composition intéressante ou belle : il faut encore un *je ne sais pas quoi* qui est difficile à expliquer. Les grands compositeurs connaissent la théorie des émotions et savent bien comment les exprimer, c'est une question d'ordre technique, mais en même temps... que dire ?

SL : Mais précisément ! Je pense que ce qui est particulièrement attirant dans cet argument, c'est que l'on est en mesure de dire quand la technique est malmenée, quand elle ne marche pas : ici se forme une faille, la technique ne me pousse pas plus loin. Toutefois, c'est tout ce que l'on peut dire alors. Or, pour que l'imagination trouve sa place, il faut bien que se produisent des failles dans la technique. Néanmoins, on ne peut pas décrire l'imagination elle-même. On peut tout simplement se rendre à cette limite de la technique, mais on ne peut pas aller au-delà. Pourtant, on cueille les fruits de l'imagination, au fil du temps, et c'est ce qui se passe aussi en philosophie. On peut aller jusqu'à l'horizon d'un monde, par exemple, et dire comment cet horizon se défait, alors qu'on ne peut pas vraiment aller au-delà, pour dire ce qu'il y a de l'autre côté. Cela étant, on pourrait peut-être attendre quelque chose. Il en va de même pour l'horizon : à mon avis, l'horizon est quelque chose de technique, de connu – mais ce n'est pas tout.

BB : Vous interprétez la techno-imagination comme une « influence externe » qui nous rend étrangers à nous-même (Lindberg 2016a : 158). Est-ce qu’au fond de nous-même nous sommes donc – et sans que ce soit tout négatif – des sujets sous influence ?

SL : Oui, parce que la complication supplémentaire, c’est que ce n’est pas forcément notre conscience qui sait ce qui se passe lorsque l’on utilise une technique et fait preuve d’imagination. Ayant appris à taper à l’aveugle, je sais écrire avec les mains, les doigts. Je n’y pense pas, quand je le fais. C’est une technique qui se trouve en moi. Il en va de même pour la pensée philosophique. C’est d’application quand je joue du violon, c’est valable dans n’importe quelle technique dont nous nous servons. Ces techniques sont en nous, sans pour autant être forcément conscientes, forcément à notre disposition. C’est pareil pour l’imagination. L’imagination est en moi mais je ne peux pas décider d’imaginer quelque chose. Tout comme je ne peux pas décider de rêver. Les enfants le peuvent parfois, mais moi, non. Je crois qu’il y a de cela dans les techniques et les imaginations. Ce sont des forces qui sont en nous. Nous savons les utiliser et ne sommes donc pas simplement victimes en tout cela. Nous savons les diriger et nous en servir, mais nous ne savons pas de part en part ce qui se passe quand nous avons usage de ces facultés.

Peut-être que ce sont des facultés, en effet. Voilà peut-être une façon de le dire : on sait ce que Immanuel Kant dit du schématisme, que c’est un art caché⁶ dont la source nous est invisible: peut-être qu’elle est dans le monde, peut-être qu’elle est dans mon cœur, peut-être qu’elle est Dieu – ou en Dieu, qui sait – mais la source est inapparente. Et c’est pour cela que c’est bon, en même temps.

PC : Cela me rappelle ce que disait Kant du « génie » qui réside dans l’artiste mais qui lui reste à jamais étranger (1990 ; 1995). Il est en effet quelque chose de naturel. Les scientifiques savent formuler les lois de la nature, mais il existe aussi cette puissance de la nature qui échappe.

SL : Oui, et c’est cette puissance-là qui m’intéresse toujours, tout particulièrement. C’est très fascinant. Ce n’est pas que je sois contre la raison, mais il y a tellement de gens qui parlent si bien de la raison que l’on n’a pas besoin de moi pour cela.

BB : Vous faites observer que la pensée élémentaire *fonctionne comme* philosophie transcendante (Lindberg 2016a : 152), sans l’être cependant. Pourriez-vous indiquer comment cette pensée opère, en partant de cette phrase de vous qui dit – en anglais – que : « one thinks the world, one un-thinks the un-world. » (Lindberg 2019)⁷.

SL : La pensée que l’on peut faire consciemment quand on comprend et explique des choses, est à la mesure du monde. C’est notre mode de pensée ordinaire. Notre pensée philosophique fonctionne de cette façon. Nous nous trouvons devant l’horizon d’un monde et là-dedans, on sait penser. Puis vient le moment difficile où l’on doit voir ce qu’il y a au-delà, ce qui se passe quand on essaie de franchir l’horizon. Alors il ne faut pas simplement aller ailleurs mais apprendre à penser ailleurs. C’est ce que j’appelle *un-*

⁶ « Ce schématisme de notre entendement relativement aux phénomènes et à leur simple forme est un art caché [*verborgene Kunst*] dans les profondeurs de l’âme humaine » (Kant 2006 : 226).

⁷ « La pensée élémentaire est une tentative de dé-penser la démondanisation » (Lindberg 2016a : 149).

thinking. Cela me vient aussi de l'idée de la déconstruction, qui n'a jamais impliqué que l'on s'arrête de penser. Au contraire, elle appelle plutôt à se poser la question des éléments avec lesquels nous pensons, de ce qui cloche dans la pensée, de ce qui pourrait peut-être être un peu différent, de ce que l'on pourrait y ajouter. C'est ainsi que, petit à petit, on défait les habitudes de penser que l'on a. C'est le seul moyen que nous avons, en tant que philosophes, d'aller un petit peu plus loin, au-delà du monde.

Je crois – et peut-être que je peux le dire – que l'on peut faire une traduction politique de cela. C'est que nous pratiquons une façon de penser politique qui consiste à réfléchir depuis l'intérieur d'un monde donné – que ce soit l'État, la nation, le peuple ou autre chose du genre. Cela marche très bien. Mais ensuite, lorsque l'on veut entrer dans l'espace global qui est l'espace international entre tous ces États, notre philosophie politique s'avère ne plus fonctionner très bien. Des problèmes se posent en permanence. Une façon d'inventer une nouvelle philosophie politique, qui conviendrait mieux à cet espace global, serait justement de défaire nos concepts philosophiques politiques traditionnels et d'expliquer pourquoi nous ne pouvons plus nous référer d'abord à l'État, aux citoyens, à la loi, mais devons-nous tourner vers quelque chose d'autre. C'est bien difficile car cela n'a rien d'évident. Tout ce que l'on peut faire, c'est partir encore une fois de la tradition qui est la nôtre, observer où cela cloche et essayer de pousser un peu plus loin.

BB : Nous reviendrons sur cette question du politique. Vous tenez les propositions de la pensée élémentaire pour des « fictions de la raison » et des « dictées de l'être » que l'on ne peut pas *critiquer* – « selon leur vérité ou fausseté » – mais que l'on peut *juger* selon leurs capacités d'orienter les sujets dans leur situation (Lindberg 2016a : 155-156). Admettez-vous donc que la pensée élémentaire est forcément une pensée à *plusieurs* qui – contrairement à la raison de Kant – s'adonne au commerce des idées et abandonne ainsi le transcendantal au local, à l'idiome ?

SL : Je veux bien que ce soit une pensée en commun. Ce serait une très bonne formulation, tout à fait. Ce que je voulais dire par-là, c'est surtout que l'on ne peut pas critiquer au sens où la critique – dans un esprit tout à fait traditionnel – voudrait dire utiliser les armes de la pensée que nous avons déjà. Cependant, si l'on veut aller un peu plus loin, ces armes de la pensée dont on dispose déjà sont elles-mêmes critiquées. Il va donc falloir faire autrement, trouver un autre moyen pour penser les idées qui nous viennent – et pour évaluer cette partie des idées que nous ne pouvons pas juste fabriquer à partir d'éléments connus, mais qui surgissent en nous et dont nous devons ensuite déterminer s'il s'agit de bonnes idées ou pas. Peut-être pas. Espérons qu'à ce moment-là nous pouvons compter sur un ami pour nous dire non, ce n'était pas une bonne idée, va voir ailleurs. [*Rires*]

BB : Je pense à cette notion de la *techno-nature* (Lindberg 2016b ; 2020b) qui vous est venue à l'esprit il y a quelque temps. Le monde élémental se déploie surtout comme une techno-nature, vous dites, au sein de laquelle nos vies se déroulent. D'où cette expression qui lie des termes opposés ?

SL : La techno-nature, je pense que l'on pourrait être plus élégant mais je n'y suis pas parvenue. Un élément qui a été déterminant est que nous sommes issus de traditions dans lesquelles la nature est séparée de la culture, et parfois séparée de l'esprit. Toutefois, cette opposition stricte est quelque peu dépassée pour nous. Nous ne pouvons pas percevoir la nature sans la percevoir à travers nos idées, nos techniques, nos sciences et cetera. Dans les faits, la nature et la technique sont même mélangées de manière matérielle. En parallèle, notre esprit est complètement traversé par la civilisation technologique dans laquelle nous vivons. Ce n'est peut-être qu'aujourd'hui que nous comprenons à quel point il en a toujours été comme ça.

Deux éléments ressortent donc : que la nature n'existe pas seule, que l'esprit n'existe pas seul, ni la technique d'ailleurs. Qu'ils soient mélangés de bien de façons n'est juste qu'une description – presque une description phénoménologique de la situation dans laquelle on se trouve. Je crois que c'est là que nous en sommes.

Alors pourquoi garder les deux termes ? Pourquoi ne pas inventer un autre mot ? C'est parce que ces termes sont omniprésents. Partout dans notre civilisation, nous évoquons encore la nature comme si elle existait quelque part là-bas. Ne parlons pas de la technique, qui est un sujet de conversation vraiment populaire. J'estime donc que c'est important de comprendre ce terme composé de la techno-nature à partir de cette tension et de ce conflit – et de cette difficulté qu'il y a à dire de quoi notre monde est fait.

BB : David Wills (1995 : 135, 137 ; 1998 : 19, 21) considère que la prothèse et le corps sont co-originaux. Diriez-vous la même chose de la nature et de la technique ?

SL : Oui, c'est pareil. En fait c'est une vieille idée de Philippe Lacoue-Labarthe, qu'il reprend d'Aristote et qui m'a beaucoup touchée. À la question de savoir ce qu'est la technique, Aristote répond – mais je cite toujours très mal de mémoire, hélas – que la technique continue l'œuvre de la nature, mais fait aussi ce que la nature ne peut pas faire⁸. La technique, c'est les deux à la fois. On ne peut considérer la technique que comme une possibilité naturelle. Toute réalité technique est juste une continuation de la nature, et cela vaut aussi pour une centrale nucléaire. En même temps, la technique fait quelque chose que la nature ne peut pas faire toute seule. La puissance nucléaire ne sort pas du sol comme ça, il y a la technique qui rajoute quelque chose. Toutefois, elles sont absolument liées, on ne peut pas les séparer. Je crois que cette idée d'Aristote s'applique également à notre monde. C'est de là que vient la *techno-nature*.

BB : Vous aimez citer cette phrase de Schelling qui parle de « ce qui, en Dieu même,

⁸ Dans *Physique* 194a 21-22 Aristote écrit que « l'art imite la nature [ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν] » ; plus loin, dans *Physique* 199a 15-17, il soutient en outre que « l'art complète ce que la nature ne peut compléter [ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται] ». Philippe-Lacoue-Labarthe en conclut qu'Aristote reconnaît deux usages à cette mimétologie qu'opère la τέχνη : « Il y a donc deux mimésis [...] : une mimésis restreinte, qui est la reproduction, la copie, la réduplication de ce qui est donné – déjà œuvré, effectué, présenté par la nature. [...] Et puis il y a une mimésis générale, qui ne reproduit rien de donné (qui ne re-produit donc rien du tout), mais qui supplée à un certain défaut de la nature, à son incapacité à tout faire, tout organiser, tout œuvrer – tout produire. C'est une mimésis productive, c'est-à-dire une imitation de la *phusis* comme force productrice ou, si l'on préfère, comme *poiēsis* » (Lacoue-Labarthe 1986 : 24).

n'est pas lui-même »⁹. Est-ce que la nature est ce qui, en la technique même, ne revient pas à la technique ?

SL : Oui exactement, je veux bien le penser. Ainsi formulé, il est tout à fait clair qu'il n'y a pas la nature toute seule. Il n'y a pas – quelque part là-bas – de nature toute nue, toute innocente, qui met la technique à distance. Au contraire, c'est précisément depuis la technique que nous nous approchons de la nature. La nature est – en la technique – le moment où la technique se retire et n'y peut plus.

BB : Chez Heidegger, la nature et la technique se définissent toutes deux en termes d'un certain retrait : la nature équivaut à un retrait du monde (*Entweltlichung*), la technique à un retrait du chez-soi (*Heim*)¹⁰. Elles se rejoignent donc dans une sorte de recul. Dirait-on que c'est leur parenté ?

SL : Oui, il y a cette parenté, mais c'est tout autant quelque chose qui se produit chaque fois que l'on pense. D'une certaine façon, la pensée consiste à viser une chose qu'elle ne saisit pas encore, et à repousser un petit peu plus loin la limite de qu'elle fait déjà. C'est cela, le retrait. Si je dois comprendre la nature ou la politique, c'est qu'il y a quelque chose en elles que je n'ai pas compris, et c'est pourquoi je parle de retrait. Leur essence se retire, et c'est bien cela qui me fait penser. Ce moment de recul est d'ailleurs le même dans lequel je me trouve moi-même à l'abandon, et ce parce que je ne sais pas, parce qu'il y a une question qui s'ouvre à moi.

Voici une première chose, donc : le retrait a trait à la pensée. Une autre chose, c'est que nous sommes confrontés à plus d'un concept : nous avons la nature et la technique, nous pouvons penser à la nature *grâce* à la technique. Pour parler de « ce qui, en la technique même, n'y revient pas », il est très intéressant d'avoir cette paire de termes dont l'un permet à penser ce qui manque à l'autre. La technique aide à penser ce qui manque à la nature, alors que la nature contribue à penser ce qui manque à la technique. L'imagination aide à penser ce qui manque à la technique, et vice versa. C'est bien ainsi, c'est le secret dialectique ! [*Rires*] L'opposition nous aide.

Traductions politiques

BB : Tout le défi de l'absence du monde – ou du chez-soi – est de réinventer le politique. N'est-ce pas – au moins depuis quelques années – votre préoccupation première, en tant que philosophe sur terre ?

SL : Je dois dire que si j'avais pu tout bonnement faire de la philosophie à mon domicile, je n'aurais pas été très politique, je suppose. Je suis métaphysicienne, vraiment, c'est cela que j'adore : au fond j'aimerais faire de la métaphysique, de la métaphysique pure, et rien que cela. Mais le monde vient. Pour de multiples raisons, on ne peut pas rester indifférent. Il s'agissait parfois de questions liées aux projets à faire, parfois de questions

⁹ « [...] was in Gott selbst nicht *Er Selbst* ist » (Schelling 2011 : 31) ; « [...] ce qui, en Dieu même, n'est pas lui-même » (Schelling 1998 : 165). S. Lindberg cite cette formulation à plusieurs reprises (notamment dans 2011 : 171 ; 2016a : 125 ; et 2020a : 90).

¹⁰ Voir à ce propos Lindberg 2017a.

liées à l'enseignement, parfois parce que je suis franchement angoissée en tant que citoyenne. Tout cela entre en jeu.

Il y a en effet ce désir de contribuer à une philosophie politique pour notre temps. Soit dit en passant, je suis en train de rédiger quelque chose de mieux sur ce sujet. Ce n'est pas encore prêt, mais disons que j'essaie de ne pas dire tout simplement que le monde est inaccessible et n'est que catastrophe, perte, manque de chez-soi. Dire cela constitue la phase négative, alors que je suis sur le point d'inventer quelque chose d'un tout petit peu plus positif. Mais ce n'est pas encore achevé. [*Rires*]

BB : Vous affirmez que l'absence de monde rend la philosophie politique classique – vous venez de le dire encore – « caduque » (Lindberg 2016a : 24 ; 2014 : 112). Est-ce d'abord en raison du débordement du politique tant par la nature et la technique que par l'économie ?

SL : En tous cas, je suis d'avis que la vie que nous menons est vraiment conditionnée par la condition technologique et écologique d'aujourd'hui, et que ce conditionnement est beaucoup plus puissant que tout autre condition. L'économie pèse aussi, mais je suis si nulle en économie que je n'ose pas dire grand-chose à son sujet. Je considère que c'est une technique parmi d'autres, une technique sociale.

PC : Pour revenir à ce que vous disiez tout à l'heure: ne doit-on pas dire que ce qui – dans l'optique d'une mondialisation – peut être considéré comme occidental, c'est bien cette technique qui envahit le monde entier?

SL : Oui, mais cela reste une grande question pour moi. D'ailleurs, je n'ai pas de bonne réponse à votre question. Historiquement, il est peut-être vrai que la technologie moderne est une invention occidentale. Aujourd'hui, cependant, elle est strictement partout. En Chine, les téléphones sont les mêmes qu'en Amérique du Sud ou du Nord, et partout on invente, partout on développe des logiciels, partout on participe à cette technologie moderne. Donc je ne sais pas trop. J'ai toujours du mal à penser que la technique serait occidentale, car je considère qu'elle constitue la dimension de la mondialisation. Il est tout à fait possible qu'aucune existence ne soit mondiale, mais la technologie l'est certainement.

PC : Quand certains nous reprochent d'être impérialiste en tant qu'occidental, ils se réfèrent souvent à la technique et son attrait. Ils éprouvent une certaine nostalgie d'une vie plus originaire, plus authentique, comme disent mes amis africains. La technique dégage un pouvoir de séduction, mais ils disent ne pas trop l'aimer.

SL : Oui, mais je pense que la technologie moderne est réellement la même partout, autour du monde. Il n'y a pas que les Américains qui l'inventent. Il y a les Kenyans qui sont d'excellents développeurs, il y a les Indiens, les Chinois et cetera. Je crois qu'elle est réellement devenue la dimension du planétaire. Je me demande si ce qui est occidental là-dedans n'est pas plutôt le capitalisme. Qu'est-ce qu'il y a d'occidental dans l'électricité ? Elle fonctionne de la même manière pour tout le monde. Elle a été inventée, et pas seulement en Occident. C'est difficile, mais j'aimerais bien penser qu'il n'y a pas l'Occident technologique avec un reste (comparativement) barbare à côté. Je ne pense

pas que les choses soient ainsi. Aujourd'hui, le monde est partout extrêmement technologique. En même temps il y a des foyers de personnes qui sont privées de cette technologie, non pas pour des raisons de culture, mais pour des raisons purement économiques.

PC : Il y a un lien assez étroit entre la technologie et l'économie.

SL : Oui, mais nous pouvons comprendre comment cette technologie constitue la dimension du planétaire. *Personne* n'est vraiment *chez soi* dans ce planétaire, nous y sommes *tous* un peu perdus.

PC : Si l'on ne peut s'affranchir de la question du politique, il en va de même pour la question de l'économique. Vous ne vous sentez pas attirée par le sujet ?

SL : Je ne suis pas très douée en économie, c'est tout. [*Rires*] Peut-être que je puis dire tout de même ceci. Pour autant que je sache – et j'improvise ici – il y a deux perspectives possibles sur l'économie. Si l'on se dit que l'économie est une science universelle, alors elle est comme la technologie. Elle est partout pareille, elle est scientifique, ça marche. C'est en effet une façon de voir les choses, et c'est d'ailleurs l'hypothèse que le capitalisme avance en premier. D'autre part, on peut aussi considérer que l'économie est un des moyens politiques dont disposent différents types de communauté politique pour gérer leurs affaires. Ainsi considérée, l'économie n'est pas mondiale mais locale. Vu ainsi, l'économie est localisée et politique. Je ne sais vraiment pas quelle est la bonne façon de parler de l'économie, car je pense qu'il y a deux perspectives.

BB : Le terme « économie politique » est devenu courant au milieu du XVIII^e siècle. Karl Marx l'utilise volontiers. Cependant, en 1890 Alfred Marschall propose de supprimer l'adjectif, attendu que l'économie peut désormais s'analyser selon ses « propres » principes, qu'il venait d'établir dans son ouvrage fondateur *Principles of Economics* (Berns 1998 : 185).

SL : Je ne sais pas. Je n'ose pas dire beaucoup plus parce que ce n'est pas mon fort.

BB : Vous proposez de redessiner l'espace politique à partir de l'expérience d'immigration. Plus que jamais, nous sommes tous des gens dépaysés, des *Ausländer*, même au sein de notre patrie ?

SL : Oui. Il ne faudrait évidemment pas exagérer parce que beaucoup de gens vivent très bien dans leur cité et y sont bien. Cependant, je pense qu'il y a au moins deux choses à souligner. Il ne faudrait pas penser que cette expérience de ne pas être *chez soi*, d'être perdu et d'être malheureux ne concerne que les autres se trouvant quelque part ailleurs : c'est en effet nous tous qui nous trouvons dans le même cas – tous humains de même droit, voilà une chose.

L'autre chose c'est que – à supposer justement que notre civilisation soit planétaire et que nous nous trouvions tous dans cette même civilisation planétaire, entre autres par le biais de notre participation à la technologie – alors personne n'est un citoyen de plein droit de cette civilisation-là. Ou plutôt, il n'y a pas de civilisation planétaire *politique* au sens noble du terme : il n'y a juste que cette dimension très aliénée, une technologie qui peut être économique ou écologique mais qui ne constitue en aucun cas un vrai espace

politique. On est tous un petit peu des *Heimatloser*, des étrangers là-dedans.

BB : Rêvez-vous d'une *Erdbevölkerung ohne Völker*, d'une cohabitation de terrestres sans peuples ?

SL : Ai... [*rires*] est-ce que je serais rêveuse d'une chose pareille... Peut-être on peut dire que, de fait, nous sommes des vivants terrestres, mais de droit, nous le sommes dans des communautés politiques qui l'ignorent.

BB : Un vers de Paul Celan semble répondre à l'éloignement du monde – « *Die Welt ist fort...* » – par l'impératif: « ... *ich muss dich tragen* »¹¹. Comment lisez-vous ce vers ?

SL : La lecture de Derrida est importante. C'est dire d'abord que le monde n'est pas donné, le monde n'est pas, n'est plus. On emploie fréquemment ce *plus* mais je ne sais pas si c'est juste. Le monde n'est pas sous la main, clair et évident. Encore une fois, les horizons sont un peu flous et ont peut-être disparus.

Ensuite la phrase désigne un « toi » dans l'élan d'une responsabilité. Mais c'est quoi le *porter* ? Qu'est-ce qui porte, d'après ce vers ? Je pensais avoir une pensée plus pointue là-dessus mais je ne sais pas si je l'ai aujourd'hui. Je crois que ça a tout à voir avec la pensée et le langage. Nous pouvons nous emmener autre part, mais on ne peut pas dire que cet ailleurs peut remplacer le monde. Bien que nous soyons tous nostalgiques du monde, notre existence n'est pas finie pour autant, même si le monde est vacillant. Nous sommes là, nous les humains. Ce qui nous porte, c'est notre parole, notre discours. Il n'y a rien d'autre, pour l'instant. Mais je ne suis pas sûre, il y aurait peut-être une meilleure lecture à faire de ce vers.

BB : Vous constatez – avec justesse – qu'à l'âge de l'absence du monde, la vie reste bien « liée aux communautés familiales mais d'une manière différente ». L'être humain n'y viendra plus « en tant qu'*habitant natif*, mais s'y rendra en tant qu'*hôte et invité* » (Lindberg 2016a : 162).

SL : Cette idée suit la lecture de Kant par Derrida. Dans le traité « Vers la paix perpétuelle » Kant (2011 ; 2007) soutient que l'espace cosmopolite est pratiquement défini par la seule loi de l'hospitalité universelle. Cette loi dispose que personne ne peut être traité en ennemi, où qu'il arrive. Si on pouvait y parvenir, ce serait déjà très bien.

Derrida a revisité la question et a fait de cette hospitalité une sorte de base d'une éthique générale. L'éthique est pour lui une éthique de l'hospitalité. Par cette disposition il va à l'encontre d'Emmanuel Levinas – tout contre et tout proche – en affirmant que l'éthique ne revient pas à mon rapport à l'autre : l'éthique équivaut à l'hospitalité suivant laquelle l'on ne sait même pas si c'est moi qui suis hôte ou si c'est moi qui suis hôte¹². Je crois que cela donne une version positive de ce que l'on pourrait imaginer quant à cet espace planétaire : si au moins on était tous bienvenus, si au moins on avait tous le droit d'exister là où nous nous trouvons. Ne soyons pas *a priori* des ennemis dans

¹¹ Cette phrase est le dernier vers de « Grosse, Glühende Wölbung », poème qui figure dans le recueil *Atemwende* (Celan 1967 : 93), traduction française « *Le monde est parti, il faut que je te porte* » (Celan 2003 : 113) ; voir aussi Derrida 2003 : 46-47 : « [quand] le monde s'en est allé [...] il me faut te porter ».

¹² Sur ce changement du « sens du mot au vol » – « l'hôte (*guest*) pour l'hôte (*host*) et inversement » – voir Lindberg 2023a : 97, 101.

cet espace.

PC : Peut-on parler d'une idée transcendantale de Kant – de ce qui ne s'achève jamais mais nous motive quand même ?

SL : Oui, Derrida s'attache aussi à l'idée d'une démocratie qui serait toujours à venir. Cette idée implique que l'on ne peut jamais instaurer la démocratie parce que la définition même de démocratie précise qu'elle se réinvente constamment. Si l'on pense que ceux qui vivent dans cette démocratie-là seraient ses hôtes – et toujours objets de l'hospitalité – alors on y vivrait en effet dans la démocratie à venir, offrant l'hospitalité à venir. Ce serait l'idéal qui nous pousse toujours en avant.

PC : Le problème n'est-il pas que l'idée d'hospitalité, comme tout le reste, tire son origine de ce qui s'apparente à un rapport individuel, familial peut-être ? Si l'on doit y donner un sens politique, ce ne sera pas facile.

SL : Je ne sais pas. Je pense que cette idée très nationaliste de politique que l'on considère comme acquise n'est peut-être pas si vieille et évidente que l'on pourrait le croire. Johann Gottlieb Fichte n'est-il pas généralement considéré comme le penseur pionnier du passeport ?¹³

PC : Oui, il l'est. Avec photo, sinon avec un portrait de peintre¹⁴ (Fichte 1991 : 289 [GA I, 3 : 87-88]).

SL : Cela vient de cette époque-là. Je ne sais pas si cette idée d'être vraiment national et ancré, enraciné dans un territoire est aussi vieille que l'on le croit. Les gens ont toujours voyagé, ont toujours déménagé.

PC : Cela s'inscrit aussi dans cette grande tradition religieuse avec ses abbayes où l'hospitalité était *de principe*. Chaque monastère comprenait un hospice, géré par un père hospitalier. En un sens, tout le monde était le bienvenu. Si l'on pouvait payer, on payait ; sinon, on ne payait pas. Il s'agissait en somme d'une affaire assez privée, bien que liée à une communauté ouverte.

SL : Oui, il y a cette question de communauté mais c'est peut-être parce qu'en tant qu'êtres corporels, nous ne pouvons pas ne pas nous situer quelque part. On se trouve forcément quelque part, on ne peut pas juste flotter au-dessus. C'est peut-être là que s'enracine cette hospitalité, cette ouverture des portes. Ce serait quand même assez beau de la respecter comme une espèce de devoir civique prioritaire. Non pas que l'on peut le remplir toujours et tout le temps, mais le manque d'hospitalité est en tout état de cause impie, *ἀσεβής* en ancien grec. Zeus est le dieu de l'hospitalité.

BB : Kant se réfère à la sphéricité de la terre pour déduire de la loi de l'hospitalité un

¹³ Pour une brève histoire du passe et du passeport, du *Pass* et du *Reisepass*, voir Gröber 2005.

¹⁴ « La principale maxime de toute police bien organisée est nécessairement la suivante : tout citoyen doit, partout où c'est nécessaire, pouvoir être reconnu aussitôt comme étant telle ou telle personne déterminée ; personne ne doit pouvoir rester inconnu des fonctionnaires de police. Cela ne peut être atteint que de la façon suivante : chacun doit toujours avoir sur soi un passeport [*Pass*], délivré par l'autorité la plus proche, dans lequel sa personne soit décrite avec précision, et cela sans différencier les conditions. Étant donné que, pour décrire une personne, les mots introduisent toujours des équivoques, il serait bien que, pour des personnes importantes, donc capables aussi d'en acquitter le coût, se trouve dans le passeport, à la place de la description, un portrait ressemblant » (Fichte 1984 : 304).

droit de visite (Besuchrecht). Votre cosmopolitique plus élémentale se réfère à un autre sens politique de la terre pour dériver de cette même loi un vrai *droit de séjour (Bleibe-recht)*. Quel est ce sens de la terre ? Rejoint-il cette nature qui équivaut à « ce qui, en Dieu même, n'est pas lui-même » ?

SL : Difficile. Peut-être que plusieurs éléments entrent en jeu dans ce *droit de séjour*. Je me suis d'abord demandé pourquoi l'on tient si obstinément à cette nationalité ou citoyenneté cependant qu'elle crée de gros problèmes pour ceux qui n'en ont pas. Hannah Arendt (1967 ; 2002 ; 2007 ; 2013) a vraiment bien écrit là-dessus, dans des textes très importants et fondamentaux pour la modernité. N'y aurait-il pas alors un autre droit qui pourrait prendre le relais ? Pourquoi pas le *droit de séjour*, je me suis dit, pourquoi pas considérer le *droit de séjour* comme plus élémentaire, plus fondamental que la nationalité à laquelle on accorde un peu trop d'importance ? Voilà un premier élément – juste une expérience de pensée concernant ce terme issu du politique.

L'autre c'est que l'on est corporel, justement. On a besoin de séjourner quelque part. On ne peut pas ne pas prendre quelques cm³ de cette terre parce que l'on ne peut pas vivre autrement. Cette corporalité, l'existence physique fournit un second élément. C'est que nous avons besoin d'un droit de nous situer quelque part. Je suis partie de l'idée que si l'on peut fulminer contre le *Dasein*, il faut tout de même un minimum de *Dasein* [rires] parce qu'autrement, on ne vit pas. Cela a tout à voir avec la vie, tout bonnement. On peut enlever plein de choses, autant de droits que l'on veut, et s'opposer avec véhémence à l'enracinement dans l'être-là, cela n'enlève pas le fait que nous avons quelque chose comme un *Dasein*, et ce parce que sinon nous ne pourrions pas manger, marcher, dormir... Je ne sais pas si je me suis bien fait comprendre, mais c'est ainsi que cela m'est venu à l'esprit.

PC : On a vraiment besoin d'un chez-soi, non ?

SL : Certainement, je crois que l'on ne peut pas le supprimer. C'est indispensable pour nous, tels que nous sommes, comme êtres physiques. D'un autre côté, nous devons nous demander comment nous pouvons comprendre le chez-soi, quel en serait le sens ? Je crains qu'une erreur s'est glissée dans notre trajectoire intellectuelle il y a 150 ans, lorsqu'on a estimé qu'être chez-soi voudrait dire être enraciné comme une plante – et qu'un tel enracinement végétal serait seul en mesure de fournir un sens à notre existence. Cette idée s'est également répandue en politique aujourd'hui. Toute une rangée de politiciens d'extrême-droite professent que nous devons être enracinés et que nous ne pouvons exister ailleurs. Mais quelle idée ! La plupart des humains ne rentrent pas dans cette description. Personnellement, je voudrais bien repenser le chez-soi un peu différemment.

La dévastation du climat

BB : Le sujet a déjà été abordé, l'écologie politique. La destruction du climat ne devient visible qu'à un niveau abstrait. Or, à ce plan universel du monde, on ne peut pas

faire grand-chose. C'est l'échelle où tout se résume en chiffres et années cibles, comme le dit Lisa Doeland (2023a : 48). Ne devrions-nous pas quitter le niveau même du monde pour nous mettre dans une position où nous pouvons concrètement faire ce que nous pouvons, comme le suggère Josh Fox (2015) dans son documentaire intitulé *How to Let Go of the World and Love All the Things Climate Can't Change* ?

SL : Il faut que je voie le documentaire, je ne le connais pas. C'est très difficile cette question du changement climatique parce que c'est par excellence ce qui nous montre combien notre planète est planétaire. Le climat n'est pas une chose régionale, mais se réfère au fait que tous les climats sont liés. Le changement climatique est un phénomène planétaire. Voilà un premier élément. Il souligne l'importance de cette dimension planétaire, tout autant que de la technique d'ailleurs, ils sont liés.

Il est cependant difficile d'avoir une *expérience* de toute cette chose-là. Il faut la science pour démontrer le changement climatique. On peut avoir des journées chaudes bien sûr, mais le changement climatique est autre chose : c'est l'ensemble de données scientifiques interprétées de manière extrêmement complexe et fine. C'est magnifique, d'ailleurs, comment nous y arrivons, en tant qu'espèce. Si le changement est en effet au-delà de l'expérience – même si nous croyons en faire l'expérience, mais ne le faisons pas exactement – alors qu'est-ce qu'il faut faire ? De ma part, j'ai l'impression que l'on a une *expérience de la science* qui nous dit qu'il se produit un changement climatique, et cela n'est pas rien. Que nous ayons connaissance de cette situation compte beaucoup. C'est cette connaissance qui nous pousse à faire des choses. Je pense que sans cette connaissance, nous ne ferons rien du tout par rapport au changement climatique. C'est là que réside le problème. Les grands États de ce monde, le sommet tout récent du G20¹⁵ font encore trop peu de cas des questions, parce que la connaissance n'est pas assez bien perçue et ne s'est pas assez imposée à leur niveau.

PC : Vous semblez plutôt pessimiste dans vos textes à ce sujet.

SL : Je suis très pessimiste, je regarde les infos... [*Rires*]

PC : Vous affirmez que le changement climatique n'est pas tout simplement lié au sujet actif, mais à un certain *on* – où ça se fait.

SL : Oui justement, c'est très important.

PC : Il faudrait le maîtriser, toutefois. L'événement semble nous échapper, même politiquement.

SL : Surtout politiquement. Je pense que les gens en tant que *on*, en tant que *das Man* savent où on en est. Mais les politiques ne reflètent pas cela, pas assez. C'est au niveau politique que c'est désespérant. S'il ne s'agissait que des gens ordinaires, j'aurais bien plus d'espoir en fait. À vrai dire, je crois qu'il nous faut un peu de désespoir à ce sujet. Qu'est-ce qui nous pousserait à agir sinon ? Je pense que ce désespoir est une bonne chose. J'ai lu plusieurs livres récemment – dont certains en français – qui nous somment d'éviter le catastrophisme, l'hystérie, la dépression... parce que ce ne serait pas bon,

¹⁵ La 18^e réunion du Sommet du G20 s'est tenue à Pragati Maidan, New Delhi en Inde les 9 et 10 septembre 2023.

parce que l'on n'est pas content quand on est déprimé. Non, on n'est pas content quand on est déprimé. À mon avis, il nous faut plutôt un petit peu de catastrophe, il nous faut paniquer un peu afin d'agir réellement, de sensibiliser la société pour de vrai.

PC : On dirait que nous ne ressentons pas vraiment la catastrophe. Quand il fait trop chaud plusieurs jours de suite, la catastrophe est évoquée, et c'est tout. Mais à un moment donné, nous ne pourrions plus ignorer que la vie est devenue bien difficile. Des inondations se produisent non loin de chez nous, mais si la moitié de la Belgique était sous l'eau...

SL : Et ne parlons pas des Pays-Bas ! Objectivement, ma maison se trouve sous le niveau de la mer. [*Rires*]

PC : On se demande s'il ne faut pas – pour passer à l'action – faire ressentir la misère et même le désespoir.

SL : Oui j'estime – encore une fois, la défaite n'est pas tout bonnement négative. Le désespoir ou la catastrophe ne sont pas simplement négatifs parce qu'ils poussent à faire quelque chose. Tout cela est vite dit, mais le moment où l'on perd l'espoir n'est pas celui où l'on s'arrête de faire quoi que ce soit, mais au contraire celui où l'on devient courageux et prend le problème proprement à bras-le-corps. C'est du moins ce que je dirais. Je suis en train d'écrire de nouvelles choses sur le changement climatique en particulier.¹⁶ Je crois que cela va être mieux parce que cela approfondit notre conception de la citoyenneté, de l'action, du *on*, de *das Man*. Il faut le courage de *das Man* pour faire quelque chose. On n'a pas besoin de héros politiques, mais du courage de *das Man*, des gens ordinaires.

PC : Faudrait-il éduquer les gens alors ?

SL : Ils sont éduqués, mais il faut les pousser hors de leur zone de confort.

BB : Vous dites que l'évènement du réchauffement nous arrive comme le *on* inauthentique (Lindberg 2023c : 30). Vous parlez également d'une *responsabilité impersonnelle* (Lindberg 2015).

SL : D'une responsabilité impersonnelle et inauthentique, oui. C'est en cela que consiste le défi, parce que l'on ne dispose d'aucune théorie politique qui s'imaginerait que l'agent politique, c'est le *on* impersonnel, irresponsable, mou et autrement désirant son confort. C'est pourtant à ce niveau-là que le problème sera résolu, ou pas. Ce qui compte, pour faire simple, ce sont nos modes de consommation, de vie, de chauffer nos maisons. Tout cela ce sont de petites choses pas très héroïques, mais c'est bien à ce niveau-là que beaucoup se joue. Cela dit, je suis en train d'écrire là-dessus. Je suis à la recherche de la bonne formulation.

BB : Vous décrivez la *pensée écorchée* comme une pensée qui « porte les blessures du monde en train de se défaire » (Lindberg 2023c : 30). Est-ce encore une référence au vers de Paul Celan ? Lisa Doeland (2023b) propose de « porter les fins du monde » et ce-

¹⁶ Dans le discours inaugural qu'elle a prononcé le 20 novembre 2023, Susanna Lindberg (2023b) a donné un premier aperçu de la pensée qu'elle développe actuellement ; sa leçon était intitulée « Planetary Thinking in the Era of Global Warming ».

ci dans le souci « d'apprendre à *bien* s'éteindre » (Doeland & Schottelndreier 2023) – « um *gut* aussterben zu lernen ».

SL : Je ne l'avais pas pensé. Je ne sais pas si je voudrais carrément aller jusqu'à mourir. [*Rires*] S'éteindre, dans quel sens le dit-elle ?

PC : C'est le monde qui s'éteint ?

BB : C'est plutôt l'humanité, donc l'espèce. Tandis que Heidegger est d'avis qu'il nous faut un plus grand sens de mortalité (*Sterblichkeit*), Doeland considère qu'il nous faut désormais un sens plus aigu de *Aussterblichkeit*.

SL : Une certaine mortalité, je vois. Extinction, peut-être.

BB : Oui, et l'important est d'apprendre à *bien* le faire, à *bien* s'éteindre. De toute façon, la vie sur terre va prendre fin : la vie humaine va disparaître, c'est sûr. Ce qui crée un sentiment de finitude.

PC : Qui est ressenti aussi dans la vie privée, devant la mort. La vie sur terre court à sa perte.

SL : La finitude dans ce sens, oui, c'est même une très belle pensée je trouve. Je pense que c'est important de ne pas la fuir. La pensée du réchauffement climatique est une pensée qui est écorchée par le fait que la situation est assez désespérante – en raison de qui se passe et du fait que l'on n'agit guère, que trop peu d'efforts sont faits pour contrer ce qui se passe.

Je suis d'accord, mais je dois dire que cela me rend plus fâchée que déprimée au sens où je renoncerais. Ce qui en ressort n'est pas l'idée de laisser tomber, de se résigner, de se mettre sous la table – puisque tout est perdu de toute façon – et de rester là, d'attendre la fin du monde comme dans le magnifique film *Melancholia* de Lars Von Trier. Ce n'est pas ce genre de désespoir qui m'importe. C'est plutôt le désespoir de quelqu'un qui en temps de guerre se décide finalement de défendre quand même sa patrie : ce n'est pas très facile, pas très jouable, mais je vais quand même faire quelque chose. Alors je dois prendre un certain courage, qui est plus que l'espoir. Là où il n'y a plus d'espoir, on peut faire preuve de courage et faire quelque chose. C'est ce genre d'affect que je recherche, comme affect politique fondamental. J'ai donc tout de même une pensée politique. Ce qui m'importe, c'est le courage de passer à l'action, sans ce réconfort que serait l'espoir. On n'a pas besoin d'espoir. On a quelque chose de plus, peut-être un devoir. Voilà donc une première chose.

Quant à cette prise en considération de l'extinction, c'est également une très belle pensée. Elle m'intéresse beaucoup. Mais ce que l'on est en train de provoquer en tant qu'espèce, c'est tout d'abord l'extinction de tant d'autres espèces. Notre espèce, en revanche, est loin d'être en voie d'extinction en ce sens. Nous ne nous engageons pas sur une vision à suffisamment long terme, bien qu'il soit certain que notre espèce est en train de se rendre la vie difficile et désagréable. Mais pas de s'éteindre, cela prend du temps. On le sait à la longue, certes, mais ce n'est pas visible. Quant à l'extinction comme possibilité de la vie *en toutes ses formes* sur cette planète-ci, on a quand même pas mal d'extinctions dans les parages maintenant.

BB : Vous notez que la défaite de la pensée est la une situation où la conscience de ce qu'il faut faire « ne touche pas », « ne concerne personne » (Lindberg 2023c :30). Comment faire face à cette indifférence ?

SL : Je ne sais pas. L'autre jour je lisais un texte de Catherine Malabou sur le réchauffement climatique. Elle disait – peut-être en citant, peut-être en inventant – que l'indifférence est vraiment l'affect majeur de notre présent. C'est ce qui explique, selon elle, pourquoi l'on se trouve dans le pétrin où l'on se trouve. Je ne suis cependant pas si sûre que l'on soit *simplement* dans l'indifférence. Je crois que l'espèce peut être indifférente en tant qu'espèce, au niveau de ce que l'on fait en tant qu'espèce. D'autre part, il y a énormément de gens qui ne sont pas indifférents du tout, mais affectés et peut-être désespérés. Hier il y avait une grande manifestation à La Haye. Puis il y a *Youth for Climate, Extinction Rebellion*... plein de gens impliqués. Il y a des activistes, mais il y a aussi des gens ordinaires qui font de petites choses, qui ne prennent plus l'avion quand ils peuvent prendre le train. Ces petites choses ne sont pas du tout insignifiantes. Je ne pense pas que tout le monde soit si indifférent que ça, j'espère.

Il est toutefois intéressant de voir cette chose formulée par Catherine Malabou (2017 : 49) – que l'indifférence serait la *Stimmung* de notre temps. J'aimerais penser que l'on ne soit pas carrément indifférent, que *das Man* pourrait être autre chose qu'indifférent. Je préfère *das Man* plutôt un peu désespéré que juste indifférent. [Rires]

PC : L'opinion publique joue également un rôle. Les journalistes ont leur part de responsabilité et remplissent leur rôle peut-être mieux que les intellectuels ou les philosophes.

SL : Oui mais ensuite, il y a aussi des journalistes de tout bord. Beaucoup de gens se sentent un peu à l'écart des journalistes. Les gens se disent qu'ils vivent leur vie de citoyen alors que les journalistes racontent ceci et cela. Cet écart n'est pas anodin.

PC : Ils jouent un rôle important dans la formation des idées du *das Man*. Même si le *on* s'enlise facilement dans l'indifférence et répète la même chose d'une seule voix, il y a toujours cette perspective – sur laquelle misait beaucoup Jürgen Habermas (1993), lorsqu'il écrivait *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1990) – d'éduquer l'opinion en quelque sorte. J'apprécie aussi beaucoup l'opinion publique et les *opinion makers*.

SL : Oui, c'est sûr. Il se trouve qu'un pont énorme devrait être construit parce que la structure de la publicité a changé beaucoup avec les médias numériques. Il faudrait refaire beaucoup de choses à ce sujet. Il n'est plus si facile d'éduquer le public, puisque le public n'en veut pas. [Rires] Combien de gens regardent encore les nouvelles du soir ? Quand j'étais petite, tout le monde le faisait. Mes étudiants ne savent même pas ce que c'est.

PC : J'ai l'impression qu'aux Pays-Bas les gens lisent encore les journaux, en tout cas plus qu'ailleurs.

SL : Oui, j'espère. Moi j'adore les journaux.

PC : Vous êtes déjà bien hollandaise à cet égard !

SL : Oui, mais... je lis *Le Monde*, c'est plus facile. [Rires]

BB : Encore une question, et puis quelques ajouts. Vous estimez que c'est à nous de « décider pour le monde et la démondanisation » (Lindberg 2016a : 155). Si la pensée élémentaire se définit par un « constant manque de raison », comme vous le dites (Lindberg 2016a : 152), ne peut-on pas affirmer que c'est précisément ce manque qui crée un espace pour la prise de décision ?

SL : Il n'y a peut-être pas d'autres choix que de décider.

BB : Et n'est-ce pas ce manque – et donc la défaite de la pensée – qui fait que des choses restent à décider, et ce tout le temps, sans que l'on ait un choix ?

SL : Oui, je suis d'accord parce que s'il n'y avait pas ce manque, cela voudrait dire que les choses seraient déjà claires, tout serait justifié, tout serait expliqué et tout aurait sa cause. Et si tout a sa cause, alors nous n'avons rien à décider, les choses suivent leur cours.

BB : Si ce manque est de structure, ne s'ensuit-il pas que la raison devra « porter la blessure » que lui occasionne la décision qu'elle a à prendre encore et encore ? Selon Kant, le jugement est chargé d'établir un lien entre le singulier et le général. Comme ceux-ci sont incompatibles, il s'ensuit que le jugement ne peut pas y parvenir et se blesse encore et toujours à son propre manque.

SL : Je le pense, et je pense surtout que le philosophe qui l'a le mieux compris, c'est quand même Hegel. Il montre en quelque sorte – et surtout dans la *Phénoménologie de l'Esprit* (Hegel 1986b ; 2008) qui part des formes que prend la conscience au cours de son histoire – que la conscience ne cesse d'être blessée par ce qu'elle a mal fait ou pas compris, par le fait qu'elle a été partielle une fois de plus et à son insu. Toute la *Phénoménologie de l'esprit* décrit cette séquence de blessures que l'esprit cherche à guérir. Donc oui, je le pense, mais je suis moi-même plutôt d'avis que c'est Hegel qui – plus que Kant – montre pourquoi il en est ainsi.

En appendice

BB : Alors trois petites remarques en dessert, disons. Dans vos démarches, vous essayez de faire droit au secret. Par exemple, vous parlez de la terre comme « secret de la technique » (Lindberg 2016a : 95), vous citez Derrida qui accentue « la vie singulière, rebelle, secrète » (Lindberg 2016a : 75), et vous expliquez la matérialité des choses en termes du « secret qu'il y a en elles » (Lindberg 2016b : 172). Est-ce que la pensée élémentaire, tout comme les arts d'ailleurs, ne vit pas du soupçon que les choses cachent le secret de leur caractère propre ?

SL : D'une certaine manière oui, et une façon de le reformuler serait peut-être de dire que je crois tout simplement à la nécessité de la pensée finie. La finitude est notre condition. Lorsque nous pensons à la mesure de la finitude, nous considérons qu'il reste toujours du secret. Nous avons déjà dit qu'il y a toujours des choses qui sont en retrait. Voilà ce qui se passe. C'est bien parce que nous nous trouvons dans une pensée finie qu'il y a toujours du secret.

À une certaine époque il y avait pas mal de penseurs qui voulaient se cacher ce secret parce que l'on voudrait bien, en tant que philosophe, tout contrôler, tout comprendre. Depuis Blanchot, il est peut-être devenu important justement de s'efforcer à jouer avec le secret, ou du moins à essayer de le porter à la parole. Cela m'a beaucoup touchée. Je crois que je n'en suis pas peu une héritière.

BB : Vous avez un faible, je dirais, pour le mot *dimension*. Vous parlez par exemple de la prothèse comme dimension de la subjectivation (Lindberg 2017b) et de « la pure dimension élémentale de la pensée » (Lindberg 2016a : 131, n 52). Qu'est-ce au juste, cette dimension ? Est-ce ce qui *de x* ne peut revenir à *x* ?

SL : Peut-être, mais « dimension » est aussi un mot – et c'est très commode – qui ne me semble ni vraiment ontologique ni vraiment épistémique. C'est un peu les deux. Lorsqu'il s'agit de l'élémental, on ne sait pas s'il est matériel et réel, ou s'il est pensé et imaginé. Parler de *dimension* permet de ne pas décider du statut ontologique de la chose concernée.

Tout cela vient évidemment de quelque part, notamment de la *χώρα*, qui constitue un élément très important dans le travail de Derrida (1993). La *χώρα* aussi est imaginaire, mais néanmoins indispensable. C'est forcément là mais on ne sait pas *ce qu'elle est*, ni même *si elle est*. C'est un concept philosophique que je trouve absolument fascinant. D'ailleurs, c'est aussi une dimension. D'une certaine façon, *χώρα* est une dimension. C'est un lieu – comme le dit Platon (*Timée* 49a-53b) – mais un lieu qui n'est nulle part. C'est donc peut-être une dimension imaginaire, une place imaginaire. C'est de là que ça vient, bien que le choix du mot *dimension* ne s'explique pas suffisamment par cela, il faudrait l'explorer davantage.

BB : Vous parlez – et je cite – de « quasi-place ou dimension » (Lindberg 2016a : 152).

SL : Oui, car on considère qu'une place est toujours quelque part, tandis qu'une dimension ne se trouve pas forcément quelque part. Notre imagination est une dimension.

PC : Cette *χώρα* me fascine quelque peu. Dans le *Timée* Platon la présente comme le site où l'universalité des idées et la réalité phénoménale se rencontrent. Est-ce pareil chez Derrida ?

SL : C'est pareil mais je dirais que pour voir ce que Derrida fait, il faut se souvenir aussi de Kant et garder à l'esprit que le schématisme de l'imagination transcendantale est une interprétation moderne de *χώρα* – aussi bizarre que cela puisse paraître. C'est de cette manière que Derrida la soulève. Il souligne que *χώρα*, chez Platon, est en effet un mythe, et un mythe indispensable du fait de sa fonction, qui est de réunir le sensible et l'intelligible. C'est précisément – comme par hasard – ce qu'effectue le schématisme. Si ce n'est que chez Kant c'est bien le sujet qui est défini par le schématisme, tandis que chez Platon c'est l'être. Chez Derrida, en revanche, on a l'impression que l'on ne sait pas toujours décider de la différence entre l'être et la pensée.

Il y a eu une période où *χώρα* a pris d'importance. Luce Irigaray en a écrit également, tout comme Derrida. Irigaray (1974 ; 1977) aussi considérait *χώρα* comme matrice et utérus, c'est ce qui a déterminé son approche. Il y a une place que l'on ne peut pas perce-

voir, un lieu originaire auquel on n'a pas accès.

BB : Alors pour finir : vous avez fait de la défaite une marque de votre signature, mais vous n'êtes pas défaitiste. Non pas que – selon la définition du dictionnaire – vous « croyez à la victoire » ou que vous avez « assez confiance en vous »¹⁷, mais il y a cette teneur affirmative qui se signale par exemple dans la caractérisation du *non-fond* en termes de *découverte* et de *fascination*, et non pas seulement en termes de *privation* et de *déception* (Lindberg 2016a : 86) ; ou dans l'observation que le monde que la techno-imagination nous présente n'est peut-être « pas très raisonnable », mais peut quand même être « très vivant, bête, imaginatif, effrayant, libre, joyeux » (Lindberg 2016a : 152). J'imagine donc que vous seriez plutôt d'accord avec Nietzsche quand il dénonce le préjugé de « la bête sérieuse » contre le gai savoir ?¹⁸

SL : Oui certainement. [*Rires*] C'est sûr. Nietzsche, c'est un amour, mais ce n'est pas mon amour. Je connais trop de personnes qui sont vraiment de grands nietzschéens. Je me trouve un peu ailleurs.

BB : Nous vous remercions, Madame Lindberg.

SL : Merci beaucoup, c'était une très agréable discussion, un plaisir.

PC : J'éteins l'appareil d'enregistrement.

SL : Alors nous pouvons dire des secrets. [*Rires*]

BIBLIOGRAPHIE

Arendt, H. (1967). « The decline of the nation-state and the end of the rights of men ». In *The Origins of Totalitarianism*. London : George Allen & Unwin Ltd., 266-298.

Arendt, H. (2002). « Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme ». In P. Bourretz (éd.), *Les Origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*. Paris : Gallimard, 561-607.

Arendt, H. (2007). « We Refugees ». In *The Jewish Writings* (ed. et trad. J. Kohn & R. H. Feldman). New York : Schocken Books, pp. 264-264.

Arendt, H. (2013). « Nous autres réfugiés » (trad. S. Courtine-Denamy). *Pouvoirs*, 144/1, 5-16.

Aristote, *Physique*.

Bachelard, G. (1942). *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*. Paris : José Corti.

¹⁷ Voir l'entrée « défaitisme » dans le dictionnaire *Larousse* en ligne. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/défaitisme/22583>.

¹⁸ « “[W]o Lachen und Fröhlichkeit ist, da taugt das Denken Nichts” – so lautet das Vorurtheil dieser ersten Bestie gegen alle “fröhliche Wissenschaft” », Aphorismus 327 *Ernst nehmen* (Nietzsche 1887). « “[L]à où l'on trouve rire et gaieté, la pensée ne vaut rien” : – tel est le préjugé de cette bête sérieuse envers tout “gai savoir” », Aph. 327 *Prendre au sérieux* (Nietzsche 2008 : 299).

- Badiou, A. (1988). *L'être et l'événement*. Paris : Seuil.
- Berns, G. (1998). *Kringloop en woekering. Een deconstructieve filosofie van de economie*. Amsterdam : Boom.
- Blanchot, M. (1955). *L'espace littéraire*. Paris : Gallimard.
- Blanchot, M. (1980). *L'écriture du désastre*. Paris : Gallimard.
- Celan, P. (1967). *Atemwende*. Frankfurt a. M : Suhrkamp.
- Celan, P. (2003). *Renverse du souffle* (trad. J.-P. Lefèbvre). Paris : Le Seuil.
- Derrida, J. (1993). *Khôra*. Paris : Galilée.
- Derrida, J. (2003). *Béliers. Le dialogue interrompu : entre deux infinis, le poème*. Paris : Galilée.
- Derrida, J., Nouss, A., & Soussana, G. (2001). *Dire l'événement, est-ce possible ? Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida*. Paris : L'Harmattan.
- Doeland, L. (2023a). « We moeten niet meer leren sterven, maar leren uitsterven ». *Filosofie Magazine* (zomernummer), 46-49.
- Doeland, L. (2023b). « Eindes van de wereld dragen ». In *Apocalypsofie. Over recycling, groene groei en andere gevaarlijke fantasieën*. Utrecht : Ten have, 37-55.
- Doeland, L., & Schottelndreier, M. (2023). « Goed leren uitsterven, dat is misschien dé filosofische vraag van ons tijdperk ». *De Volkskrant* (21 septembre 2023). En ligne : <https://www.volkskrant.nl/columns-opinie/opinie-goed-leren-uitsterven-dat-is-misschien-de-filosofische-vraag-van-ons-tijdperk~b49a4c73/>.
- Fichte, J.G. (1991). *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (ed. F. Medicus & M. Zahn). Hamburg : Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Fichte, J.G. (1984). *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* (trad. A. Renaut). Paris : PUF.
- Fink, E. (1977). *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Freiburg/München : Alber.
- Fox, J. (2017). *How to Let Go of the World and Love All the Things Climate Can't Change*. New York: HBO Archives. En ligne : <https://www.filmsforaction.org/watch/how-to-let-go-of-the-world-and-love-all-the-things-climate-cant-change/>.
- Gröber, V. (2005). « Ausgewiesene Identität ». *Le Monde diplomatique, Berlin* (14 mai 2005), 12-13. En ligne : <https://monde-diplomatique.de/artikel/!752054>.
- Habermas, J. (1990). *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Mit einem Vorwort zur Neuaufgabe 1990*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.
- Habermas, J. (1993). *L'Espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, avec une préface inédite de l'auteur (trad. M. B. de Lau-nay). Paris : Payot.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*.

- Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen* [Werke 8]. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986b). *Phänomenologie des Geistes* (éd. E. Moldenhauer & K. M. Michel). Frankfurt a. M. : Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2012). *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (éd. et trad. B. Bourgeois). Paris : Vrin.
- Hegel, G. W. F. (2008). *Phénoménologie de l'esprit* (éd. et trad. J.-P. Lefebvre, prés. R.-P. Droit). Paris : Flammarion.
- Heidegger, M. (1977a). *Sein und Zeit* [GA 1]. Frankfurt a. M : V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1977b). « Der Ursprung des Kunstwerkes ». In *Holzwege* [GA 5]. Frankfurt am Main: Vittoria Klostermann, 1-74.
- Heidegger, M. (1980). « L'origine de l'œuvre d'art ». In *Chemins qui ne mènent nulle part* (trad. Wolfgang Brokmeier, nouvelle édition). Paris : Gallimard, 13-98.
- Heidegger, M. (1985). *Être et temps* (éd. Numérique hors commerce). http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf.
- Heidegger, M. (1986). *Être et temps*. Paris : Gallimard.
- Irigaray, L. (1974). *Spéculum. De l'autre femme*. Paris : Minuit.
- Irigaray, L. (1977). *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris : Minuit.
- Irigaray, L. (1980). *Amante marine de Friedrich Nietzsche*. Paris : Minuit.
- Irigaray, L. (1982). *Passions élémentaires*. Paris : Minuit.
- Irigaray, L. (1983). *L'oubli de l'air*. Paris : Minuit.
- Kant, I. (1990). « §46 Schöne Kunst ist Kunst der Genie ». In *Kritik der Urteilskraft* (ed. W. Weischedel). Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 241-243.
- Kant, I. (1995). « Par. 46 Les beaux-arts sont les arts du génie ». In *Critique de la faculté de juger* (éd. et trad. A. Renault). Paris : Aubier, 293-294.
- Kant, I. (2006). *Critique de la raison pure* (trad. A. Renaut). Paris : Flammarion.
- Kant, I. (2007). *Vers la paix perpétuelle : un projet philosophique* (éd. et trad. M. Marcuzzi). Paris : Vrin.
- Kant, I. (2011). *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (ed. O. Höffe). Berlin : Akademie Verlag.
- Lacoue-Labarthe, P. (1986). « Le paradoxe et la mimésis ». In *L'imitation des modernes. Typographies II*. Paris : Galilée, 15-35.
- Lindberg, S. (2000). *Heidegger avec Hegel : une explication philosophique*. Thèse de doctorat en Philosophie, sous la supervision de Philippe Lacoue-Labarthe, soutenue en 2000 à l'Université Marc Bloch (Strasbourg).
- Lindberg, S. (2011). « On the Night of the Elemental Imaginary ». *Research in Phenomenology*, 41/2, 157-180.

- Lindberg, S. (2012a). « Du fond élémentaire du monde ». In S. Lindberg & G. Berkman (éd.), *Limite – Illimité, questions au présent*. Nantes : Éditions Nouvelles Cécile Defaut, 163-196.
- Lindberg, S. (2012b). « Elemental nature as the ultimate common ground of the world community ». In A. Magun (ed.), *Politics of the One. Concepts of the One and the Many in Contemporary Thought*. London-New York : Continuum, 157-170.
- Lindberg, S. (2014). « Unhomely Europe ». In Lindberg, S., Prozorov, S., & Ojakangas, M. (eds.), *Europe Beyond Universalism and Particularism*. New York : Palgrave MacMillan, 103-119.
- Lindberg, S. (2015). « Technologies of global warming ». *LARB – Los Angeles Review of Books* (30 Novembre 2015). En ligne : <https://thephilosophicalsalon.com/technologies-of-global-warming/>.
- Lindberg, S. (2016a). *Le monde défait. L'être au monde aujourd'hui*. Paris : Hermann.
- Lindberg, S. (2016b). « La question de la techno-écologie » *Multitudes. Matières pensantes : La sensibilité humaine des images filmiques*, 65/4, 167-177.
- Lindberg, S. (2017a). « Monde, fin du monde, défaite du monde. La mise en question du monde chez Martin Heidegger et Jacques Derrida ». *Revue Philosophique de Louvain*, 115/1, 85-118.
- Lindberg, S. (2017b). « La prothèse, le robot et le cyborg ». Présentation au colloque international de philosophie *La vie entre éthique et science*, Université Toulouse II, Toulouse, 5 juillet 2017. L'enregistrement vidéo en ligne : https://www.youtube.com/watch?v=1UYsQk_I2hQ.
- Lindberg, S. (2019). « Unthinking the Underworld: Nature, Death and the Elemental ». *Alienocene. Journal of the First Outernational*, Stratum 5, en ligne : <https://alienocene.com/2019/06/19/unthinking-the-underworld/>.
- Lindberg, S. (2020a). « La chute et la chance de la nature. Schelling, Hegel et après ». *Archives de Philosophie*, 83/3, 81-98.
- Lindberg, S. (2020b). « VI. Les techniques de la nature ». In *Techniques en philosophie*. Paris : Hermann, 285-308.
- Lindberg, S. (2023a). « Jacques Derrida, l'hospitalité au-delà de la tolérance et l'intolérance au cœur de l'hospitalité ». *Les Études philosophiques*, 144/1, 95-109.
- Lindberg, S. (2023b). « Planetary Thinking in the Era of Global Warming ». Discours inaugural, Université de Leiden, 20 Novembre 2023. En ligne : <https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/handle/1887/3656463>.
- Lindberg, S. (2023c). « Pensée écorchée ». *Lignes : Écosophie ou barbarie*, 70, 21-33.
- Malabou, C. (2017). « The Brain of History, or, The Mentality of the Anthropocene ». *The South Atlantic Quarterly*, 116/1, 39-53.
- Marion, J.-L. (2003). « Le phénomène et l'événement ». *Quaestio*, 3/1, 449-461.

- Marion, J.-L. (2010). « Chap. II: L'événement ou le phénomène advenant ». In *De surcroît*. Paris : PUF, 37-66.
- Nancy, J.-L. (1993). « La fin du monde ». In *Le sens du monde*. Paris : Galilée, 13-26.
- Nancy, J.-L. (2014). « Quand le sens ne fait plus monde. Propos recueillis par Michaël Föessel, Olivier Mongin & Jean-Loup Thébaud ». *Esprit*, 3-4, 27-46.
- Nancy, J.-L. (2002). *La création du monde ou la mondialisation*. Paris : Galilée.
- Nietzsche, F. (1887). *Die fröhliche Wissenschaft (« la gaya scienza »)*. https://archive.org/details/bub_gb_LNEuAAAAYAAJ.
- Nietzsche, F. (2008). *Le Gai Savoir. Par-delà bien et mal* (prés. J.-F. Mattéi, trad. P. Wotling). Paris : Flammarion.
- Platon. *Timée*.
- Romano, C. (1998). *L'événement et le monde*. Paris : PUF.
- Sallis, J. (2012). *Logic of Imagination: The Expanse of the Elemental*. Bloomington/Indianapolis : Indiana University Press.
- Schelling, F. W. J. (1988). « Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les questions connexes ». In *La liberté humaine* (éd. et trad. B. Gilson). Paris : Vrin, 141-209.
- Schelling, F. W. J. (2011). *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (T. Buchheim ed.). Hamburg : Felix Meiner Verlag.
- Wills, D. (1995). *Prosthesis*. Stanford: Stanford University Press.
- Wills, D. (1998). *Prothèse. 2, Paris, 1976 – Genève, 1978* (trad. par l'auteur avec la collaboration de C. Malabou). Paris : Galilée.