

Membre de l'université Paris Lumières

Héctor González Castaño

L'autre corps : le problème de la corporéité dans la philosophie de Jacques Derrida

Thèse présentée et soutenue publiquement le 25 novembre 2017 en vue de
l'obtention du doctorat d'Esthétique de l'Université Paris Nanterre
sous la direction de M. Peter Szendy (Université Paris Nanterre)

Jury :

Rapporteuse :	Mme. Cristina de Peretti Peñaranda	Universidad Nacional de Educación a Distancia (Espagne)
Rapporteur :	M. Francesco Vitale	Università di Salerno (Italie)
Membre du jury :	M. David E. Johnson	University at Buffalo (États-Unis)
Membre du jury :	Mme. Cristina Rodríguez Marciel	Universidad Nacional de Educación a Distancia (Espagne)
Membre du jury :	M. François-David Sebbah	Université Paris Nanterre
Membre du jury :	M. Samuel Weber	Northwestern University (États-Unis)

Remerciements

Cette thèse doit beaucoup

à tous les amis parisiens qui, à l'intérieur ou à l'extérieur du monde académique, m'ont accompagné pendant des longues années de recherche : Ernesto Blanes, Chloé Brendlé, Chen Yi-chieh, Nicola Foti, David Fueyo, Emre Gerçek, Antonio González Carrillo, Hu Jiaying, Li Pei-ci, Annalisa Lombardi, Paraskevi Michailidou, Maira Mora, Cillian Ó Fathaigh, Alejandro Román Antequera, Gabriella Quadrato, Azadeh Radbooei, Pablo Sánchez Ruiz, Tryggvi Örn Úlfsson, Satoru Yoshimatsu, Zhang Bo et beaucoup d'autres ;

à deux amis qui m'ont beaucoup aidé et inspiré dans le jour à jour : Ingrid Arriaga et Andrea Guiducci ;

à Kwon Seowon, qui m'a donné toute la force dont j'avais besoin pendant la dernière étape de rédaction ;

à tous ceux rencontrés au sein des réunions du groupe « Lire-travailler, Derrida » : Pierre Delain, Verónica González, Marta Hernández Alonso, Elias Jabre, Kei Kiritani, Aidy Laib, Patrick Llored, Thomas Mercier, Giustino De Michele, Cristina Morar, Yuji Nishiyama, Alejandro Orozco, Gabriel Rezende, et beaucoup d'autres qui ont contribué de manière décisive à ma compréhension de Derrida ;

à Élise Lamy-Rested et Susanna Lindberg, qui m'ont invité à participer à des colloques où j'ai pu présenter et discuter des morceaux de la thèse, et à Don Cross, qui m'a proposé d'écrire sur le style chez Jean-Luc Nancy ;

à Julián Santos Guerrero, qui m'a fait découvrir Derrida et m'a mis sur la piste de la corporéité, et à Laura Odello, dont le séminaire au CIPh m'a introduit à la lecture de Derrida à Paris ;

à Chantal Klein, qui a corrigé mon français et m'a fait des remarques précieuses, ligne à ligne, sur les problèmes de fond ;

et très spécialement à mon directeur Peter Szendy, dont l'écoute et la lecture très généreuses et amicales ont encouragé les meilleurs aspects de cette thèse.

Table des matières

Introduction.....	5
Note sur l'état de la recherche et la bibliographie secondaire.....	11
Plan de la thèse.....	16
I. Le corps à la lettre.....	19
Introduction.....	20
1. Corps enseignant.....	25
1.1 Le corps au sens propre.....	25
1.2 Le corps et la logique du signe.....	30
2. Corps signifiant.....	33
2.1 Matérialité du signifiant.....	35
2.2 Le langage, chair de l'idéalité.....	40
2.3 Écriture, opacité et idéalité.....	44
2.4 Le corps de la lettre.....	46
3. Effacement et auto-affection.....	51
4. Une corporation sans corps propre.....	56
4.1 Cadavérisations.....	56
4.2 Corps à corps.....	59
5. Conclusion : corps-livre, corps-texte.....	65
II. Qui est le corps de... ?.....	71
Introduction.....	72
1. Le propre et « ses » prothèses.....	74
2. Qui est... l'« autre corps » ?.....	78
3. Le corps en direct.....	87
3.1 Une spécificité du direct ?.....	92
3.2 L'intensification du corps propre <i>comme</i> vivant.....	97
3.3 La contrebande prothétique de l' <i>humain</i>	102
3.4 L'incompétence devant la technique.....	109
4. Conclusion : la technique et le corps, répétition et singularité.....	112
III. L'incorporer, Merleau-Ponty.....	119
Introduction.....	120
1. Ce qui n'a de nom dans aucune philosophie.....	122
2. Traduction et introjection.....	127
2.1 Le deuil d'autrui.....	129
2.2 <i>Introjektion</i> I : Merleau-Ponty traducteur de Klein.....	135
2.3 <i>Introjektion</i> II : Husserl traducteur d'Avenarius.....	139
2.4 <i>Introjektion</i> III : Derrida contre-traducteur.....	143

3. Pour toute une relecture du dernier Merleau-Ponty.....	150
3.1 Invisibilité et perception.....	150
3.2 L'intouchable et l'écart.....	159
3.3 Chair et technique.....	167
4. Incorporer le monde.....	175
5. Conclusion.....	183
IV. Le corps intraduisible de Jean-Luc Nancy.....	185
Introduction.....	186
1. La singularité de <i>Corpus</i>	187
1.1 Corps et évidence.....	190
1.2 L'écriture des corps.....	194
1.3 L'index de l'évidence.....	196
1.4 Le <i>corpus</i> « propre ».....	200
1.5 Se taire (brève récapitulation).....	202
2. Ceci n'est pas <i>mon</i> corps chrétien.....	204
2.1 Le christianisme de qui ?.....	204
2.1.1 Christianisme et déconstruction.....	208
2.1.2 Circoncision du christianisme.....	214
2.2 Étendue et auto-affection.....	217
2.2.1 Le toucher entre réalisme et idéalisme.....	219
2.2.2 Rhétorique du toucher.....	227
3. L'autre <i>corpus</i>	233
3.1 Monde et matière.....	233
3.2 Le quasi-transcendantal du corps.....	239
3.3 Évidence et apocalypse.....	243
3.3.1 <i>Khôra</i> et <i>Spanne</i> : Deux approches du problème de l'existence des corps.....	246
3.3.2 L'autre corps et la fin du monde.....	250
3.4 L'intraduisible autre corps.....	252
3.4.1 La « relève » du corps signifiant dans la traduction.....	253
3.4.2 La traduction comme surenchère chrétienne.....	258
3.4.3 Le style intraduisible de Nancy.....	264
Conclusions.....	269
Bibliographie.....	279
Bibliographies de Derrida en ligne.....	291
Références bibliques.....	291
Dictionnaires de langue française.....	291
Filmographie.....	291
Œuvres artistiques.....	292
Résumé de la thèse en français.....	293
Résumé de la thèse en anglais.....	294

Introduction

« Laisser tomber le corps, telle est même l'énergie essentielle de la traduction. »¹

1 « Freud et la scène de l'écriture », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 312.

Notre travail porte sur la question de la corporéité dans la philosophie de Jacques Derrida. Les points de départ de cette recherche ont été un mémoire de master sur la question de la technique chez Derrida (Universidad Complutense de Madrid, sous la direction de Julián Santos Guerrero) et un autre mémoire sur le sens du toucher (Paris 8, sous la direction de Jean-Louis Déotte) où, outre Derrida, nous avons abordé des auteurs aussi divers que Berkeley, Diderot, Riegl, Merleau-Ponty ou Didi-Huberman. Ces deux recherches préliminaires nous ont donné l'envie de situer la pensée de Derrida au cœur des débats contemporains sur le corps, dont sa philosophie a souvent été exclue, jugée peut-être par certains comme trop phénoménologique – et donc, « idéaliste » –, par d'autres peut-être comme trop littéraire. Quoi qu'il en soit, en privilégiant le fil conducteur du corps, notre but n'a pas été de revendiquer la pensée de Derrida contre les multiples équivoques que sa réception aurait suscitées. Nous pensons que d'autres l'ont déjà fait et que, de toute manière, les textes de Derrida le font par eux-mêmes, avec une force et une actualité auxquels peu de commentaires ont quelque chose à ajouter. Pour cette raison, cette thèse s'adresse tout d'abord aux spécialistes de la pensée française contemporaine en général et à ceux de la philosophie de Derrida en particulier, pour proposer un parcours de lecture sur un sujet marginal dans la réception de Derrida mais qui, comme nous essayons de le montrer, n'est pas sans pertinence pour la compréhension et la réception de sa philosophie.

Malgré l'apparente « marginalité » du sujet du corps chez Derrida, ses textes rendent possible plusieurs approches de la question. Pour cette raison, nous avons décidé de nous concentrer sur des textes dans lesquels Derrida discute une certaine phénoménologie du corps dit « propre ». Il ne s'agit pas tant de rendre compte du rapport complexe entre déconstruction et phénoménologie, que de reconnaître dans ces textes – qui vont de l'« Introduction » à *L'origine de l'écriture* de Husserl à *Le toucher*, Jean-Luc Nancy – un chantier très riche où s'ébauche une pensée du corps ou de ce que nous appelons, avec Derrida, « l'autre corps ». Nous prenons également en considération d'autres textes où Derrida aborde des questions d'« actualité », comme le rôle du « corps enseignant » dans l'institution philosophique en France ou la transformation de l'espace public par les médias contemporains. En montrant la cohérence de l'approche du corps dans des contextes philosophiques aussi différents que la « déconstruction » de la phénoménologie ou la réflexion sur les télé-techniques, nous croyons confirmée la pertinence d'une thématization explicite de la question de la corporéité dans sa philosophie.

Malgré cette cohérence « interne » à l'œuvre de Derrida – qu'il faudrait peut-être aussi relativiser à la lumière de beaucoup de textes et de questions dont nous n'avons pas pu tenir compte –, les décisions de notre approche ont parfois été motivées par des raisons « externes ». Ainsi, c'est une recherche personnelle sur la philosophie chinoise (dont on ne retrouve aucun reflet direct dans la

thèse, puisqu'une référence trop courte aurait été inintelligible et une référence plus longue aurait demandé beaucoup trop d'espace) qui nous a conduit à réfléchir sur le problème de la traduction, avec lequel nous concluons notre recherche. Mais des « détours » de ce genre nous ont permis de mieux reprendre notre fil conducteur et d'explicitier, dans la mesure du possible, la question de « l'autre corps ».

Mais dire que notre recherche porte sur « le corps » est loin de donner une idée, même très générale, du sujet et de l'approche. Au cours de ces années, à chaque fois que nous avons mentionné le sujet de cette thèse, nous avons rencontré les réactions les plus diverses : chaque lecteur ayant sa propre idée de ce à quoi « le corps chez Derrida » peut référer. Cela n'est pas un hasard car, en ce qui concerne « le » corps, l'écriture de Derrida prend en charge l'ambiguïté d'un concept qui semble aussi clair et intuitif dans son usage courant qu'il est obscur et ambivalent lorsqu'on l'aborde philosophiquement – y compris peut-être chez des philosophes qui ont essayé de « sauver » le corps de l'obscurantisme auquel il a aussi souvent été relégué –. Nous devons partir d'un constat : le corps, concept philosophique qu'aucun philosophe n'a jamais signé et qu'aucune philosophie n'a jamais fait sien, semble échapper à toute définition. C'est d'ailleurs cette résistance qui lui donne sa valeur et sa puissance dans une démarche de type « déconstructive ». Pour cette raison, dire que nous ne savons pas ce que « corps » signifie *exactement* – comme le suggère Derrida² –, c'est en réalité commencer à « affirmer » la puissance « disséminante » ou la valeur indécidable de ce concept. Cette remarque préalable quant au contenu de cette recherche impose un choix méthodologique : nous ne nous sommes pas consacrés au pénible exercice de déterminer ce que c'est que « le » corps en général, et nous avons maintenu l'ambiguïté du concept. Lorsqu'il a été nécessaire de travailler avec des sens plus précis, nous nous sommes référés à des déterminations philosophiques qui renvoient toujours à un contexte ou à un signataire singuliers : ainsi, les concepts de « *Leib* » (Husserl), « corps propre » (une traduction courante de *Leib* en français), « chair » (Merleau-Ponty) ou « *corpus* » (au sens que Jean-Luc Nancy donne à ce mot). Malgré leur appartenance à des contextes déterminés, tous ces mots doivent « négocier » avec l'ambiguïté de leur référence au corps « en général ». Il ne s'agit pas de s'émerveiller devant l'usage souvent trompeur d'un concept improbable, ni de demander une clarification supplémentaire pour faire dire au signifiant « corps » le sens du corps. Ce que la philosophie de Derrida nous montre, par rapport au corps comme par rapport à tant d'autres « problèmes » – car le corps est un « problème » avant d'être un concept ; « *problema* : à la fois la question, la tâche, le programme et le bouclier, l'armure apotropaïque armure contre armure [...] »³ –, c'est que l'obscurité et l'imprécision ont parfois une

2 Cf. *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 2000, p. 17.

3 *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 222.

fonction « structurelle ». Cette résistance à être défini, constitue peut-être la détermination la plus « propre » du corps dans le système conceptuel auquel il est intimement lié : l'obscurité du corps – nous dirons plus tard : son opacité – est la manière dont il fait corps avec ce que Derrida appelle « la métaphysique ». Ce que le corps chez Derrida nous apprend, c'est tout d'abord cette tension et cette ambivalence que les pensées les plus contemporaines du corps – jusqu'à la plus nouvelle qui soit, celle de Jean-Luc Nancy – n'auraient fait qu'accentuer. Le corps, aujourd'hui célébré, redevenu objet de culte mondain et académique, n'a jamais cessé de nommer quelque chose d'éclaté et d'insaisissable. Pour cette raison, nous devons partir de l'impossibilité de constituer un *corpus* du corps, de tout ce qu'on a écrit et pensé sur le corps. Sujet vaste dans les domaines les plus divers (arts, physique, médecine, anthropologie, sociologie, théorie politique, études de genre, théologie, histoire des sciences, histoire tout court, etc.), il l'est aussi à l'intérieur de chaque philosophie.

La déconstruction, s'il y en a, s'appuie sur l'ambiguïté d'une telle tension entre la détermination et l'indétermination du mot « corps » pour entamer un travail philosophique. Nous devons donc nous y tenir, puisqu'essayer de limiter cet éclatement implique de trahir le geste même qui commande le rapport complexe de Derrida au problème du corps. L'absence d'une thématization explicite et d'une élaboration exacte de la question du corps n'empêche pas la constance d'un travail et d'une interrogation qui traversent de bout en bout l'œuvre de Derrida. Car la déconstruction a toujours « travaillé au corps » – de Derrida, de la philosophie – pour mettre en cause avec lui ce que *De la Grammatologie* définit comme la source d'oppositions métaphysiques telles que le sensible et l'intelligible ou l'âme et le corps⁴.

Donnons un exemple de la manière dont l'indétermination du mot « corps » affecte le discours philosophique. Dans une très remarquable introduction au problème, publiée sous le titre *Le corps*, Éva Levine et Patricia Touboul expliquent ceci : « Que le corps soit soumis aux mêmes lois naturelles que n'importe quel autre corps, ou bien qu'il se donne comme étranger et hostile à travers la construction d'une image variable parce que assujettie au ressort du fantasme inconscient, dans tous les cas la prétention d'un sujet à désigner un corps comme le sien [...] apparaît comme une forme d'imposture »⁵. Nous voudrions attirer l'attention sur la première possibilité évoquée (« que le corps soit soumis aux mêmes lois naturelles que n'importe quel autre corps »), puisque dans sa formulation elle rend compte de la plurivocité du mot « corps ». Lorsqu'il s'agit d'aborder quelque chose comme « le » corps, il est inévitable de devoir faire référence à « n'importe quel *autre* corps ». Dans la phrase (que nous considérons hors contexte), ce « le » désigne-t-il le concept – courant ou philosophique – du corps ? C'est-à-dire « le » corps dont je fais l'expérience, celui que

4 *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967 p. 24, p. 30 et passim.

5 Éva Levine et Patricia Touboul, *Le Corps*, Paris, Flammarion, 2002, collection « Corpus », p. 21.

j'appelle « mon » corps, comme premier exemple de ce qu'on peut appeler le corps « en général » ? Si une telle phrase semble parfaitement intelligible au premier abord, et cela même en faisant abstraction de son contexte, c'est parce qu'elle mobilise une articulation conceptuelle aussi vague que profondément ancrée. Elle implique l'opposition entre la détermination d'un corps et l'indétermination de n'importe quel autre corps. Mais, lorsqu'il s'agit d'interpréter la phrase, l'ambiguïté l'emporte : l'article « le » désigne-t-il un corps singulier ou un corps général ? « N'importe quel autre corps » est-elle la dénomination générale de tout corps particulier ou désigne-t-elle simplement tout corps en attente de détermination ? Comment passe-t-on de la détermination à l'indétermination, lorsqu'il s'agit de corps ? Qu'est-ce que cette détermination ajoute de différent quant à la « nature » des corps ? Affirme-t-elle que tous les corps sont pluriels, sauf « le » corps ? Qu'il y a une multiplicité des corps ? Ou juste un « autre corps » toujours différent et indéterminé ? D'où vient l'étrange savoir qui nous fait entendre la distinction entre deux modalités du corps dont, en vérité, on est incapable de dire quelles sont les différences, à part ces figures du « le » et du « n'importe quel » qui semblent donner à *un même* signifiant les sens les plus divers.

« Le » corps *contre* « les » corps, s'agit-il du problème de l'Un et du Multiple ? Quand et comment passe-t-on de la multiplicité des corps au corps singulier ? Dans une certaine tradition, disons « cartésienne », ce passage se produit à travers le « sujet » ou le moi. La « Sixième méditation » de Descartes met le corps en rapport avec l'âme, ceci étant ce qui garantit son unité contre les risques de dispersion, et avec « le sentiment de propriété lui-même »⁶ qui fait que je sens en le corps et pour le corps⁷. Peut-être cette idée est à l'origine du syntagme français « corps propre ». Quoi qu'il en soit, ce sont cette question du « propre » et le rapport entre « unité », « dispersion » et singularité, qui se trouvent au centre de l'attention que Derrida porte au corps depuis ses premiers écrits. Le « corps propre » est aussi bien un concept qu'une expérience qui, tout en introduisant une détermination à l'intérieur du corps « en général » – il dit, au fond, ces corps capables de sentir et de se sentir que sont ceux des animaux mais surtout ceux des humains –, finit par rendre les choses encore plus compliquées. Car ce concept introduit les problèmes du « propre », du « pur » et de l'unité, et crée une anatomie partiellement vécue et partiellement fantasmée, à mi-chemin entre la

6 François Azouvi, « La formation de l'individu comme sujet corporel à partir de Descartes », dans G. Cazzaniga and C. Zarka, *L'individu dans la pensée moderne XVIe-XVIIIe siècle*, Pise, Edizione ETS, 1995, vol. 1, p. 266, cit dans Lévine et Touboul, *Le corps*, op. cit., p. 23.

7 Lévine et Touboul renvoient à la sixième méditation de Descartes, où il explique : « Ce n'était pas aussi sans quelque raison que je croyais que ce corps (lequel par un certain droit particulier j'appelais mien) m'appartenait plus proprement et plus étroitement que pas un autre [*magis ad me pertinere quam alia ulla*]. Car en effet je n'en pouvais jamais être séparé comme des autres corps ; je ressentais en lui et pour lui tous mes appétits et toutes mes affections ; et enfin j'étais touché des sentiments de plaisir et de douleur en ses parties, et non pas en celles des autres corps qui en sont séparés » (*Méditations métaphysiques*, trad. Florence Khodos, Paris, PUF, 2010 [1956], p. 115).

matérialité du corps physique et l'idéalité d'une chair spirituelle. « Le » corps dit « propre » est aussi bien une construction conceptuelle qu'une entreprise de reconstruction (ou de « résurrection ») d'une unité sans cesse défaite par la pluralité des corps qui la constituent. Pour cette raison, lorsque nous nous référons au corps dit « propre », le but n'est surtout pas de le créditer davantage, ou de donner à croire qu'on pourrait peut-être le « sauver ». Il semble pourtant impossible de se passer de ce syntagme, dont Derrida fait la cible privilégiée de ses critiques à l'égard des conceptions philosophiques du corps. Le « concept » que nous préférons, celui de « l'autre corps », ne désigne pas tant le contraire du corps dit « propre » que la « déconstruction » en cours au cœur de cette notion.

Dans cette recherche, nous privilégierons une discussion du concept phénoménologique de « corps propre » parce que cette approche semble être la plus déterminante dans la trajectoire philosophique de Derrida (qui a toutefois été également très ouvert à d'autres notions de « corps » venant d'autres courants philosophiques ou de la littérature). La phénoménologie du « corps propre » introduit une nouveauté dans la conception du corps : « le » corps n'est pas un objet quelconque, il n'est pas seulement « mien », un morceau de matière qui m'appartiendrait, il est avant tout un corps « vécu ». L'intérêt de Derrida pour la notion phénoménologique s'explique parce que le « corps propre » permet d'entamer une déconstruction des concepts de « vie » et de « vivant ». Cela dit, force est de constater que dans les textes de Derrida ne s'ébauche pas une « pensée du corps », au sens où le feraient celle de Merleau-Ponty dans le sillage de la phénoménologie ou celle de Nancy dans un horizon de questionnements radicalement divergent. Pour cette raison, et malgré le choix d'un fil conducteur clair (« corps propre », rapport entre corps, vie, technique et singularité), nous avons été obligés à réaliser une approche des textes de Derrida depuis ses « marges » : en remettant au centre de la discussion des références au corps qui sont souvent écrites comme en passant. Nous avons toutefois évité de réaliser une approche de type « thématique », qui consisterait à lister les références au corps, à ses organes, à ses sens ou à ses métaphores, dans les textes de Derrida. Bien qu'une telle démarche eût pu être très illustrative, nous aurions couru le risque d'aboutir à une trop grande dispersion, incapable de rendre compte de la cohérence d'un large nombre des références au corps chez Derrida.

Or, même lorsque nous tentons de nous tenir à un fil conducteur plus ou moins précis, notre recherche pourra parfois donner l'impression que nous nous servons du motif du corps pour aborder d'autres sujets (les concepts de « technique », de « monde » ou de « traduction », par exemple). En réalité, cette thèse devra conclure à l'impossibilité de prendre le corps pour fil conducteur. La question du corps ne prend sens qu'à la condition d'accepter sa condition digressive, marginale ou parergonale, et donc d'affirmer sa capacité à bousculer, ou faire basculer, tout discours, y compris

celui d'une thèse de doctorat *sur* le corps. Une certaine ruse fictionnelle est à la base notre recherche : nous supposons d'abord qu'il y a quelque chose comme le « corps propre », qu'il s'agit de « déconstruire » ; mais nous démontrons ensuite que le « corps propre » ne tient pas et que, malgré tous les efforts qu'on puisse faire, le corps est ce qui reste à penser dans la phénoménologie et dans la philosophie en général. Comme nous allons le suggérer au quatrième chapitre, l'unique discours « cohérent » à propos du corps – ou *des* corps – est celui qui rend compte de leur « littéralité » (nous aurons l'occasion de revenir sur ce mot), c'est-à-dire de ce qui en eux résiste au sens et les singularise, comme le font les *corpora* de Jean-Luc Nancy. Or cette approche suppose à la fois de mettre à nu les limites du discours philosophique et de l'abandonner en faveur d'une autre forme de pensée : une pensée tout autre pour des corps tout autres. Une voie que Derrida salue dans *Le toucher* mais dans laquelle il ne s'engage pas, en tout cas pas de la même manière que Nancy, pour des raisons que nous allons rendre explicites.

Note sur l'état de la recherche et la bibliographie secondaire

Même si nous devons partir de l'impossibilité de principe de faire une discussion exhaustive de la question du corps et de rendre compte de toutes les perspectives de la corporéité dans la philosophie de Derrida, il existe des approches et des points de vue dont l'absence dans cette thèse nous semble particulièrement difficile à justifier. C'est le cas, par exemple, du corps au sens politique. Il s'agit d'une question que Derrida développe dans plusieurs textes, dans lesquels il se préoccupe des questions de l'Europe, de la frontière comme délimitation du « corps propre » d'un État-nation ou du rapport entre le concept moderne de la souveraineté et certaines technologies du corps⁸. Nous faisons référence à certains de ces sujets en passant, mais ils auraient tous demandé un traitement explicite dans un chapitre entier.

Un des auteurs dont l'absence se fait le plus fortement noter dans cette recherche est Nietzsche. Sa pensée du corps est une des plus influentes qui soit et il serait possible, en fin de compte, d'interpréter bien des aspects de l'approche derridienne de la question du corps comme relevant d'une discussion « virtuelle » avec Nietzsche. Mais étant donnée l'absence d'une discussion directe avec Nietzsche dans les textes de Derrida que nous avons privilégiés (y compris dans *Le toucher*, qui semble pourtant inviter à une confrontation entre la pensée nietzschéenne du corps et celle de Nancy, beaucoup plus qu'entre cette dernière et la phénoménologie, comme le fait Derrida), une telle approche aurait exigé un travail de reconstruction thématique et conceptuelle qui, pour être rigoureuse, aurait nécessité l'espace d'une thèse à part entière.

⁸ Cf., par exemple, *L'autre cap*, Paris, Minuit, 1991, pp. 66, 72 ; « Artefactualités », dans *Échographies de la télévision. Entretiens filmés*, Paris, Galilée/INA, 1996 ; *Séminaire La peine de mort. Volume 1, 1999-2000*, Paris, Galilée, 2012.

De la même manière que la pensée du corps, chez Nietzsche, est indissociable d'une réflexion sur la biologie⁹, des recherches récentes ont commencé à mettre en valeur la contribution de la déconstruction à une réflexion sur les sciences du vivant contemporaines. La mise en valeur récente du séminaire inédit « La vie la mort », dont la publication imminente aura un impact décisif sur la réception contemporaine de Derrida, annonce un intérêt croissant pour cette question. Même si le rapport entre le corps (dit « propre ») et la question du vivant reste au centre de notre recherche, nous n'avons pas abordé comme tel le rapport entre déconstruction et biologie. La principale raison est que nous n'avons pas les compétences nécessaires pour la discussion des textes qui, comme le livre de vulgarisation de François Jacob que Derrida commente dans ce séminaire¹⁰, demandent une mise en perspective rigoureuse de l'histoire récente de la science biologique – ainsi que, plus largement, d'une discussion générale du concept de science –. Cette voie a été engagée récemment par des chercheurs tels que Francesco Vitale¹¹ qui, autour du concept de « biodéconstruction », sont en train d'en finir avec une attitude complexée et résignée de la philosophie contemporaine devant les sciences et qui, dans le cas de la réception de Derrida, a souvent eu tendance à restreindre la portée de la déconstruction au champ de la littérature, de la phénoménologie et peut-être aussi de la théorie politique. Une présentation de ces recherches nouvelles avec la profondeur qu'elles demandent nous aurait de nouveau obligés à trop nous éloigner de notre fil conducteur, le corps.

Au sein de la thématique que nous avons privilégiée, celle du corps dit « propre », nous discutons en détail le problème du rapport à l'altérité. Un autre chapitre consacré à Levinas aurait été nécessaire pour compléter l'approche qui a été la nôtre en analysant la lecture que Derrida fait de Merleau-Ponty et de Nancy. L'importance de « Violence et métaphysique » est cruciale pour la compréhension de cette question¹². Comme nous allons le montrer, ce texte ébauche le programme général de la critique que Derrida adresse à Merleau-Ponty et à sa lecture de Husserl, en ce qui concerne au moins les problèmes de l'altérité et de l'intersubjectivité. Non seulement Derrida aborde dans « Violence et métaphysique » le problème du « corps propre » de manière directe, mais de plus, dans *Le toucher*, la philosophie levinasienne de la caresse et sa phénoménologie de l'éros¹³ sont saluées par Derrida comme des gestes qui singularisent son auteur au cœur de toute la réflexion philosophique sur le sens du toucher.

Une absence plus grave encore, d'autant plus qu'elle est explicitement évoquée dans plusieurs des textes de Derrida qui abordent la notion du corps, est celle de la problématique de la différence

9 Comme le montre Barbara Stiegler dans *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001.

10 Jacob, *La logique du vivant : une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970.

11 Cf. par exemple, « Via rupta. Vers la biodéconstruction », dans D. Cohen-Levinas et G. Michaud (éds.), *Appels de Jacques Derrida*, Paris, Hermann, 2014.

12 « Violence et métaphysique », dans *L'écriture et la différence*, op. cit.

13 *Le toucher*, op. cit., pp. 94-108, où Derrida se réfère notamment à *Totalité et infini*, La Haye, M. Nijhoff, 1961.

sexuelle, dont la prise en compte permettrait de mieux comprendre la portée de ce que nous nommons, avec Derrida, « l'autre corps » : corps tout autre, corps de l'autre, corps irréductible à une identité close. La différence sexuelle introduit une fracture au sein du corps dit « propre » aussi grave et puissante que celle de la technique (que nous thématisons au deuxième chapitre). Elle constitue également un thème souvent évoqué dans *Le toucher*, bien que Derrida, à vrai dire, fasse référence aux travaux de Luce Irigaray ou d'Hélène Cixous plutôt qu'à un développement qui lui serait propre (et dont l'exemple le plus remarquable, outre les textes sur Nietzsche *Éperons* et *Otobiographies*, est « Geschlecht »¹⁴). Ce qui nous a retenu de suivre cette voie, c'est l'ampleur de la bibliographie secondaire, dont une prise en compte exhaustive aurait demandé beaucoup de temps et d'espace.

Mais outre tous ces sujets absents, il y en a deux que nous vivons comme des vraies « amputations » – même si aux yeux du lecteur, ces deux « membres fantômes » sembleront peut-être parfaitement extérieurs –. Il s'agit de recherches qui nous occupent depuis longtemps, et dont le développement a été parallèle à celui de la thèse. Elles concernent deux domaines hétérogènes, la philosophie chinoise et le cinéma. Malgré le fait qu'elles aient donné lieu à des articles et à des communications, nous avons été incapables de les intégrer dans le corps de ce travail, de peur de donner à l'ensemble une apparence monstrueuse, faite de greffes artificielles, corps trop lourd et trop fragile à la fois. (Au lecteur de décider si l'apparence « organique » que nous avons essayé de garder, imposée par le format de la thèse, ne constitue pas elle-même une des objections les plus graves qu'on peut adresser à ce travail : « l'autre corps » n'aurait-il pas dû commencer par transformer le corps de notre écriture ?)

En ce qui concerne le cinéma, notre intention initiale était de lui consacrer tout un chapitre, pour montrer la manière dont il permet de développer la notion de « l'autre corps ». Ce chapitre aurait exigé un développement plus ample de la notion de spectralité, d'un côté, et une formalisation de la contribution de Derrida aux recherches sur le cinéma, alors que lui-même s'est rarement prononcé sur le sujet¹⁵. Nous aurions aimé nous baser sur la pensée de Derrida pour approcher des cinémas du toucher, par exemple chez Robert Bresson ou chez Paulino Viota ; pour étudier le cinéma de Gianikian et Ricci Lucchi, qui invite à penser le corps du film et les rapports entre spectralité et

14 *Éperons – Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978 ; *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984 ; « Différence sexuelle, différence ontologique (*Geschlecht I*) », dans *Heidegger et la question*, Paris, Flammarion, 1990.

15 Le volume *Penser à ne pas voir. Écrits sur les arts du visible 1979-2004* (Paris, Éditions de la Différence, 2013), édité par Ginette Michaud, Joana Masó et Javier Bassas Vila, contient plusieurs textes de Derrida consacrés au cinéma ou à la vidéo, le plus important étant son entretien avec les *Cahiers du cinéma*. Un numéro récent de la revue *Discourse*, « Derrida and Cinema » dirigé par James Leo Cahill et Tim Holland, contient plusieurs textes très éclairants à ce sujet. Dans « Ses Fantômes : The Traces of Derrida's Cinema » (*Discourse*, 37, nos. 1-2, 2015, pp. 40-62), Tim Holland analyse aussi bien les rares références de Derrida au cinéma que la réception de sa pensée dans les études cinématographiques.

singularité ; ou pour discuter des approches théoriques qui ont tenté de réfléchir au corps du cinéma, comme c'est le cas du travail de Raymond Bellour¹⁶.

En ce qui concerne la Chine, nous aurions repris la voie ouverte par des auteurs tels que Jean-François Billeter ou Romain Graziani¹⁷, pour indiquer la manière dont le *Zhuangzi*, livre classique – et qui pourtant n'a jamais appartenu en propre à aucun « corpus » de la pensée chinoise, configurant lui-même un tout autre corps de pensée –, nous permet de rêver d'une traduction de la « déconstruction » du corps en chinois, puisqu'il invite à reconsidérer l'expérience de soi et d'autrui ou le rapport du corps à la « vie » ou à l'animalité à partir d'une mise en question surprenante des concepts et des pratiques du corps dont il héritait. Celui-ci aurait été le chantier le plus intéressant pour une réflexion sur le corps en traduction, comme celle que nous annonçons dans la conclusion de la thèse.

Malgré toutes les perspectives dont le lecteur aura raison de regretter l'absence, nous considérons que notre démarche contribue à une meilleure connaissance du travail de Derrida en développant un sujet qui n'a pas été habituellement traité par ses commentateurs. À part quelques articles¹⁸, seulement un ouvrage a été entièrement consacré au problème de la corporéité chez Derrida, *Derrida and the Writing of the Body*, écrit par Jones Irwin. La perspective de ce livre diffère largement de la nôtre, puisqu'il se concentre sur le rapport de la déconstruction et certaines écritures d'« avant-garde », notamment celles de Mallarmé, d'Artaud et de Bataille. Irwin affirme, dans son approche, la nécessité de forger, à propos du corps, une lecture de la déconstruction qui souligne sa différenciation par rapport à la phénoménologie ; d'où la préférence pour des sujets « littéraires » (bien que le livre aborde également Platon ou la question de la différence sexuelle). Dans cette thèse, nous avons au contraire choisi de suivre un fil conducteur marqué par la lecture que Derrida fait de la phénoménologie – même si notre approche n'est pas en elle-même phénoménologique –, sans vouloir pour autant affirmer qu'elle est la meilleure approche possible ou la plus porteuse d'avenir philosophique. Nous sommes convaincus que cette perspective est au moins capable de rendre compte de la manière dont un certain questionnement sur le corps se reproduit tout au long du travail de Derrida. Elle permet également de situer la déconstruction du corps propre dans le contexte d'un certain nombre de réflexions contemporaines sur le corps, dont nous avons étudié

16 Et notamment *Le corps du cinéma : hypnoses, émotions, animalités*, Paris, P.O.L., 2009.

17 Jean-François Billeter, *Études sur Tchouang-Tseu*, Paris, Allia, 2016 ; Romain Graziani, « Combats d'animaux. Réflexions sur le bestiaire du Zhuangzi », dans *Extrême-orient Extrême-Occident*, 26, 2004; pp. 55-87, et Graziani, *Les Corps dans le taoïsme ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

18 Par exemple des textes de Geoffrey Bennington, Tom Cohen et autres, publiés dans un numéro de *Derrida Today* consacré au *Toucher* (*Derrida Today*, 1, no. 2, 2008). Nous pouvons également signaler l'existence d'une thèse en philosophie qui prend pour objet les pratiques de masso-kinésithérapie, et qui consacre une partie de ses développements au *Toucher* de Derrida ainsi qu'à d'autres pensées du toucher : Martine Samé, *Le toucher suspendu*, Thèse : Université Paris-Est, 2009.

deux des voies les plus puissantes (celle de Merleau-Ponty et celle de Nancy). C'est également cette approche qui permet le mieux de considérer un texte comme *Le toucher*, relativement peu commenté et que les analyses d'Irwin n'abordent pas directement. *Le toucher* est, en effet, un livre sur les rapports entre corps et singularité écrit à partir d'une réflexion critique sur les limites « techniques » de la conceptualisation phénoménologique de corps. Comme Irwin lui-même le fait, nous avons reconnu à plusieurs reprises l'importance d'une pensée de l'écriture dans la considération du corps, mais nous ne nous sommes pas restreints à ce champ « thématique » car il est absent comme tel dans des textes comme *Le toucher* (dont nous avons pourtant voulu souligner la portée « littéraire » en insistant sur la problématique de la traduction qu'il engage, plus ou moins secrètement).

Au cours de cette recherche, nous avons fait le choix, en règle générale, de lire directement les textes plutôt que d'engager des discussions avec la bibliographie secondaire – que nous n'ignorons pourtant pas, mais que nous reléguons souvent à l'espace des notes de bas de page –. Il s'agit d'une décision méthodologique qui, dans un corps à corps avec les textes, nous a permis de relever des approches étonnantes (celui du « corps enseignant » par exemple) et des équivoques dans le texte de Derrida (autour de l'usage que Husserl fait du mot « *Introjektion* », par exemple).

En ce qui concerne la mise en forme de la bibliographie, nous avons pourtant choisi de ne pas faire des divisions entre textes sources et bibliographie secondaire. Nous nous sommes également limités à n'inclure que les ouvrages de Derrida cités, puisque des bibliographies exhaustives de son corpus sont facilement accessibles¹⁹ et les répéter ici n'apporterait pas grand-chose. Exception faite de la référence à des films, à des entrées de dictionnaire de langue française, à des passages bibliques et à des œuvres artistiques (dont le format de citation est légèrement différent), nous avons groupé toute référence à des livres, articles, séminaires inédits et conférences, pour faciliter la consultation de la bibliographie : les deux critères de classification étant le nom de l'auteur et l'année de publication (ou l'année de la conférence ou du séminaire). La référence à des matériaux inédits étant très réduite, nous n'avons pas jugé nécessaire d'alourdir la bibliographie avec des classifications trop complexes (même si cela semble aller à l'encontre de pratiques bibliographiques encore courantes dans la présentation des thèses et qui pourtant semblent plutôt correspondre aux besoins d'une époque antérieure à l'existence de catalogues numérisés et à la prolifération de ressources en ligne).

19 Dans Bennington et Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 2008, ou bien en ligne, sur le site *Idixa* (<https://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0503241349.html>) ainsi que sur le site de l'Association for Deconstruction (<http://www.comp.tmu.ac.jp/decon/cn10/pg66.html>, avec des indications en japonais). Pour les séminaires inédits, on peut consulter le site des archives à l'University of California, Irvine (<http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/uci.html>)

Plan de la thèse

Nous développons nos propos en quatre chapitres, chacun se consacrant à un point de vue différent sur la question du corps chez Derrida. Le premier et le deuxième chapitre s'intéressent à la déconstruction du corps dit « propre » depuis une perspective pour ainsi dire « individuelle », c'est-à-dire par référence aux formes de l'auto-affection qui constituent l'expérience du sujet phénoménologique. L'auto-affection est mise en question, au premier chapitre, à travers la problématique du « corps enseignant », qui montre que l'expérience du corps n'a jamais lieu de manière autonome et isolée, mais toujours à l'intérieur d'un champ de forces. En construisant une analogie entre le problème du corps et celui de l'écriture, nous expliquons que le corps dit « propre » opère comme un livre (totalité signifiante), tandis que l'« autre corps » – celui qui se laisse penser comme impossibilité d'une auto-affection et d'une autonomie pures – relève plutôt du domaine du texte. Au deuxième chapitre, nous poursuivons cette perspective en thématissant la construction du corps dit « propre » comme une réaction à la technicité originaire du corps.

De leur côté, les deux derniers chapitres abandonnent la première personne du sujet phénoménologique pour s'intéresser au rapport entre corps et altérité. Il s'agit d'analyser le rapport au corps d'autrui et d'explicitier l'hétérogénéité qui constitue tout rapport à soi. Le troisième chapitre, consacré à la critique que Derrida fait de Merleau-Ponty dans *Le toucher*, aborde la question de l'« accès » au corps d'autrui à partir du problème du deuil impossible ; dans la description du corps de l'autre, nous privilégierons la troisième personne. Le dernier chapitre, de son côté, analyse la deuxième personne (le « toi ») qui domine l'adresse de Derrida à Nancy dans *Le toucher*.

Cela rend compte la perspective générale de chaque partie. En ce qui concerne les contenus, au premier chapitre nous développerons le cadre théorique qui sert de base aux développements ultérieurs. Le concept le plus important est celui d'idéalisation, que nous considérons dans son rapport au corps, et que nous analysons selon trois moments : à un développement initial dans le cadre de la phénoménologie, Derrida ajoute une discussion avec Hegel et une autre avec la psychanalyse d'Abraham et Torok. Le schème qu'il y développe donne la forme générale de sa considération du corps : au lieu d'imaginer que le corps désigne l'extériorité absolue du sens ou de l'idéalité, il faut, au contraire, le considérer comme étant en processus d'idéalisation (c'est l'analyse de la « lettre » qui mène à Derrida à cette conclusion, en lisant Husserl et Hegel) ; cette idéalisation se traduit dans l'expérience d'un deuil infini d'autrui : impossibilité d'introjecter le « corps », c'est-à-dire de dire ce que le corps est proprement, ou à qui il appartient en propre, et impossibilité de ne plus s'occuper de lui, de tenter d'achever cette « intériorisation idéalisante » qu'est le *telos* même

du deuil accompli. Ces traits configurent l'approche du corps que nous développons aux chapitres suivants. Cela ne veut pas dire que Derrida affirme de manière inconditionnelle l'idéalisation husserlienne ou hegelienne ; à chaque moment, il la transforme à travers sa pensée de l'itérabilité et de la différance, dont nous montrerons l'importance au deuxième chapitre, à travers une discussion d'une modalité d'itérabilité que Derrida privilège en ce qui concerne le corps : la technique ou la prothèse. L'itérabilité technique s'avère être à la base du processus d'idéalisation, et pour cette raison elle permet de mettre en question la distinction entre corps et âme qui semble constituer le noyau irréductible de nombreuses pensées de la corporéité. Ainsi, parler de « l'autre corps » c'est essayer de prendre en compte ce qui dans l'expérience du corps dit « propre » (le corps « vécu » par opposition au corps empiriste ou positiviste, réduit à n'être qu'un simple fait) introduit la différence, l'impropre, l'inorganique, la répétition et la mort. Ce n'est pas un hasard que la référence à un « autre corps » revienne dans un texte consacré aux techniques comme *Échographies de la télévision*, que nous considérons en détail au deuxième chapitre. Mais penser « l'autre corps » ce n'est pas seulement thématiser ce qui semble échapper à une conception organiciste ou idéaliste du corps. C'est également problématiser le rapport entre corps et singularité qui, elle aussi, émerge comme un reste dans ce processus d'idéalisation-itérabilité. Comment concilier une réflexion affirmative de la singularité avec le constat que l'expérience du corps est celle d'une déchirure, d'un risque de ré-appropriation constant qui a lieu dans un corps par définition divisible, transformable et assujéti à toute sorte de greffe ? Comment penser la singularité dans son lien indissociable avec la technique ? Nous montrons que « l'autre corps » offre des pistes très intéressantes dans cette direction.

Au troisième chapitre, nous développerons ces perspectives en analysant en détail la lecture que Derrida fait de Merleau-Ponty. Notre but est double : d'un côté, nous tentons de développer le programme d'une autre lecture de Merleau-Ponty que Derrida ébauche dans *Mémoires d'aveugle*²⁰ et qui tente de lire la philosophie de la chair comme une pensée de l'interruption et de la discontinuité. Nous essayons de montrer que la pensée de Merleau-Ponty ne propose pas une conception substantialiste du corps, mais plutôt une notion relationnelle capable d'accueillir la technique et l'altérité. Pourtant, d'un autre côté, nous affirmons que malgré tous les rapprochements possibles entre la pensée derridienne de « l'autre corps » et celle de la chair, cette dernière reste conditionnée à un concept de monde que l'approche de Derrida met radicalement en question. C'est précisément dans la version derridienne de l'hypothèse de l'anéantissement du monde, que se pose la nécessité de considérer le rapport à autrui comme ayant lieu à la « deuxième personne ». Cela nous permet d'enchaîner avec la lecture de Nancy, au quatrième chapitre.

20 *Mémoires d'aveugle : l'autoportrait et autres ruines*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1990.

Pour rendre compte de la complexité du *Toucher*, nous avons choisi de souligner les éléments qui distinguent l'approche nancyenne des corps de celle de Derrida. Certes, *Le toucher* est beaucoup plus qu'une simple critique : c'est, avant tout, un hommage. Mais nous croyons que le « différend » virtuel entre Derrida et Nancy à propos du corps permet d'illustrer les problèmes que nous avons abordés aux chapitres précédents. La raison en est que la pensée nancyenne des corps ne prend comme point de départ aucun des traits qui caractérisent celle de Derrida : Nancy ne s'intéresse ni au problème du vivant, ni à celui de l'auto-affection ni à celui de l'idéalisation, dont il tente de montrer que les corps constituent non pas le « matériau », mais plutôt l'impossibilité. Dans une lecture certes, très ciblée et limitée à quelques textes, nous tentons de présenter la réflexion de Nancy sur les corps – sur ce qu'il appelle « *corpus* » – comme une affirmation de leur opacité et de leur radicale finitude. Tandis que, pour Derrida, le corps n'est jamais purement opaque ni purement transparent, mais toujours le résultat d'une négociation entre ces deux pôles. Dès lors, le corps n'est jamais simplement fini, puisqu'il est également offert à une dimension technique de survie. En montrant que, pour rendre explicites ses réticences à l'égard de la pensée nacyenne des corps, Derrida « traduit » Nancy en phénoménologue (l'obligeant à se prononcer sur la question du vivant, par exemple), nous finirons avec une réflexion sur la traduction, qui s'avère être un cadre théorico-pratique capable de formaliser les principaux aspects de la pensée derridienne du corps, tels que nous les avons présentés peu à peu : la traduction se présente en effet comme rapport économique entre l'opacité (du corps d'un texte) et la transparence (de la transposition du sens), comme affirmation du deuil infini (rapport endeuillé d'un texte à l'égard de sa traduction, ou du « corps » d'une langue à l'égard de toute autre langue). Derrida devient un penseur de la traduction grâce à l'attention qu'il porte au corps « verbal » que toute traduction « laisse tomber », comme le suggère la phrase que nous avons mise en exergue. Laisser tomber, ça veut dire aussi que ça tombe, que ce qui ne s'idéalise pas, et qui résiste à la traduction et à son passage dans l'économie du sens, tombe de son *propre* poids. Le « corps propre » – lui-même une traduction – serait peut-être ce que cette thèse cherche à « laisser tomber », en le traduisant.

I. Le corps à la lettre

« La réduction phénoménologique est une scène. »²¹

21 Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.

Introduction

Nous commencerons notre recherche en considérant le corps comme objet et lieu de l'idéalisation. Dans ses premiers textes sur la phénoménologie de Husserl, Derrida configure un cadre général pour la question du corps qu'il compliquera par la suite, tout en gardant le processus d'idéalisation comme fil conducteur. D'abord, dans sa lecture de Husserl, l'idéalisation conduit Derrida à penser le corps à partir du signe linguistique. La première question est celle du corps de la lettre : une lettre a-t-elle un corps ? Le « corps » du signifiant est-il un corps au sens courant, c'est-à-dire quelque chose qui aurait une existence extra-linguistique ? Ensuite, Derrida développe la notion d'idéalisation avec Hegel : l'idéalisation n'est pas seulement le processus par lequel la matérialité du corps s'élève au rang d'idée ou de sens ; elle consiste également dans un mouvement d'intériorisation. Derrida s'appuie sur la « physique idéale » de Hegel pour affirmer que tout corps est toujours en processus d'idéalisation, et qu'il n'y a pas de réalité corporelle qui préexisterait au sens. Finalement, l'« idéalisation intériorisante » qui configure cette « sémiologie » des corps sera thématisée comme travail du deuil, introduisant une dimension « éthique » que nous développerons aux chapitres suivants, lorsqu'il sera question du corps chez Merleau-Ponty et Jean-Luc Nancy, comme une pensée de l'autre.

Le fil conducteur de notre lecture sera un séminaire sur le problème de l'université, donné par Derrida entre 1974 et 1975, et dont la première séance a été publiée sous le titre « Où commence et comment fini un corps enseignant ». S'appuyant sur le rapport entre corps et idéalisation, que son analyse présuppose, Derrida fait du corps le lieu d'une pensée du pouvoir. Le « corps enseignant », dont il est question dans ce séminaire, exprime la difficulté à localiser le corps au sein du discours philosophique. En effet, ce mot ne désigne pas seulement le corps de l'enseignant ni une réalité institutionnelle qui s'appellerait « corps » par métaphore, mais plutôt le rapport entre les deux. Derrida analyse le « corps enseignant » comme lieu où des corps sont inscrits et effacés, dans un champ de forces dont la logique est celle de ce que Derrida appelle « texte ». Il ne s'agit pas de déchiffrer le texte pour dévoiler un corps intact – puisque aucun corps ne semble exister avant la possibilité de son devenir signe, c'est-à-dire de son effacement –. Au contraire, Derrida nous invite à considérer la scène sur laquelle la philosophie, et plus particulièrement la tradition phénoménologique de filiation husserlienne, construit son concept de « corps propre ». Pour conclure, nous formaliserons cela en approchant la différence entre le « corps-livre » et le « corps-texte » comme deux manières de se situer au sein de ce champ de forces et de gérer l'irruption possible d'un « troisième corps ».

En 1974, Derrida prononce la première des dix séances d'un séminaire consacré au « Concept d'idéologie chez les idéologues français »²². Bien que le séminaire analyse comme annoncé des textes des « idéologues » (et notamment de Destutt de Tracy et de son maître à penser Condillac), le véritable enjeu de ces séances est le concept d'université comme institution philosophique et la « défense de la philosophie ». Le séminaire a été organisé dans le cadre du Centre de recherches sur l'enseignement philosophique à l'ENS. Cette réflexion sur l'université préfigure l'engagement de Derrida au sein du Groupe de recherches sur l'enseignement philosophique (GrepH)²³ et inaugure une longue liste de textes, proposés souvent sous la forme de conférences ou de séminaires, allant jusqu'à *L'université sans condition*²⁴.

La première séance de ce séminaire a d'abord été publiée sous le titre « Où commence et comment finit un corps enseignant », dans un volume collectif, *Politiques de la philosophie*, dans lequel ont collaboré également Châtelet, Lyotard, Foucault et Serres²⁵. Cette séance donne le coup d'envoi à une réflexion sur l'enseignement de la philosophie en France, dont le fil conducteur est le « corps enseignant » et les multiples significations de ce syntagme. Il s'agit à la fois du corps qui enseigne, du corps de l'enseignant, du corps enseigné et du corps étatique et institutionnel qui encadre cet enseignement. Dans son texte, Derrida passe sans cesse d'un corps à l'autre, montrant que la ligne de partage entre ces corps est un des enjeux principaux pour la réflexion sur la philosophie et ses politiques.

Le rapport entre ces instances implique une réflexion autour du concept de corps dont les présuppositions philosophiques ne sont pas explicitées. Ce n'est que dans ce contexte « militant » que Derrida décide d'aborder de manière assez frontale un problème qui n'est jamais explicité comme tel, dans ses textes des années soixante et soixante-dix. Sa contribution au débat sur

22 « GrepH – Le concept d'idéologie chez les idéologues français », séminaire inédit donné à l'École Normale Supérieure en 1974-1975, 9 séances, Fonds Jacques Derrida, Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC), Caen.

23 Cf. *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 146 sq.

24 *L'université sans condition*, Paris, Galilée, 2001.

25 Dominique Grisoni (éd.), *Politiques de la philosophie*, Paris, Grasset, 1976. Dans sa préface, Grisoni situe le problème du corps au centre du problème des « politiques de la philosophie » : en recueillant les textes de plusieurs philosophes, il cherche à réunir dans un même espace « la matérialité d'un *corps philosophique*. Que l'on me comprenne bien : je ne voulais pas un corps-statue [...] ; je voulais un corps-symptôme, un corps à plusieurs voix, à plusieurs entrées, je voulais que la multiplicité des discours affirme, par-delà la diversité et la différence, ce qu'il en était, aujourd'hui, de 'la' philosophie » (ibid., pp. 11-12). En ce qui concerne l'intervention de Derrida, Grisoni affirme qu'elle cherche à montrer les pouvoirs qui traversent le « corps propre » de l'enseignant (cf. ibid., p. 15). En fait Derrida ne cherche pas à sauver ce « corps propre » mais à montrer que l'enseignement, scène exemplaire sur laquelle on tente de répondre à la question « qu'est-ce qu'un corps propre », vide le corps (de l'enseignant ou de l'institution) de toute « propriété ». Mais Grisoni a raison de souligner que si Derrida parle ici de corps, c'est parce que cette notion lui permet d'aborder le problème du pouvoir tel qu'il se joue dans un exercice de la philosophie qui est devenu, depuis quelques siècles, presque indissociable de la pratique d'enseignement.

l'enseignement philosophique en France rend possible une explicitation de la question du corps, et des rapports entre deux formes privilégiées de cette question : celle proposée par la phénoménologie (le corps comme lieu du rapport entre le sujet vivant et le monde) et celle d'un certain matérialisme (le corps comme champ de forces).

Le premier geste de Derrida est d'attirer l'attention sur la scène depuis laquelle il s'adresse à son auditoire. Ce geste tente de savoir dans quelle mesure le corps de l'enseignant a la capacité de se distancier du corps institutionnel dont il fait partie. Ce corps institutionnel est celui qui permet au philosophe – Derrida – d'apparaître sur la scène de l'enseignement – une ancienne salle de cinéma de la rue d'Ulm transformée en salle de cours –. Le corps enseignant général impose une série de contraintes quant à ce qu'un corps enseignant particulier peut dire et quant à la façon dont il peut le dire. Ce n'est qu'en encadrant son discours qu'il lui donne aussi la possibilité de prendre publiquement la parole (et « quoi de plus public, au principe, et de plus montrable qu'un enseignement ? »²⁶) et, éventuellement, de prendre une position critique à l'égard de l'enseignement philosophique en tant qu'institution.

En mettant ces corps en résonance, le corps enseignant général et celui individuel, Derrida met aussi son propre corps en scène. Il s'agit, en effet, d'un des premiers textes « autobiographiques » de Derrida, dans lequel non seulement il parle à la première personne, mais également de sa personne, de ce qu'il vit et ce qu'il sent lorsqu'il fait cours, de ses rapports à ses élèves, de ses incertitudes professionnelles, etc.²⁷ Dans « Où commence et comment finit un corps enseignant », Derrida se sert de la scénographie de la salle de cours, souvent passée sous silence ou rendue invisible dans la pratique de l'enseignement²⁸. Les séances suivantes de ce séminaire inédit sur « Le concept d'idéologie chez les idéologues français » reprennent un ton plus classique. Les neuf séances restantes marquent le retour à un discours qui se plie à la forme classique de l'enseignement et qui conduit, dès lors, à l'effacement du corps enseignant nommé « Derrida ».

26 *Du droit à la philosophie*, op. cit., p. 111.

27 Derrida explique que c'est la première fois qu'il parle de l'enseignement philosophique, après quinze ans de pratique enseignante (ibid., p. 115) en tant que maître-assistant d'histoire de la philosophie, c'est-à-dire dans « la place définie depuis le XIXe siècle comme celle d'agrégé-répétiteur » (ibid., p. 122). Il affirme également que dans ses cours il a souvent dû s'abstenir de parler du travail qu'il poursuivait ailleurs et qu'il publiait, ce qui a créé un rapport assez particulier avec ses élèves, certains refusant de le lire pour ainsi « simplifier leurs rapports » (ibid., p. 124-125).

28 Puisqu'il est question d'autobiographie, on peut indiquer que cette séance est la matrice de ce que Derrida ne tardera pas à appeler « otobiographie », dans le cadre d'une lecture de textes de Nietzsche sur l'oreille et l'enseignement. Cf. *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, op. cit., p. 109 sq. Pour anticiper la problématique de l'« autre corps » qui va bientôt nous occuper, nous pouvons indiquer que si l'*autos* se lit, chez Derrida, « *oto* », c'est parce que dans la scène de l'enseignement, « c'est l'oreille de l'autre qui signe [...] C'est l'oreille de l'autre qui met dit, moi, et qui constitue l'*autos* de mon autobiographie » (réponse de Derrida à la communication de Christie V. McDonald « D'un genre à l'autre », recueillie dans le livre édité par C. Lévesque et Ch. V. McDonald, *L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions. Textes et débats avec Jacques derrida*, Montréal, VLB Éditeur, 1982, p. 71.

La manière dont Derrida se met en scène en tant que corps enseignant n'est pas un acte d'exhibitionnisme ; elle contient également une certaine pudeur scénique. En effet, Derrida adresse ses réflexions sur l'institution philosophique devant un public hétérogène. La plupart des assistants sont extérieurs à l'ENS ; plutôt que d'assister à un cours conventionnel de philosophie, ils sont là pour contribuer au débat sur la situation de l'enseignement de cette discipline en France. La première séance du séminaire a un caractère militant, et la mise en scène à laquelle Derrida participe donne corps également à des questionnements et des revendications partagés par beaucoup des spectateurs silencieux, enseignants ou futurs enseignants qui ont une position critique à l'égard du « corps enseignant ». En parlant il rend son corps visible – il rend le visible visible ! – contre l'effacement programmé par l'institution universitaire et, de la même façon, la « performance » de Derrida cherche également à accueillir sur scène d'autres corps enseignants.

Dans ce sens, la séance n'est pas un solo. Elle met en lumière un rapport de forces : le corps enseignant qui a la parole – Derrida – se retrouve entre au moins deux corps enseignants collectifs : celui de l'institution, d'un côté, et cet autre corps enseignant, de l'autre, qui, à l'intérieur de l'institution mais contre sa forme actuelle, cherche à devenir dominant. Conscient de l'enjeu politique de son intervention, Derrida met son propre parcours de pensée – la déconstruction – à l'œuvre au sein d'une théorie et d'une pratique politiques. Il situe son approche à la fois dans un cadre institutionnel qui lui permet de prendre la parole et dans un cadre « militant » qui vise à transformer l'institution. Si le problème du corps a une pertinence philosophique, celle-ci n'apparaît que dans la mesure où il permet, « littéralement », de prendre position.

Ce n'est que dans ce contexte engagé – et ce n'est sans doute pas un hasard – que Derrida revendique le concept de corps, qu'il n'a pas considéré de manière directe dans ses écrits antérieurs. Le motif de la « défense de la philosophie », dont Derrida analyse la double face, critique ou conservatrice, lui permet de trouver, dans l'histoire de l'institution philosophique en France, des situations analogues dans lesquelles des corps enseignants institutionnels s'opposent à d'autres corps enseignants possibles. C'est le cas, par exemple, de l'affrontement entre Victor Cousin et les idéologues français, dont Derrida souligne qu'ils étaient athées, matérialistes et scientifiques, ce qui n'est pas sans rappeler certaines des forces en présence dans le contexte de 1974²⁹. Dans ce séminaire, Derrida se sert également du concept d'« appareils idéologiques d'état » proposé par Althusser – un autre grand absent des textes publiés à l'époque –, tout en se demandant si ces organes n'ont qu'une fonction de reproduction et s'ils sont également le lieu d'une déhiscence ou d'une contradiction structurelle³⁰. Pour Derrida, « une analyse de ces appareils doit éviter non

29 Séminaire « Grep – Le concept d'idéologie chez les idéologues français », séminaire cité, 3^e séance, p. 7.

30 Cf. *ibid.*, 4^e séance, p. 3 sq.

seulement de reproduire ces appareils mais de se contenter d'être une analyse théorique ou une prise de position à l'égard, quant à, au sujet de ces appareils, elle doit transformer l'appareil en tant qu'il fonctionne comme machine reproductrice »³¹. La question du corps est une des manières dont Derrida considère des formes d'engagement possibles à l'intérieur d'un cadre politique et institutionnel dont il ne cesse de rappeler la rigidité constitutive.

Dans ce discours à la fois « théorique » et « pratique » – un enseignant de l'ENS cherche à construire un discours critique à l'égard de l'institution de l'enseignement philosophique en général, et de la sienne en particulier –, la réflexion sur le « corps enseignant » s'appuie sur une conception du corps qui s'est constituée dans les premiers écrits de Derrida. De manière explicite, « Où commence et comment finit un corps enseignant » situe le problème du corps par rapport à une série de concepts qui lui sont proches : les notions de lieu et de place, les concepts de milieu et de médiation, les problèmes du propre et de l'incarnation. Dans l'usage que Derrida en fait, tous ces concepts renvoient à un schéma qu'on pourrait appeler « sémiotique » : le corps est thématiqué à partir du problème du signe. Son analyse de la sémiologie de Husserl, dans *La voix et le phénomène*, et la mise en cause des présupposés philosophiques de la sémiologie de Saussure, dans *De la grammatologie*, dessinent les traits généraux de l'approche du corps chez Derrida. Pour cette raison, la question du corps est inséparable de la pensée de l'écriture qui, bien que thématiquement absente du séminaire de 1974, est ce qui nous permet de comprendre le mouvement fondamental du corps enseignant : son effacement.

Dans ce séminaire, il est également question du statut philosophique du corps enseignant, en tant que corps « propre » et « vécu » d'un sujet individuel. Derrida se demande, par exemple, si l'enseignant peut appeler « sien » son corps enseignant. Il insiste sur le fait que lorsqu'un corps enseignant dit « je », ce « je » n'est pas sans ambiguïté. Il peut être aussi bien le lieu d'une résistance face au cadre constitué – la singularité qui ne se laissera jamais effacer –, que la feinte théâtrale d'une liberté dont la forme et le contenu sont déterminées par les forces institutionnelles, idéologiques ou philosophiques qui dominent la scène³². Derrida se demande également avec quelle autorité, au nom de quoi un tel corps enseignant peut apparaître comme tel, en tant que corps. Ainsi, il pose la question de savoir à qui appartient en propre le corps enseignant, s'il est ou il n'est pas un corps propre et ce qui reste lorsque ce corps cesse d'enseigner. Ce sont des questions qui relèvent, dans le discours de Derrida, d'une conception du corps comme corps signifiant à l'intérieur d'une structure de pouvoir et d'un rapport de forces. L'analyse de Derrida, pourtant, ne se contente pas d'identifier le corps avec le signifiant, par opposition à l'âme, qui serait le signifié. Au contraire, il

31 Ibid., 5^e séance, p. 4.

32 *Du droit à la philosophie*, op. cit., p. 126.

montre que le corps peut occuper également une position de signifiant ou de signifié transcendantal. C'est ce à quoi tendent les pensées du corps dit « propre ».

1. Corps enseignant

1.1 Le corps au sens propre

Les notions de « corps enseignant » ou de « corps socio-politique », à partir desquels Derrida développe la première séance de son séminaire sur l'université et les idéologues français, peuvent sembler dérivées par rapport à celle du corps. On pourrait affirmer que le corps enseignant en tant que corps institutionnel ne s'appelle « corps » que dans un sens figuré. Ce corps institutionnel dériverait du corps au sens propre, le corps humain, animal ou végétal en tant qu'organismes. Le corps enseignant serait une métaphore organique. Dans ce cas, il faudrait déterminer ce que le corps est, au sens propre, tout en rendant compte du fait que le syntagme « corps propre » est déjà saisi d'une importante ambiguïté. En effet, ce syntagme est employé pour traduire le concept husserlien de *Leib*, qu'il oppose à *Körper* – et qu'on traduit souvent par « corps ». Tandis que *Körper* désigne les corps matériels en général, *Leib* se réfère à un corps animé, vivant³³ et doté d'une double nature, à la fois matérielle et « idéale » :

« Le corps propre [*Leib*] se constitue donc originairement sur un mode double : d'une part, il est chose physique, *matière*, il a son extension dans laquelle entrent ses propriétés réales, la coloration, le lisse, le dur, la chaleur et toutes les autres propriétés matérielles du même genre ; d'autre part, je trouve en lui et je ressens « sur » lui et « en » lui : la chaleur du dos de la main, le froid aux pieds, les sensations de contact au bout des doigts. [...] Mon corps [*Leib*], en entrant en rapport physique (sous la forme d'un coup, d'une pression, d'un choc, etc.) avec d'autres choses matérielles, offre principalement l'expérience non seulement d'événements physiques en rapport avec le corps propre et les choses, mais aussi d'événements somatiques [*Leibesvorkommnisse*] spécifiques du type de ceux que nous nommons : *impressions sensibles* [*Empfindnisse*]. De tels événements font défaut aux choses 'simplement' matérielles. »³⁴

La double nature du corps propre le rapproche et le distingue du corps (*Körper*) selon les propriétés qu'on considère, ce qui rend la traduction de cette distinction difficile. Le choix assez répandu de

33 Comme l'explique Natalie Depraz, dans l'entrée « Leib » de Cassin (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles* (Paris, Seuil/Le Robert, 2004), « saisi dans son lien avec son voisin *Körper*, sa signification s'infléchit en se ressourçant à son étymologie *Leben* (vie) : il signifie la face vitale, fluide, vivante et dynamique de la corporéité, tandis que *Körper* indique l'aspect structurel du corps, c'est-à-dire sa dimension statique » (p. 706).

34 *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. Éliane Escoubas, Paris, PUF, 1952, p. 208/145-146, dorénavant cité comme « *Ideen II* », la page de l'édition française étant suivie par celle de l'édition en allemand, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, dans *Husserliana*, vol. IV, La Haye, Martinus Nijhoff, 1952.

traduire « corps propre » par *Leib* indique qu'il s'agit d'un mot intraduisible car, comme l'indique Didier Franck, le *Leib*, unité d'un corps vivant, n'est pas simplement un corps propre : « Dans la sphère du propre, tous les corps sont des corps propres, et la différence ne passe pas entre deux types de corps mais entre les corps en général et le '*Leib*' »³⁵. Ainsi que l'implique Franck, le *Leib* n'est pas un corps et, pour cette raison, il préfère le traduire, à l'instar de Merleau-Ponty, par « chair ». Or ce choix n'est pas sans conséquences, car « chair » introduit des connotations « chrétiennes » qui en allemand s'expriment plutôt avec « *Fleisch* ». Comme Derrida le note en commentant un passage d'*Ideen II*, « quand Husserl veut dire chair, donc, il dit *chair, Fleisch* »³⁶. Quoi qu'il en soit, la traduction de *Leib* par « corps propre » n'est pas sans introduire des nouvelles complications. La présence de cette référence au « propre », à la propriété et à la propreté, s'avère très importante pour la thématization que Derrida fait du problème du corps : cette traduction insère le *Leib*, corps vécu, dans une économie dont le *Leib* n'est plus le maître. Cette approche « économique » du corps complique spécialement le rapport du *Leib* à ce dont il est censé se distinguer sans confusion, le *Körper*, le corps dans son sens matériel. En effet, n'importe quel corps peut devenir « propre » si on peut se l'approprier ; et dès qu'il est sur le marché, il peut être vendu, acheté, exproprié et même volé. Nous ne nous arrêterons plus ici sur les enjeux de cette traduction, sur laquelle nous reviendrons au cours de nos développements ultérieurs³⁷.

Bien des années plus tard, dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy – texte sur lequel nous aurons l'occasion de revenir longuement –, Derrida confessera que la notion de « corps » n'a jamais fait sens pour lui³⁸. La séance « Où commence et comment finit un corps enseignant » s'articule, en effet, sur la difficulté à dire ce qu'un corps est en propre. La question qui donne son titre à cette séance implique qu'il ne suffit pas de partir d'une définition, et que le but n'est pas de dire ce qu'un corps enseignant est en son sens propre. Derrida ne demande pas « qu'est-ce qu'un corps », il ne feint pas de s'intéresser à l'essence de la chose qu'il va aborder philosophiquement. Le titre suggère que, plutôt qu'à l'essence, pour aborder le problème du corps, du corps propre ou du corps enseignant, il faut être attentif à l'espace (« où ») et à la manière ou à la modalité (« comment »).

35 Didier Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minit, 1981, p. 94 n. 12. Derrida commente le propos de Franck dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, op. cit., p. 204 n. 1.

36 Ibidem.

37 L'entrée de Depraz sur « *Leib* » dans le *Vocabulaire européen des philosophies* rend compte de manière très claire de l'étymologie allemande du mot ainsi que de son « incorporation » au lexique de la philosophie, qui l'associe à partir du XIX^e siècle à la subjectivité (op. cit., p. 707). Bien que Depraz finisse par recommander sa traduction par « chair » – pour garder l'économie de sens au moment de rendre la distinction husserlienne – (cf. op. cit., p. 709), nous privilégierions ici le syntagme « corps propre ». Non seulement il est celui choisi par la traductrice d'*Ideen II*, mais également celui dont Derrida se sert le plus suivant, ce qui lui permet d'aborder le problème du « propre », d'un côté, de souligner les connotations chrétiennes de la « chair » et de marquer sa distance à l'égard de l'héritage de Merleau-Ponty.

38 Cf. *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, op. cit., p. 17.

De plus, l'idée que le corps « commence » ou « finisse » indique qu'il n'est pas nécessairement une chose dotée d'une essence ou de qualités plus ou moins immuables, mais qu'il existe en tant que processus de transformation.

La forme de la question annonce donc certains traits de la notion de corps. Ou, plutôt, le corps impose une forme de questionnement qui n'est plus celle dont la philosophie fait son geste typique : « qu'est-ce que... ? ». Avec sa question, Derrida semble reconnaître dans le corps un caractère irréductiblement spatial, lié au lieu (« où »), une propension à la transformation (finir et commencer) et une existence indistinguable de la manière (« comment »). Ce qui revient à dire que le corps n'est pas simplement un « concept » pour Derrida, mais un processus, un enjeu pratique et même un mode de questionnement. Cet « objet », le corps, dicte la stratégie générale de ce séminaire militant. Et en particulier sa première séance, la seule que Derrida publiera de son vivant dans *Politiques de la philosophie* et puis dans *Du droit à la philosophie*, montre que le fait de réfléchir philosophiquement aux notions de « corps » et de « corps propre » ne relève pas d'un acte purement théorique, d'un exercice neutre et détaché de la pensée. Au contraire, cette réflexion doit impliquer d'une certaine manière le corps dont il est question. Le *Leitmotif* de la séance, que Derrida invoque à plusieurs reprises, « ici n'est pas un lieu indifférent », indique qu'il n'y a pas de neutralité théorique quant au problème du corps enseignant.

Parler de corps dans le cadre d'un cours de philosophie, cela implique une prise en compte active et spécifique de la manière dont des corps se distribuent, tout d'abord dans la salle de cours. Derrida met en lumière la manière dont le discours philosophique et sa transmission s'appuient sur des corps pour se produire et se reproduire. Il ne s'agit pas d'une simple « incarnation », qui ferait du corps le réceptacle permettant à un discours immatériel et préexistant de venir au monde³⁹. Un tel corps serait encore neutre, comme un réceptacle indifférent aux contenus qu'il reçoit. Mais en évitant de définir le corps comme un milieu dans lequel une âme – le discours – viendrait s'incarner, Derrida ne cherche pas non plus à proposer une sociologie, une anthropologie ou une psychologie du corps enseignant, comme le font parfois des approches qui se revendiquent de ce qu'on appelle souvent selon l'étiquette anglaise de l'« *embodiment* »⁴⁰. Il ne s'agit pas non plus de

39 Il est difficile de parler d'« incarnation » sans donner à entendre une dimension chrétienne car, comme l'indique Auguste Gaudel dans l'entrée « Incarnation » de l'encyclopédie *Catholicisme : hier, aujourd'hui, demain*, « le mot *incarnation* est une création du vocabulaire chrétien. Il s'inspire du texte de S. Jean, dans son évangile (ch. I, v. 14). On le trouve en grec sous la forme des substantifs *σάρκωσις*, *ἐνσάρκωσις*, ou de leur synonyme *ἐνσωμάτωσις*. La théologie orientale lui a préféré le terme *ἐνανθρώπησις* (qui traduit bien l'allemand *Menschwerdung*). La théologie occidentale, après avoir essayé *incorporatio* et *inhumanatio*, a définitivement retenu *incarnatio*, qui se lit déjà chez le traducteur de S. Irénée » (vol. V, Paris, Letouzey et Ané, 1962, p. 1412).

40 Encore un intraduisible : doit-on rendre l'« *embodiment* » par incorporation, par incarnation (avec ses connotations chrétiennes) ou par la *Verleiblichung* husserlienne ? Car ce mot est utilisée également dans les recherches de type phénoménologique et celles de type cognitiviste. Le célèbre livre de Georges Lakoff *Philosophy in the Flesh : the Embodied Mind and its Challenge to Western Thought* (New York, Basic Books, 1999) est à la base de la

revendiquer l'expérience vécue du philosophe – expérience inséparable du fait que le philosophe est un corps –, comme source d'une légitimité dernière ou comme garantie d'authenticité pour un discours quelconque. La démarche de Derrida ne se confond avec aucune de ces trois possibilités. Sa réflexion sur le corps enseignant considère tout d'abord le rapport de forces auquel son discours se trouve confronté. Pour cela, il évalue avant tout sa propre position de force, ce qu'il peut dire et faire et ce qu'il ne peut pas, où son corps commence et comment il finit. La portée « théorique » et la portée « militante » de ce séminaire sont dès lors inséparables. L'analyse de l'institution philosophique à l'intérieur de l'institution elle-même est caractéristique de la déconstruction, que Derrida, dans un autre contexte, définit ainsi : « Opérant nécessairement de l'intérieur, empruntant à la structure ancienne toutes les ressources stratégiques et économiques de la subversion, les lui empruntant structurellement, c'est-à-dire sans pouvoir en isoler des éléments et des atomes, l'entreprise de déconstruction est toujours d'une certaine manière emportée par son propre travail »⁴¹. Partir de la question « où commence et comment finit » est une manière d'engager la déconstruction du corps enseignant.

Cette question ne peut se poser que de l'« intérieur » d'un corps enseignant. Car outre la définition à tendance générale que nous venons de citer, et qui la situe toujours à l'« intérieur » de quelque « structure », Derrida rappelle que la déconstruction – mot avec lequel il désigne, dans cette séance, son propre travail philosophique, en termes « autobiographiques » – « a toujours porté en principe sur l'appareil et la fonction d'enseignement en général, l'appareil et la fonction philosophiques en particulier et par excellence »⁴². Il ajoute qu'« une telle déconstruction s'attaque à la racine de l'*universitas* : à la racine de la philosophie comme enseignement, à l'unité ultime du philosophique, de la discipline philosophique ou de l'université philosophique comme assise de toute université »⁴³. Inséparable de l'université, la déconstruction est la prise de position théorique et pratique d'un certain corps enseignant.

Il ne suffit donc pas de dire que les notions de corps enseignant, de corps institutionnel ou de corps socio-politique dérivent de celle de corps. Au contraire, *le séminaire de Derrida suggère que c'est le corps lui-même, le corps dit « propre », le corps en tant qu'objet de la question « qu'est-ce que le*

popularisation du concept, dans une approche qui se veut à la fois distincte des métaphysiques cartésienne ou kantienne, de la phénoménologie ou des approches analytique ou cybernétique. Se revendiquant de l'esprit de Dewey ou de Merleau-Ponty, et s'appuyant sur les sciences cognitives, Lakoff cherche à fonder une « philosophie dans la chair » (« philosophy in the flesh »), c'est-à-dire une philosophie capable de dire ce que nous sommes essentiellement, quelle expérience nous avons de notre monde et comment nous devons vivre (cf. *ibid.*, p. 551). « Nous », c'est-à-dire les êtres humains ou ce qu'il appelle l'« *embodied person* ». La perspective de Lakoff privilégie le corps humain. Elle semble d'ailleurs se limiter à chercher la version « *embodied* » d'une série de catégories comme la raison, la liberté, la morale, etc., qu'il ne met pas en question en tant que telles.

41 *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 39.

42 *Du droit à la philosophie*, op. cit., p. 119.

43 *Ibidem*.

corps », qui semble dérivé par rapport à la scène du corps enseignant⁴⁴. Sur cette scène, le corps se présente dans son effacement. Le corps n'est corps que dans la mesure où il peut s'effacer. Le corps enseignant est un modèle de cet effacement du corps : où commence-t-il ? comment finit-il ? Pour être enseignant, ce corps doit apparaître sur une scène qui ne lui appartient pas en propre. L'enseignant reçoit de l'État son autorisation d'enseigner. Son enseignement est une mission : il doit transmettre des connaissances préalablement assignées aux contenus d'un cursus universitaire. Le corps de l'enseignant n'apparaît donc que pour s'effacer devant une institution et un contenu qui se mettent pour ainsi dire à sa place. Si le corps de l'enseignant ne s'effaçait pas, il risquerait d'interrompre la transmission des savoirs et de produire l'irruption de contenus non-autorisés : en introduisant, par exemple, des références « autobiographiques » sans rapport apparent aux contenus enseignés.

En insistant sur le rapport de forces auquel est lié ce processus d'effacement, Derrida ne cherche pas à réduire le problème philosophique du corps à l'aspect politique et sociologique de l'enseignement. Le problème du corps lui permet de situer sa propre démarche philosophique par rapport à son métier, c'est-à-dire à la source de son « autorité ». La déconstruction de cette institution philosophique qu'est l'université ne peut poser le corps comme un simple concept parmi d'autres. Ce rapport de forces, la déconstruction le prend pour objet, mais elle n'en est en vérité qu'un effet⁴⁵. Le mot corps, dont nous venons d'indiquer le caractère processuel, résiste à son propre concept. Il ne lui résiste pas comme le ferait une évidence pré-philosophique, extra-linguistique ou non-discursive, mais plutôt dans la mesure où ce mot contient une « puissante » ambiguïté : il désigne aussi bien le corps concept individuel qu'un corps abstrait institutionnel, un corps vivant qu'un corps mort, un corps actif et émetteur (le corps enseignant) qu'un corps passif et récepteur (le corps enseigné), etc. Si le corps résiste, c'est que, pour Derrida, il ne s'agit pas de faire du corps enseignant la clé d'interprétation à l'intérieur d'un cercle herméneutique, mais plutôt d'y retrouver la chance d'une transformation.

Il est vrai, pourtant, que dans ce séminaire le choix du mot « corps » n'est jamais considéré en tant que tel. Malgré la complexité de l'évaluation que Derrida tente de mettre en place, ce signifiant constitue un point de départ dont le sens et la valeur ne sont pas considérés en détail. Derrida parle en effet de « mon corps », de « corps enseignant », de « corps enseigné », de « corps socio-politique », de « corps glorieux », etc. N'est-il donc pas en train de s'appuyer sur un certain sens de ce concept, un sens implicite dans chacune de ses déterminations possibles ? En réalité, cette prolifération de corps, loin de servir à la clarification d'un concept primaire dont le sens nourrirait

44 Cf. *ibid.*, p. 144, nous reviendrons sur cette question.

45 *Ibid.*, p. 120.

tous les autres concepts, résulte dès le départ d'un geste à la fois théorique et pratique. Ces corps différents se rapportent les uns aux autres sur le mode d'un *corps à corps* : d'une friction, d'une proximité mais aussi d'une distance, d'une limitation, d'une résistance à toute confusion, séparation ou contamination. La prolifération des corps indique, en dernière instance, l'impossibilité de choisir *un* corps parmi ces corps, comme le point de départ, le sens propre ou le lieu de l'expérience auquel il faudrait se référer pour avoir une maîtrise – pratique ou théorique – des corps dont il est question.

1.2 Le corps et la logique du signe

Le problème du corps enseignant ne présente pas une entrée simplement anecdotique dans ce séminaire sur l'institution philosophique. Entre le corps enseignant institutionnel et les autres corps enseignants qui cherchent à devenir dominants, Derrida propose de faire attention à son propre travail de pensée, la déconstruction, qui « n'appartenait pas simplement aux formes de l'institution philosophique ». En faisant cela, Derrida décline le problème du corps à partir de la question du signe. La déconstruction, résume-t-il dans la première séance de ce séminaire, « s'attaquait à la subordination ontologique ou transcendantale du corps signifiant par rapport à l'idéalité du signifié transcendantal *et* à la logique du signe, à l'autorité transcendantale du signifié comme du signifiant, donc à ce qui constitue l'essence même du philosophique »⁴⁶. Subordination du corps signifiant à l'idéalité du signifié : le concept du corps est inséparable de celui du signe. Mais la logique du signe constitue également l'essence même de la philosophie, ce qui laisse entendre que le corps signifiant ne constitue un problème philosophique parmi autres. S'il est nécessaire de penser le corps à partir du problème du signe, il est plus nécessaire encore de savoir quel rôle le corps ainsi subordonné au signifié transcendantal joue dans la déconstruction de cette logique qui fonde la scène de la philosophie et de son enseignement⁴⁷.

D'ailleurs, dans d'autres textes de la même période, Derrida insiste sur le fait que le concept de signe relève de l'opposition traditionnelle entre âme et corps. « Le puits et la pyramide », par exemple, affirme que la sémiologie de Hegel se constitue à partir de cette opposition. À propos de la double face du signe – avant que Saussure ne lui donne les noms de « signifiant » et « signifié » –, Hegel attribue à la *Bedeutung* (que Derrida traduit non pas par « sens » ni « signification » mais par « vouloir-dire ») « la dignité d'une âme (*Seele*). Âme déposée dans un corps, [...] dans le corps

46 Ibid., p. 117.

47 On peut d'ailleurs indiquer que le mot « enseignant » ou le verbe « enseigner » portent dans leur corps une référence au signe et au seing : « lat. pop. *insignare*, renforcement du lat. *signare*, indiquer, de *signum*, signe. Renseigner [...], de *enseigner* au sens de 'indiquer' » (Dubois, Miterrand et Dauzat, *Grand dictionnaire étymologique du français*, Paris, Larousse, 2001, p. 331) ; « du lat. vulg. *insignare*, class. *insignire* 'signaler, désigner' » (*Trésor de la langue française*, vol. VII, Paris, CNRS, 1979, p. 1180).

du signifiant, dans la chair sensible de l'intuition »⁴⁸. Le concept de signe reproduit le modèle de l'incarnation, c'est-à-dire le fait que quelque chose comme une âme s'unisse à un corps de nature matérielle et se soumette aux lois du monde naturel, tout en conservant, comme le Christ, sa nature idéale et immatérielle. L'opposition traditionnelle entre corps et âme – de même que le récit de leur union – est centrale dans la sémiologie de Hegel : elle lui fournit une dualité conceptuelle très enracinée. Cette opposition comporte aussi une évaluation hiérarchique qui met l'âme au sommet en tant que principe actif ou vital, auquel se subordonnent le corps inerte ou la matière informe. Pour Derrida, le concept de signe est construit à partir de l'analogie qui s'établit entre les oppositions de l'âme et du corps, de l'animation et de l'inertie ou de la vie et de la mort : « L'opposition de l'âme et du corps et, analogiquement, celle de l'intelligible et du sensible, conditionnent donc la différence entre le signifié et le signifiant, entre l'intention signifiante (*bedeuten*), qui est une activité d'animation, et le corps inerte du signifiant »⁴⁹. Cela est également vrai de la sémiologie de Saussure. La distinction husserlienne entre *Körper* et *Leib* qui en apparence est indépendante du problème du signe, dépend, aux yeux de Derrida, de la possibilité analogique de l'opposition corps et âme⁵⁰.

La recherche de Derrida sur l'écriture permet de mieux comprendre le caractère indissociable des problèmes du corps, du signe et de la philosophie ; elle introduit également des éléments qui obligent à considérer ces problèmes autrement. *De la grammatologie* explique en effet que « le problème de l'âme et du corps est sans doute dérivé du problème de l'écriture auquel il semble – inversement – prêter ses métaphores »⁵¹. C'est-à-dire que l'opposition âme et corps n'est pas un simple point de départ, et qu'il ne suffit pas de dire que le signe en dérive – ou que l'opposition est dérivée par rapport à la notion de signe – pour expliquer le problème de l'écriture. Le concept de signe, l'opposition du corps et de l'âme et de la lettre et de l'esprit, sont inséparables d'une exclusion de l'écriture ; tous ces dualismes constituent, selon Derrida, « le thème unique d'une métaphysique dont toute l'histoire a dû tendre vers la réduction de la trace »⁵². Pour cette raison, le problème du corps et de son effacement doivent être considérés à partir de la trace, concept connexe à celui de l'écriture qui met en valeur le double mouvement de renvoi et d'effacement : la trace est un mot que Derrida emploie au lieu de celui de « signifiant », pour indiquer que celui-ci est toujours le « corps » d'une absence. La trace renvoie toujours, même lorsque ce à quoi elle renvoie ne peut plus être rendu présent : la « présence » de la trace est le constat d'une absence irréductible,

48 *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 94.

49 Ibidem.

50 Ibid., pp. 94-95.

51 *De la grammatologie*, op. cit., p. 52.

52 Ibid., p. 104.

structurelle, que toute trace suppose avant de pouvoir renvoyer à quelque chose qu'on puisse rendre présent ou pas. Le phénomène de la trace consiste dans un mouvement d'effacement et d'occultation : « le mouvement de la trace est nécessairement occulté, il se produit comme occultation de soi. Quand l'autre s'annonce comme tel, il se présente dans la dissimulation de soi »⁵³. La trace désigne cet effacement qui constitue le rapport entre le corps et l'âme ou entre le signifiant et le signifié. Mais puisque l'effacement est nécessaire, c'est-à-dire qu'il a lieu avant toute présence donnée et que le rapport entre les deux termes du signe présuppose la possibilité de l'absence, le rapport lui-même est un effet de trace. Pour cette raison, Derrida peut dire que la trace est « l'origine absolue du sens en général. Ce qui revient à dire [...] qu'il n'y a pas d'origine absolue du sens en général. La trace est la différence qui ouvre l'apparaître et la signification »⁵⁴.

C'est sur fond de ces questions que Derrida s'interroge sur le corps dans le séminaire de 1974. Le fil conducteur de la première séance est, en effet, l'effacement du corps enseignant. Pour être enseignant, le corps de l'enseignant doit céder sa place au corps enseignant global, de la même manière que le signifiant est censé renvoyer au signifié. L'effacement du corps enseignant, plutôt que dans une disparition « matérielle », a lieu selon la logique de la trace. L'enseignant individuel disparaît dans sa singularité en faveur de l'institution qu'il représente et du contenu qu'il transmet. Ces derniers prennent la place du corps de l'enseignant et, pour cette raison, leur « incarnation » s'appuie également sur la possibilité de la trace. Dans *sa structure la plus simple, l'effacement consiste dans le renvoi d'un corps à l'autre* : l'enseignant en position de signifiant, et l'université ou le contenu enseigné en position de signifié transcendantal. Ce renvoi produit une première forme d'effacement.

Puisqu'il s'efface inexorablement devant le corps institutionnel, le corps singulier de l'enseignant devient, au moment où il monte sur scène, un corps « métaphysique ». Il n'est pas là où il semble être, il ne se donne à voir que pour devenir invisible et inaudible en tant que corps singulier. Privé de sa « matérialité » la plus concrète, le corps de l'enseignant n'est pas loin de celui de l'acteur dans le théâtre représentatif qu'Artaud critique et qui fait l'objet de deux textes de Derrida. L'enseignant de la philosophie, comme l'acteur, voit son corps exproprié et manipulé par une instance qui lui est étrangère : sa parole est littéralement soufflée. Mais *à la différence d'Artaud, Derrida ne rêve pas de restaurer à ce corps ce qui lui est propre, une force inaliénable ou son autonomie*. Le théâtre de la cruauté, avec lequel Artaud cherchait à libérer ce corps de l'emprise de l'extérieur – Dieu, la

53 Ibid., p. 69. Cf. également *Feu la cendre*, Paris, Des femmes, 1987, p. 27, où Derrida tente de penser la notion de trace dans toute sa radicalité, à partir de la figure de la cendre : « Au présent, ici maintenant, voilà une matière – visible mais lisible à peine – qui ne renvoyant qu'à elle-même ne fait plus trace, à moins qu'elle ne trace qu'en perdant la trace qu'elle reste à peine [...] – mais c'est justement ce qu'il appelle la trace, cet effacement ».

54 *De la grammatologie*, op. cit., p. 95.

société, la représentation–, suppose pour Derrida « une métaphysique de la chair, déterminant l'être comme vie, l'esprit comme corps propre ». Cette métaphysique est « commandée par l'angoisse de la dépossession, l'expérience de la vie perdue, de la pensée séparée, du corps exilé loin de l'esprit »⁵⁵. Cherchant à devenir maître de son propre corps, Artaud doit évacuer non seulement toute force extérieure, mais aussi toute la différence qui habite ce corps à l'intérieur.

Ce que Derrida cherche dans son séminaire sur l'université, ce n'est pas un corps enseignant purifié de toute contrainte externe. Le phantasme du corps propre ne commande pas sa critique de la logique du signe qui domina la scène de l'enseignement philosophique. En mettant en jeu son « propre » corps, et en en faisant le lieu d'une résistance partielle à l'égard de l'effacement dont il est inséparable, Derrida cherche à problématiser le renvoi sémiotique en ce qu'il reproduit des schémas traditionnels de la philosophie. Le but n'est autre que de réfléchir à d'autres manières d'articuler le renvoi ouvrant la porte à d'autres corps enseignants.

2. Corps signifiant

On comprend rapidement que, malgré le rapprochement entre corps enseignant et corps signifiant, Derrida ne se contente pas d'un schème aussi réducteur que celui du signe dans sa caractérisation la plus élémentaire, c'est-à-dire comme incarnation. Le corps enseignant n'est pas simplement un signifiant captif dans la logique du signe, qu'il s'agirait de libérer de sa subordination à l'autorité du signifié transcendantal. Le séminaire montre que le syntagme « corps enseignant » abrite des rapports complexes qui rendent compte de la scène de l'enseignement comme champ de forces. La première séance dédouble chacun des deux niveaux que nous avons signalés : le corps enseignant individuel et le corps enseignant collectif. Derrida rappelle que la déconstruction lutte « toujours sur deux fronts, sur deux scènes et selon deux portées », et cette position double est celle d'une critique de l'institution philosophique permettant une transformation « affirmative, audacieuse, extensive et intensive, d'un enseignement dit 'philosophique' »⁵⁶. Sur la scène de l'enseignement, il y a au moins deux corps et au moins deux scènes. Ce qui, en nous rappelant des textes réunis dans *La dissémination*, et notamment « La double séance », nous suggère que pour aborder le problème du corps enseignant il est nécessaire de passer de la seule logique du signe à la *logique du texte*, c'est-à-dire à l'analyse des renvois et des effacements au sein de ce qui est « hors de soi, en soi, à la fois son propre dehors et son propre dedans »⁵⁷.

55 « La parole soufflée », dans *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 267.

56 *Du droit à la philosophie*, op. cit., p. 121.

57 *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 281. Ce que Derrida appelle, dans ce texte, le « pli » ou l'« hymen », « tissu sur lequel s'écrivent tant de métaphores du corps » (ibid., p. 262).

Le premier dédoublement à l'intérieur de la scène a lieu dans le corps particulier de l'enseignant. En tant qu'enseignant, il se fait représentant du corps institutionnel et du corpus de la philosophie, qu'il enseigne à ceux qui l'écoutent. Mais ce corps particulier de l'enseignant peut aussi apparaître en tant que « moi ». Dans « Où commence et comment finit un corps enseignant », Derrida dit « je » et « moi » à plusieurs reprises, car cela permet de rappeler que la place qu'il occupe n'est pas un lieu neutre et indifférent : « Ici, dans l'École normale supérieure, à la place où *moi*, ce corps enseignant que j'appelle *mien* et qui occupe une fonction très déterminée dans ce qu'on appelle le corps enseignant philosophique français aujourd'hui, *j'enseigne*, *je* dis maintenant que *j'enseigne* »⁵⁸. L'enseignement, donc, pour avoir lieu, a besoin d'un corps capable de dire « je » ou « moi » à un moment donné et de s'identifier en tant que corps qui occupe un lieu et une fonction déterminées. Mais ce « moi » peut également se détacher du corps enseignant général et chercher à transformer la fonction qu'on lui assigne. Derrida, dans la séance, introduit cette auto-référence pour bien montrer que le problème de l'enseignement philosophique, qui fait l'objet d'une discussion collective, est pour lui inséparable de sa propre écriture : la place de son corps enseignant est également marquée par « la déconstruction (affirmative) du phallogocentrisme comme philosophie »⁵⁹. Sa place se dédouble entre, d'un côté, sa fonction dans l'appareil de l'enseignement (maître-assistant ou agrégé-répétiteur) et la place ouverte par son propre parcours philosophique, dont le propos et le style ont toujours été « irrecevable[s] pour un corps de lecture universitaire ».

Du côté de l'institution, le « corps enseignant » se fragmente également, car il ne désigne pas non plus un corps unique ni une instance univoque. Derrida montre que, en fait, le corps enseignant est toujours divisé. Le contexte de ce séminaire illustre la manière dont ce corps institutionnel est le lieu d'un conflit de forces qui oppose plusieurs corps enseignants. Abordant l'enseignement dans son histoire française, Derrida se réfère à un texte de Condillac qui oppose l'université philosophique – celle des vieux professeurs et leurs vieilles opinions, défenseurs d'une philosophie dont l'enseignement assurerait leurs salaires – à celle des académies scientifiques – constituées de membres libres et indépendants, porteurs de la science du moment – : « D'allure révolutionnaire ou progressiste au regard d'un certain corps enseignant, le discours de Condillac représente déjà un *autre corps enseignant en formation* »⁶⁰. En 1974, lorsque Derrida intervient, ce ne sont pas deux corps enseignants appartenant à deux institutions différentes qui s'opposent, comme chez Condillac, mais plutôt des corps enseignants à l'intérieur d'un même corps enseignant. Le Greph est lui-même l'instrument d'un corps enseignant qui cherche à devenir dominant.

58 Ibid., pp. 114-115, nous soulignons.

59 Ibid., p. 117.

60 Ibid., p. 136.

À tous les niveaux du « corps enseignant », la structure sémiotique de l'enseignement se trouve mobilisée, indépendamment du corps qui vient à occuper le devant de chaque scène. Le corps enseignant « vit de la croyance [...] au signifié transcendantal »⁶¹ et situe son propre signifiant toujours en position secondaire. Cela veut-il dire que l'enjeu de ce séminaire est de revendiquer le signifiant et d'en faire le point de départ d'une nouvelle scène de l'enseignement philosophique ?

2.1 Matérialité du signifiant

« Positions », l'entretien entre Derrida, Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta, permet de mieux comprendre certaines des questions que pose « Où commence et comment finit un corps enseignant ». Bien qu'il n'y soit pas question d'enseignement, les questions cherchent à faire prendre position à Derrida quant aux concepts de corps et de signifiant. L'entretien a d'abord été publié dans une revue de Poitiers, *Promesse*, à laquelle collaborait habituellement Houdebine, philosophe, enseignant de littérature et membre actif du Parti communiste. Dès 1967, Houdebine tentait de mettre en rapport *La Nouvelle critique*, « revue du marxisme militante », et le groupe *Tel Quel*, afin d'engager un dialogue entre les deux revues⁶². Ce rapprochement se fait à travers la revue *Promesse*, qui devient « le plus intéressant et le plus dynamique des 'relais' du telquelisme. Soustraite aux servitudes, dispensée des prudences qu'impose la publication chez un grand éditeur parisien, la revue est de ce fait plus libre et, en un sens, mieux adaptée à ce temps de vives polémiques que le lourd appareil de *Tel Quel* »⁶³. Houdebine et Scarpetta sont choisis pour faire, chez *Promesse*, l'entretien avec Derrida que *Tel Quel* ne pouvait pas faire. Philippe Forest restitue en détail les enjeux de cet entretien, dont la préparation a été suivie de près par Sollers lui-même. Il s'agit d'obtenir de Derrida un « acquiescement tacite » et de le mettre « au pied du mur » : « le moment semble venu de lui demander de se prononcer clairement et de choisir son camp »⁶⁴. Derrida est notamment conduit à se prononcer sur le matérialisme dialectique adopté par les membres de *Tel Quel*. Le groupe, qui a toujours soutenu le projet philosophique de Derrida, croit nécessaire d'obtenir en retour son engagement. Les réponses peu directes et le refus de se prononcer pour un rapprochement entre déconstruction et marxisme, précipiteront la rupture entre *Tel Quel* et Derrida.

Mais l'enjeu de « Positions » ne se limite pas aux rapports entre groupes, revues et courants de l'époque. L'entretien permet de mieux comprendre ce que Derrida est prêt à accorder ou à ne pas accorder à un rapprochement entre les problèmes du corps, de la matière et du signifiant. Plusieurs

61 Ibid., p. 131.

62 Cf. Philippe Forest, *Histoire de Tel Quel. 1960-1982*, Paris, Seuil, 1995, pp. 279-281.

63 Ibid., p. 365.

64 Ibid., p. 367.

des questions de Houdebine vont dans ce sens. Il insiste sur le rôle central du signifiant dans *De la Grammatologie*, lorsque par exemple il lui demande :

« Au long de votre parcours, vous avez été amené à prendre appui [...] sur un concept comme celui de *signifiant*, proposé par la linguistique, concept que vous réinscrivez stratégiquement dans une autre chaîne (différance/écriture/trace), par rapport à laquelle vous le situez en position de dépendance. Dépendance complexe, cependant, puisque dans le concept de signifiant se marque aussi, dans votre texte même, une autre chaîne qui ne se réduit pas [...] à la première : extériorité-hétérogénéité du signifiant (vous parlez aussi de corps, d'une 'écriture du corps') par rapport à cette saisie directe du signifié selon le thème classique de la métaphysique, dans la proximité immédiate de soi à soi d'une conscience. »⁶⁵

Houdebine reconstruit les arguments de *La grammatologie* visant ainsi à faire émerger la question du corps, de l'extériorité et de l'hétérogénéité. Il insiste sur la dépendance de l'opposition du signifiant et du signifié par rapport à celles du corps et de l'âme, ou du dedans et du dehors. La référence au corps et à l'hétérogénéité lui permet de suggérer le problème de la matière. La réponse de Derrida défait d'abord l'identification simple entre des oppositions conceptuelles dont l'analogie ne relève pas tant d'une dualité privilégiée (corps/âme) qui serait la matrice de toutes les autres, que d'une stratégie de lecture. Derrida rappelle que le recours qu'il fait au concept de « signifiant » est « délibérément équivoque », dont la valeur est à établir stratégiquement :

« D'une part, le signifiant est un levier positif : je définis ainsi l'écriture comme l'impossibilité pour une chaîne de s'arrêter sur un signifié qui ne la relance pour s'être déjà mis en position de substitution signifiante. Dans cette phase de renversement, on *oppose*, par insistance, le pôle du signifiant à l'autorité dominante du signifié. Mais ce renversement nécessaire est aussi insuffisant, je n'y reviens pas. J'ai donc régulièrement marqué le tour par lequel le mot 'signifiant' nous reconduisait ou nous retenait dans le cercle logocentrique. »⁶⁶

Derrida accorde à son interlocuteur le rôle du signifiant dans la mise en cause d'une certaine hiérarchie de valeurs. C'est dans une phase de renversement, qui revêt un caractère stratégique, que le recours au signifiant permet de mettre en lumière une situation de domination qu'on a tendance à prendre pour naturelle : « dans une opposition philosophique classique, nous n'avons pas affaire à la coexistence pacifique d'un *vis-à-vis*, mais à une hiérarchie violente. Un des deux termes commande l'autre (axiologiquement, logiquement, etc.), occupe la hauteur »⁶⁷. Il est nécessaire de travailler au sein de l'opposition plutôt que de vouloir s'en débarrasser trop rapidement. Mais renverser l'opposition ne consiste pas à la créditer sous sa forme inverse, c'est-à-dire en mettant le

65 *Positions*, Paris, Minuit, 1972, pp. 105-106.

66 *Ibid.*, pp. 109-110.

67 *Ibid.*, pp. 56-57.

signifiant en position souveraine, car « la hiérarchie de l'opposition duelle se reconstitue toujours »⁶⁸.

Le moment subversif ou de renversement reste insuffisant et demande un geste de déconstruction permettant de mettre en cause le « cercle logocentrique ». Le travail sur la notion de signifiant à partir d'un questionnement sur l'écriture ou sur la trace suppose qu'elle reste « équivoque ». D'où la réticence de Derrida à identifier ce qu'il appelle l'espacement et une « hétérogénéité » qui, pour Houdebine, s'identifie avec la matière. Derrière les longues questions de ce dernier, se cache une interprétation de la pensée de l'écriture qui cherche à « sauver » la déconstruction de ce qui serait un penchant « idéaliste ». Le but est de la rapprocher, au sein d'une problématique d'apparence linguistique, de la question de la « pratique sociale sous l'aspect de ses modes de productions signifiantes »⁶⁹.

Pourtant, la question cruciale de cet entretien porte sur Lacan. Houdebine demande à Derrida d'éclairer le rapport entre sa pensée de l'écriture et la problématique du signifiant chez Lacan. La réponse de Derrida – accompagnée d'une très longue note ajoutée après l'entretien – suggère que le problème de la castration doit être analysé « en remettant en jeu sa position de signifié ou de signifiant transcendantal » car « il peut aussi y avoir un signifiant transcendantal, par exemple le phallus comme corrélat d'une signifié premier »⁷⁰. De même, le corps enseignant, bien que subordonné au signifié transcendantal, peut lui-même occuper une position transcendantale (ce qui arrive avec le corps enseignant institutionnel). Le signifiant n'est pas à revendiquer en soi, mais toujours en prêtant attention à sa position et à son rôle dans le rapport de forces. Comme Derrida le rappelle, le corps enseignant – aussi bien l'individuel que le général – « revit plus et mieux que jamais avec l'autorité du signifiant des signifiants, par exemple du phallus transcendantal »⁷¹. Par conséquent, l'opposition entre le signifiant et le signifié, qui permet d'aborder le problème du corps, ne constitue pas une matrice fixe et définitive ; la hiérarchie qu'elle contient et sa capacité à servir

68 Ibid., p. 57.

69 Ibid., p. 107. Le motif de l'hétérogénéité ou l'insistance sur l'historicité rappellent un des gestes caractéristiques des lectures de type « marxiste » de la déconstruction. Ce geste n'occupe pas une place isolée dans l'héritage de Derrida ; il a été tenté à plusieurs occasions, cherchant précisément à « ontologiser » le problème de la différance, à partir d'une approche de type matérialiste. Par exemple, Toni Negri propose de développer une « ontologie post-déconstructive » qui permette une transformation réelle du capitalisme. Pour Derrida, il s'agit là d'un geste de réhabilitation qui ne serait qu'« un travail du deuil, donc, pour reconstituer, sauver, racheter une présence pleine de l'étant présent, là où celui-ci [...] semble faire défaut : la différance » (*Marx & Sons*, Paris, Galilée/PUF, 2002, p. 90). De manière plus originelle, Stiegler s'interroge sur la question de l'historicité de la déconstruction et propose de considérer une « différance de la différance » qui serait, précisément, une différance historiquement survenue dans le processus d'hominisation (nous aurons l'occasion de revenir brièvement sur cette question, au deuxième chapitre).

70 *Positions*, op. cit., p. 120.

71 *Du droit à la philosophie*, op. cit., p. 131.

de « levier » dépend de chaque moment de cette scène doublement divisée sur laquelle chaque geste peut avoir plus d'une valeur.

En ce qui concerne Lacan, on ne peut pas développer ici le fond de ces questions qui occupent l'espace de plusieurs textes de Derrida et qui mériteraient une attention précise. Sans doute, la lecture de *La grammatologie* proposée par Houdebine permettait de rapprocher la question de l'écriture de celle de la matérialité du signifiant. Face à cette notion, ou à l'idée lacanienne selon laquelle le langage « est corps subtil, mais il est corps »⁷², Derrida prend une position assez claire dans un texte contemporain à celui sur le corps enseignant, « Le facteur de la vérité » (publié pour la première fois en 1975). L'intérêt de ce texte pour notre recherche est double. Non seulement il permet à Derrida de prendre position quant aux problèmes du corps et de la matière, mais, plus important encore, *de montrer que ces problèmes sont indissociables de ceux du propre et de la propriété.*

Après avoir reconnu chez Lacan l'attention portée à la lettre – entendue aussi bien comme *La lettre volée* (*The Purloined Letter*, 1844) du récit de Poe que comme la lettre au sens linguistique et typographique, corps signifiant –, contre le « sémantisme » et donc contre l'interprétation du texte à travers le seul prisme de son contenu, Derrida explique que la matérialité de la lettre suppose deux choses : l'indivisibilité et la localisation⁷³. Pour Lacan, la lettre – aussi bien la lettre volée du récit de Poe que la lettre au sens de signe graphique –, c'est-à-dire le corps du signifiant, est indivisible et singulière : « mettez une lettre en petits morceaux, elle reste la lettre qu'elle est »⁷⁴. Indivisibilité de principe qui tient à sa condition de « matérialité singulière » et qui, à la différence de la matière en général, ne semble pas pouvoir se transformer, seulement exister ou cesser d'exister. La lettre indivisible a les traits d'un corps propre : un corps qui ne se réduit pas à sa simple corporalité, au sens d'une matérialité générale, et qui n'existe que comme une unité qu'aucun morcellement ne menace. Le corps propre de la lettre suppose, de plus, un lieu propre. Derrida s'interroge sur la

72 Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 301.

73 Ces deux caractères de la lettre ne sont pas sans rappeler le motif du point, sur lequel nous reviendrons au quatrième chapitre. Peter Szendy montre en effet que ces attributs du corps de la lettre sont très anciens, et il remonte jusqu'à Euclide pour montrer que le point est traditionnellement considéré comme étant « indivisiblement localisé », c'est-à-dire qu'il se caractérise par être indivisible et toujours positionné (cf. *À coups de points. La ponctuation comme expérience*, Paris, Minuit, 2013, p. 52 sq). Nous pouvons nous demander si dans la conception husserlienne du corps propre, dans laquelle la localisation joue un rôle fondamental – et distinct de l'étendue, qui caractérise les corps matériels et non sensibles –, nous ne retrouvons pas ces deux attributs. En effet, l'extension, « caractéristique eidétique de la matérialité » (*Ideen II*, op. cit., p. 61/32), implique la possibilité de la fragmentation : toute fragmentation de l'extension fragmente la chose elle-même, c'est-à-dire la décompose en parties dont chacune a, à son tour, le caractère chosique complet » (ibid., p. 59/30). Il est donc nécessaire de distinguer ce qui dans un corps propre relève de l'extension – pouvant donc être fragmenté sans atteindre l'unité du corps propre – et ce qui relève de la localisation, car les sensations corporelles, et particulièrement les tactiles, sont localisées dans le corps propre sans être des qualités matérielles. Que serait un corps propre divisé ? Penser la divisibilité du point pourrait nous permettre de penser autrement l'« unicité » supposé du corps dit « propre ».

74 Lacan, « Le séminaire sur 'La lettre volée' », dans *Écrits*, op. cit., p. 24.

question de sa localisation et conclut que sa localisation relève de la distinction entre le lieu au sens d'une topologie empirique et le lieu propre au sens d'une sémantique psychanalytico-transcendantale⁷⁵. Le lieu propre de la lettre est ce qui, à tout moment, la détermine comme origine et comme destination de sa circulation.

La lecture de Derrida du séminaire sur le récit de Poe cherche à montrer que ces deux conditions de la matérialité du signifiant, son indivisibilité et sa localisation, loin d'en faire le lieu d'une hétérogénéité radicale et d'une rupture avec l'économie du propre, sont indispensables à la circulation de la lettre au sein d'une économie restreinte⁷⁶. Le corps du signifiant apparaît comme soumis à la loi du propre. Soumis à la castration comme vérité qui fait revenir le phallus – le signifiant transcendantal –, l'indivisibilité du corps de la lettre assure la propriété de son corps :

« En ce sens la castration-vérité est le contraire du morcellement, son antidote même : ce qui y manque à sa place a sa place fixe, centrale, soustraite à toute substitution. Quelque chose manque à sa place, mais le manque n'y manque jamais. Le phallus, grâce à la castration, reste toujours à sa place, dans la topologie transcendantale dont nous parlions plus haut. Il y est indivisible, et donc indestructible, comme la lettre qui *en tient lieu*. Et c'est pourquoi la présupposition intéressée, jamais démontrée, de la matérialité de la lettre *comme indivisibilité* était indispensable à cette économie restreinte, à cette circulation du propre. »⁷⁷

Le corps de la lettre est un corps propre. *Sa matérialité est en réalité une idéalité*⁷⁸, et toutes les deux répondent à la logique du propre. La revendication du corps du signifiant peut dès lors conduire à une affirmation de l'économie à laquelle on veut le soustraire. Pour cette raison, dans « Où commence et comment finit un corps enseignant », Derrida n'identifie aucun des termes qui configurent la scène sémiotique de l'enseignement comme ce qui doit être « sauvé » de la violence de l'effacement : le *je*, le corps de l'enseignant, le corps enseigné, le corps socio-politique, etc. Ce que ces tous corps ont en commun, ce n'est pas la position qu'ils occupent – leur lieu propre – ni, encore moins, leur matière singulière, mais le fait qu'ils sont tous déterminés comme corps dans une structure de répétition et d'effacement. Une structure dont l'importance pour le problème du corps apparaît, dans la lecture que Derrida fait de Husserl, à partir du problème de l'idéalisation. Les complications de l'idéalisation confirmeront que, pour Derrida, il n'est pas très prudent de se fier à la matérialité du corps ou du signifiant comme seul levier pour réfléchir autrement aux problèmes qui nous occupent.

75 Derrida, « Le facteur de la vérité », dans *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980, p. 465.

76 Sur cette notion, que Derrida emploie par opposition à l'économie générale, cf. « De l'économie restreinte à l'économie générale », dans *L'écriture et la différence*, op. cit., pp. 369-407.

77 *La carte postale*, op. cit., p. 469.

78 Cf. aussi *Résistances de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 1996, p. 78.

2.2 Le langage, chair de l'idéalité

L'essentiel de la réflexion de Derrida sur le corps se trouve déjà ébauchée dans son « Introduction » à *L'origine de la géométrie* de Husserl. Bien que ce texte ne se présente pas encore comme un travail de déconstruction, on y retrouve des bases théoriques de la pensée de la trace. La longue « Introduction » de Derrida analyse le statut des objets idéaux de la science, et notamment de la géométrie, dans la phénoménologie de Husserl. Dans son texte, Husserl s'interroge sur le fait que les vérités idéales de la géométrie, dont la validité est universelle et atemporelle, ont pourtant surgi dans l'histoire. Le rapport entre l'historicité de la production des idéalités et leur statut atemporel est ce à quoi Derrida s'intéresse dans sa lecture. Nous allons suivre ses analyses sur le langage et l'écriture pour montrer comment le schéma de l'idéalisation se formalise. Cela nous permettra de montrer que la structure de l'effacement que nous avons déjà repérée à propos du corps enseignant, suppose également un mouvement d'idéalisation.

Le concept d'idéalisation a un rôle central dans l'« Introduction ». Husserl parle de l'« acte spirituel d'idéalisation » qui, à partir de certaines données matérielles du monde préscientifique, est capable de produire les « objectités idéales » que sont les objets géométriques⁷⁹. L'idéalisation se distingue de la généralisation et de la formalisation. La généralisation consiste dans l'abstraction d'une identité commune à une série d'objets de l'expérience qu'on a mis en comparaison, tandis que l'idéalisation n'a pas lieu au niveau empirique. Par exemple, ce n'est pas en comparant des cercles empiriquement existants qu'on obtient l'objet cercle au sens géométrique ; ce dernier n'a pas d'existence empirique, et sa découverte n'a lieu qu'au niveau idéal. Mais à la différence de la formalisation, l'idéalisation se réfère à des objets idéaux qui ont pourtant un contenu matériel, ce qui explique la superposition de la géométrie du monde pré-scientifique et celle du monde scientifique⁸⁰. Alors que des instruments de mesure étaient disponibles avant la naissance de la géométrie, cette dernière a permis de considérer ces instruments à partir de définitions mathématiques, et non l'inverse.

Étant donné le passage qu'elle permet entre le monde empirique et celui des objets idéaux, l'idéalisation devient le processus à partir duquel Derrida aborde le problème du langage et de l'écriture dans *L'origine de la géométrie*. La difficulté est de déterminer la manière dont les signes parlés ou écrits, dont Derrida souligne le caractère d'idéalités, appartiennent au monde sans pour autant devenir des simples réalités mondaines, susceptibles de généralisation mais non pas d'idéalisation. Le problème est crucial pour la phénoménologie husserlienne des vérités

79 Husserl, *L'origine de la géométrie*, trad. Derrida, Paris, PUF, 1962, p. 212.

80 Cf. Drummond, John J. : *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, Lanham, The Scarecrow Press, 2008, p. 101.

géométriques, car c'est seulement à travers le langage que ces vérités peuvent être transmises. Ce n'est qu'en étant transmis que les objets géométriques trouvent leur fondement intersubjectif, celui qui leur permet d'atteindre leur statut de vérités idéales. Or le langage aussi bien que l'écriture (conçue dans l'« Introduction » encore dans son sens « restreint », c'est-à-dire comme instrument au service de la langue parlée), indispensables pour la production de la vérité idéale, sont essentiellement étrangers à celle-ci. Leur degré variable d'idéalisation – ou, du point de vue inverse, de mondanité –, permet d'expliquer le double geste auquel se livre le texte de Husserl, qui cherche tantôt à inclure tantôt à exclure la langue et l'écriture dans la constitution des objets géométriques. Pour cette raison, le problème du « corps » de la langue et des signes écrits joue un rôle central dans l'« Introduction ». Pour aborder ce problème, Derrida mobilise des concepts de la philosophie husserlienne qui présupposent la distinction entre corps (*Körper*) et corps propre (*Leib*). La lecture de Derrida expose la limite instable qui sépare ces deux concepts et souligne le fait que cette distinction structurante de la démarche husserlienne n'est jamais questionnée dans ses présuppositions. Elle est redevable en dernière instance à l'opposition entre l'âme et le corps qu'elle est censée rendre inutile.

L'analyse du problème de l'idéalisation, dans l'« Introduction », se trouve également au cœur d'une approche de la sémiologie implicite chez Husserl, approche dont la portée sera confirmée dans *La voix et le phénomène*. En effet, le rapprochement entre le problème du corps et ceux du signe et de l'idéalisation qui s'ébauche dans l'« Introduction » reste presque inchangé dans la pensée ultérieure de Derrida. Dans les écrits des années soixante jusqu'à *Glas*, le problème du corps est pensé à partir de l'idéalisation, un concept qui occupe une place centrale dans la discussion de la sémiologie de Hegel. Nous retrouvons le problème de l'idéalisation à propos de Nietzsche dans *Éperons*, d'Austin dans *Limited Inc*, de Marx dans *Spectres de Marx* ou même du mot « bête » dans *La bête et le souverain*⁸¹. La réapparition fréquente de cette notion et de celles qui lui sont associées dans les textes postérieurs est un indice de leur importance.

En ce qui concerne le corps, la question de l'idéalité nous conduit vers une conclusion remarquable. Contre une conception courante, qui créditerait l'opposition entre le corps et l'âme pour attribuer au premier les qualités de la concrétion, de la présence immédiate (à la vue ou au toucher), de la solidité, de l'impénétrabilité ou de l'opacité, Derrida montre que ce que la philosophie appelle « corps » est toujours soumis à un jeu de subtilisation et de répétition. *Le corps n'est pas une réalité dernière, le lieu d'une résistance têtue de la matière contre l'élévation de l'esprit. Derrida comprend le corps à l'intérieur d'un échange qui, l'effaçant, le rend pour ainsi dire incorporel.*

81 *Éperons – Les styles de Nietzsche*, op. cit., p. 75 note ; *Limited Inc*, Paris, Galilée, 1990, p. 129 ; *Spectres de Marx*, op. cit., p. 81 et *Séminaire La bête et le souverain I*, Paris, Galilée, 2008, p. 230.

Dans son « Introduction » à *L'origine de la géométrie*, Derrida souligne l'importance du langage dans la production historique des objets idéaux. Mais cette importance produit un paradoxe : si les objets idéaux ont besoin de la langue – et de l'écriture – pour apparaître historiquement, cela n'implique pas que ces objets appartiennent empiriquement au monde. Derrida montre que la langue et l'écriture libèrent l'objet idéal de tout rattachement au monde. Cette libération a lieu par un détour dans le monde qui tient à la double dimension du langage : il est à la fois idéal et mondain.

Le langage permet la communicabilité des vérités idéales et donc leur transmission au-delà de la finitude du sujet individuel. Il rend possible cette communicabilité en tant que médium capable de transmettre une vérité idéale sans affecter le caractère idéal de cette dernière. Il devient médium car il appartient à l'ordre de l'idéalité. Le langage est une forme d'idéalité qui permet la libération des objets idéaux à l'égard du monde. Certes, le degré d'idéalisation du langage n'est pas le même que celui des objets géométriques, mais cela n'empêche pas que l'idéalité soit « l'élément du langage en général »⁸². Bien que l'objet géométrique ne soit pas le seul exemple d'objet idéal, il est un modèle pour toute idéalité puisqu'il s'offre « dans l'identité intangible de son sens »⁸³. Il est intouchable.

L'idéalité est à l'œuvre dans son médium, le langage. Le mot, par exemple, possède une identité idéale, car il se distingue de chacune de ses matérialisations empiriques. Un mot peut être dit par des individus différents, dans des contextes différents et même avec des variations considérables dans sa forme. Pour être un mot, il faut qu'il reste identique dans chacune de ses matérialisations empiriques. Le mot se distingue des corps que sa face signifiante peut prendre, par exemple en tant que lettre ou en tant que son produit par les cordes vocales. Il s'incarne, il n'existe pas en dehors de ses incarnations et pourtant il est en droit distinct de chacune d'elles.

En effet, le mot n'existerait pas sans la possibilité de prendre corps, d'être dit ou écrit. Pour Derrida, le même problème se présente pour les idéalités géométriques. Husserl montre qu'une idéalité « libre » – c'est-à-dire non dépendante du monde –, a besoin d'être communiquée pour survivre à la mort de l'individu qui l'a vue apparaître pour la première fois. Cela implique qu'elle a besoin de prendre corps dans la langue. La communication des idéalités est possible « par la médiation du langage qui procure, pourrait-on dire, sa chair linguistique (*Sprachleib*) »⁸⁴. Husserl appelle cela également « *sprachliche Verleiblichung* », que Derrida traduit par « incarnation linguistique ».

Cet mot « *Verleiblichung* » est souvent accompagné du mot « *Verkörperung* » que Derrida traduit par « incorporation » – et qui, dans l'« Introduction », n'a pas encore pris le sens psychanalytique

82 « Introduction », dans Husserl, *L'origine de la géométrie*, op. cit., p. 56.

83 Ibid., p. 57.

84 Husserl, *L'origine de la géométrie*, op. cit., p. 181.

que nous explorerons au troisième chapitre –. Même si cette traduction est systématique en ce qui concerne le texte de Husserl, le commentaire de Derrida fait de ces deux mots un usage presque synonyme, le choix de l'un ou de l'autre mot – incarnation ou incorporation – dépendant du contexte. Le mot « incorporation » semble employé de préférence lorsqu'il s'agit de considérer le *hic et nunc* mondain de l'occurrence d'un mot, lorsqu'il est dit ou écrit. Pour sa part, l'« incarnation » renvoie à la problématique phénoménologique de la chair et du corps propre et fait signe vers tout ce qui, dans le mot, survit à chacune de ses « incarnations » de fait. Nous verrons qu'en parlant soit d'« incarnation » soit d'« incorporation » – deux mots dont la ligne de partage est difficile à déterminer –, Derrida rend compte des difficultés qui dérivent de la distinction entre corps (*Körper*) et corps propre (*Leib*).

Les idéalités géométriques s'incarnent dans un milieu idéal, celui du son et de la voix, qui loin de les renfermer dans le monde, leur permet de traverser ce dernier tout en restant intangibles. Le langage est le médium de l'idéalité. Il permet à l'idéalité de passer du sujet qui l'a connue pour la première fois à l'intersubjectivité transcendantale qui aura pour tâche sa réactivation infinie. En tant que milieu idéal, le langage ne met pas en cause l'indépendance *de jure* de l'idéalité par rapport au monde empirique. L'incarnation factuelle est une condition nécessaire pour la production de l'idéalité, mais elle ne l'affecte pas en tant qu'idéalité. La possibilité d'une incarnation *de facto*, au lieu de faire dépendre l'idéalité de la finitude mondaine, la délivre du monde : « au lieu de l'enchaîner, l'incarnation historique délivre le transcendantal »⁸⁵. Cette possibilité n'est donc pas contingente, elle est en quelque sorte « nécessaire »⁸⁶. Ainsi, cette incarnation ne peut pas ne pas avoir lieu et pourtant elle n'affecte en rien ce qui s'incarne. Comme c'est le cas pour le mot « lion », qui ne peut exister qu'à condition de pouvoir être proféré et d'avoir été proféré au moins une fois, et qui pourtant ne se confond avec aucune de ses matérialisations empiriques. *L'incarnation est historique, ce qui n'est pas sans rappeler la connotation chrétienne qui domine cette « sémiologie » et cette conception du langage comme pur milieu. C'est parce que l'idéalité s'incarne dans l'histoire du monde, qu'elle donne accès à ce que Derrida présente comme son « historicité transcendantale », irréductiblement non-mondaine.*

Cette tension entre monde, idéalité historique et vérité idéale montre le rôle crucial et en même temps très problématique de la distinction entre *Körper* et *Leib*. *Leib* ne désigne pas seulement une matière animée, une forme corporelle plus subtile que d'autres. Comme le langage, il est déjà idéalité. *La voix et le phénomène* montre par exemple l'indissociabilité de la voix et de l'expérience du corps dit propre : dans le milieu idéal de la voix, le corps propre – qui n'est que la chair

85 Derrida, « Introduction », op. cit., p. 71.

86 L'idée d'une « possibilité nécessaire », réapparaît dans « Signature, événement, contexte », dans *Marges*, op. cit., p. 385.

transcendantale ou spirituelle animée par la voix⁸⁷ – apparaît lui-même comme milieu de signification à l'intérieur duquel l'espace en général est réduit⁸⁸. Une caractéristique de ces milieux idéaux est qu'ils sont diaphanes. L'« Introduction » le montre par rapport au langage, qui est diaphane⁸⁹ dans la mesure où il est le milieu dans lequel une répétition peut toujours être une pure répétition – et la répétition, Derrida le montre aussi, est une autre condition de l'idéalité, qui est « le salut ou la maîtrise de la présence dans la répétition »⁹⁰ –. En ce sens, le langage est condition de l'idéalité, car comme l'explique Paola Marrati, « ce qui fait d'un objet un objet idéal, c'est son identité et sa permanence, mais alors l'idéalité comme telle ne sera que la possibilité toujours ouverte de la répétition de cette identité »⁹¹.

2.3 Écriture, opacité et idéalité

Dans son « Introduction », Derrida montre que dans la production des idéalités géométriques, le travail entamé par le langage est accompli par l'écriture. Cette dernière assure l'universalité de l'objet idéal et le libère du lien avec les sujets finis. Pourtant, « l'écriture accuse et achève l'ambiguïté de tout langage »⁹². En faisant habiter l'objet géométrique dans la forme sensible des signes, l'écriture intensifie un danger, celui de l'oubli ou la disparition des vérités idéales dont elle est censée garantir la survie. L'écriture, comprise comme consignation du sens, permet de fonder la tradition. La valeur essentielle de l'écriture, selon Husserl, est « d'être devenue, pour ainsi dire, communication (*Mitteilung*) sur le mode virtuel »⁹³. Virtuelle, c'est-à-dire constituée à partir de la possibilité d'une lecture qui peut être indéfiniment différée et qui reste extérieure au moment de la consignation, l'écriture voit son corps divisé : à la dimension mondaine et finie de l'inscription sensible, elle doit opposer le caractère diaphane de son idéalité pour être investie en tant que milieu de la vérité géométrique. Comme le mot, les lettres et autres signes graphiques se distinguent en droit de chacune de leurs matérialisations empiriques. Même si elle peut devenir opaque de fait – lorsque son corps « indivisible » ne se laisse plus lire –, la lettre, pour être lettre, doit rester transparente de droit.

87 *La voix et le phénomène*, op. cit., p. 15.

88 « En tant qu'auto-affection pure, l'opération du s'entendre-parler semble réduire jusqu'à la surface intérieure du corps propre, elle semble, dans son phénomène, pouvoir se dispenser de cette extériorité dans l'intériorité de cet espace intérieur dans lequel est tendue notre expérience ou notre image du corps propre. C'est pourquoi elle est vécue comme auto-affection absolument pure, dans une proximité à soi qui ne serait autre que la réduction absolue de l'espace en général. N'exigeant l'intervention d'aucune surface déterminée dans le monde, se *produisant dans le monde comme auto-affection* pure, elle est une substance signifiante absolument disponible. » (Ibid. pp. 88-89.)

89 Cf. « Introduction », op. cit., p. 109 et p. 152.

90 *La voix et le phénomène*, op. cit., p. 8.

91 Paola Marrati, *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et de Heidegger*, Dordrecht, Kluwer, 1998, p. 46.

92 « Introduction », op. cit., p. 90.

93 *L'origine de la géométrie*, op. cit., p. 186.

En effet, la virtualité que Husserl accorde à l'écriture est fondée sur la distinction conceptuelle entre le fait et le droit. Derrida explique que, pour qu'un texte écrit soit lisible, l'écriture doit avoir la « pure possibilité juridique d'être intelligible pour un sujet en général »⁹⁴. Autrement dit, toute écriture est « hantée » par une intentionnalité virtuelle : « si une intentionnalité virtuelle ne [la] hante pas, alors, dans la vacance de son âme, [elle] n'est plus qu'une littéralité chaotique, l'opacité sensible d'une désignation défunte, c'est-à-dire privée de sa fonction transcendantale »⁹⁵. L'opacité serait celle d'une inscription lapidaire devenue illisible. L'écriture n'est pas seulement hantée par l'intentionnalité virtuelle, elle l'est aussi par une mort et une opacité virtuelles. Cela fait de l'écriture, selon Derrida, la mort dans un sens « transcendantal » : « Le silence des arcanes préhistoriques et des civilisations enfouies, l'ensevelissement des intentions perdues et des secrets gardés, l'illisibilité de l'inscription lapidaire décèlent le sens transcendantal de la mort, en ce qui l'unit à l'absolu du droit intentionnel dans l'instance même de son échec »⁹⁶. L'écriture est aussi bien la condition de la survie de la vérité idéale dans la tradition, que la possibilité de sa disparition. Ainsi, lorsqu'il s'agit d'aborder l'inscription sensible de l'écriture, ou la sensibilité du corps dit « propre », le texte de Husserl n'en retient que ce qui échappe à la mort. Tout le reste est exclu. Lorsque Derrida arrive à ces conclusions, son « Introduction » ne suit plus Husserl à la lettre. Derrida n'est pas prêt à créditer complètement la distinction entre fait et droit impliquée par cette conception du langage, du corps et de l'écriture :

« Là où les analyses de Husserl visent à séparer, dans l'écriture, l'animation intentionnelle du signe graphique, Derrida cherche à montrer leur inséparabilité. [...] La distinction entre le fait et le droit, entre le *Leib* et le *Körper* [...], justifie l'indifférence de Husserl à toute destruction empirique et lui permet aussi d'écarter les dangers qui sont inscrits dans l'écriture »⁹⁷.

En effet, l'exclusion du corps de l'écriture par Husserl ne relève pas tant de la croyance en une dichotomie traditionnelle (l'opposition entre le corps et l'âme) que du souci d'échapper à un danger systématique. Toute la difficulté consiste à déterminer ce qui dans l'écriture relève d'une « incorporation » (*Verkörperung*) et ce qui relève d'une « incarnation » (*Verleiblichung*). Dans une analyse très serrée de la manière dont l'idéalité s'enchaîne au monde à travers le mot, Derrida montre la difficulté à établir une ligne de partage claire entre ces deux concepts. Il explique que l'écriture est le « mouvement de l'incorporabilité essentielle et constituante, il est aussi le lieu de l'incorporation factice et contingente pour tout objet absolument idéal, c'est-à-dire pour la vérité »⁹⁸.

94 « Introduction », op. cit., p. 85.

95 Ibidem.

96 Ibidem.

97 Marrati, op. cit., pp. 48-49.

98 « Introduction », op. cit., p. 88.

Les analyses de Derrida devront rendre compte de la difficulté de baser le concept d'écriture sur le modèle de la distinction entre *Körper* et *Leib*, entre la matière inerte et illisible du corps et l'élément de l'animation intentionnelle dans son incarnation linguistique. L'écriture apparaît comme une sorte de milieu entre le *Körper* et le *Leib*. Elle constitue une « spatio-temporalité propre »⁹⁹, à partir de laquelle Husserl tente d'exclure, de manière définitive, le corps dans sa dimension mondaine.

2.4 Le corps de la lettre

Suivons en détail l'exclusion du corps, qui confirme le privilège phénoménologique du corps dit « propre ». Elle relève du « plus difficile des problèmes posés par *L'origine* et par toute la philosophie husserlienne de l'histoire »¹⁰⁰, celui de la disparition des vérités idéales. Husserl propose trois hypothèses pour expliquer la possibilité d'une telle disparition. La première, il l'exclue rapidement : il s'agit la mort du sens à l'intérieur d'une conscience individuelle. Husserl écarte cette possibilité parce que le sens ne s'accomplit qu'au moment où il est sens pour une intersubjectivité, et donc au moment où sa survie est garantie par une tradition. La deuxième hypothèse se réfère à la destruction factice du corps du signe, tandis que la troisième désigne la possibilité proprement phénoménologique de la disparition, dans un sens transcendantal et non empirique : la faillite d'un acte et d'une responsabilité.

La deuxième hypothèse est importante pour notre propos, car c'est là que Husserl explique la nécessité de l'exclusion du corps de l'écriture. Dans sa dimension mondaine et factice, l'écriture, inscription sur des supports matériels, peut toujours être détruite. Le signe a une dimension corporelle et mondaine, sans laquelle il ne peut pas remplir son rôle de milieu : « l'extériorité corporelle ne *constitue* pas le signe comme tel, sans doute, mais en un sens qu'il faut éclaircir, elle lui est *indispensable* »¹⁰¹. Le signe n'est pas un corps, mais il a un corps, il est lui-même une *Verleiblichung*, une incarnation. La vérité idéale doit prendre corps, mais elle n'est pas pour autant un corps. Une vérité ne se réduit à aucun des exemplaires qui l'ont consignée : elle est avant tout idéale, et par conséquent infiniment répétable. Elle peut se réaliser à l'infini dans des écritures concrètes. Si l'idéalité, pour être idéalité, doit pouvoir être inscrite, elle doit aussi être répétable. Cette deuxième condition prévaut dans la hiérarchie implicite chez Husserl. Par rapport à ses inscriptions mondaines, aux multiples supports qui peuvent l'accueillir, la vérité « ne dépendant essentiellement d'*aucun d'eux*, ils pourraient *tous* être détruits sans que l'idéalité absolue, *dans son sens même*, en soit atteinte. Sans doute serait-elle modifiée, mutilée, bouleversée *en fait*, peut-être disparaîtrait-elle de la surface du monde, mais son sens d'être de vérité, qui n'est pas dans le monde

99 Ibidem.

100 Ibid., p. 91.

101 Ibid., p. 93.

– ni dans ce monde-ci, ni dans un autre – resterait en lui-même intact »¹⁰². Cet argument se fonde sur une distinction que Derrida considère décisive pour la phénoménologie husserlienne : les idéalités possèdent une historicité intrinsèque qui ne se confond pas avec l'historicité externe des inscriptions. La destruction de l'archive mondiale pourrait supposer la disparition de la géométrie, la fin de cette tradition et l'impossibilité de réactivation du sens des vérités géométriques. Pourtant, cette disparition ne serait jamais un événement de la géométrie, elle lui est au contraire extérieure¹⁰³. Derrida décide alors d'interroger à nouveau le problème du « corps » de l'écriture. Car l'écriture n'était pas simplement le lieu de l'inscription mondaine de la vérité géométrique. Le caractère mondain de l'écriture relevait de sa dimension corporelle (de *Körper*), mais c'était grâce à sa dimension idéale (*Leib*) qu'elle pouvait être un milieu pour la communication de la vérité géométrique. C'est comme si l'écriture s'échappait elle-même de son corps empirique pour se transformer en corps idéal. Derrida pose une question décisive : si l'écriture « est à la fois événement factice et surgissement de sens, si elle est à la fois *Körper* et *Leib*, comment sauverait-elle sa *Leiblichkeit* d'un désastre corporel ? »¹⁰⁴ La question des rapports entre la chair et le corps dont elle est de fait indissociable reste ouverte. Le signe, qui n'est pas un corps, ne se distingue qu'en droit de son corps, mais l'écriture rend problématique cette distinction entre le droit et le fait. Derrida est très attentif à ce problème, et avant de suivre Husserl dans sa troisième hypothèse, il explique que ce dernier

« ne va pas immobiliser son analyse en cette *ambigüité*, qui n'est à ses yeux qu'une confusion provisoire et factice des régions. [...] Pour saisir la nature du danger qui menace la vérité *elle-même* en sa parole ou en son écriture constituantes, pour ne pas sortir de l'historicité '*interne*', il va traquer l'intention d'écriture (ou de lecture), en elle-même et dans sa pureté ; il va isoler en une nouvelle réduction l'acte intentionnel qui constitue le *Körper* en *Leib* et le maintient dans sa *Leiblichkeit*, dans son sens vivant de vérité. Une telle analyse n'a plus besoin du *Körper* comme tel. »¹⁰⁵

L'exclusion du corps est ainsi accomplie. Le corps, pour Husserl, ne constitue pas un danger digne d'attention philosophique. La menace qui vient de la dimension corporelle et empirique de l'écriture n'affecte pas les vérités idéales en tant que telles, seulement les moyens de leur transmission mondaine. La vraie menace, pour Husserl, vient paradoxalement de la dimension idéale du corps de l'écriture, conçu en tant que *Leib*. Ce que ce corps idéal et non mondain introduit, ce n'est pas le danger d'une destruction matérielle de l'archive, mais plutôt la possibilité d'un oubli du sens de la vérité et d'une défaillance de la responsabilité à son égard. C'est sur cette question que le reste de

102 Ibid., p. 94.

103 Cf. *ibid.*, p. 97.

104 *Ibidem.*

105 *Ibid.*, pp. 97-98.

L'« Introduction » de Derrida se focalise, abordant les motifs de l'univocité, la polysémie et l'historicité de l'oubli ; mais pour cela, il lui a fallu accorder à Husserl l'exclusion du *Körper*, du corps mondain.

Or il nous semble que dans son analyse, Derrida ne l'accorde que pour mieux suivre le texte. En vérité, Derrida souligne à un moment donné, l'ambiguïté qui conditionne la distinction entre le corps et le corps propre de la lettre, distinction qui seule rend possible l'exclusion du corps. Derrida explore cette ambiguïté non pas dans le « corps » de son analyse, mais dans une note qui, n'étant pas justifiée dans le cours de sa lecture de *L'origine*, révèle le malaise de Derrida devant une distinction que la suite du texte de Husserl oblige pourtant à accepter. C'est en commentant la conception du corps linguistique ou graphique comme corps propre dans sa « chair spirituelle » (*geistliche Leiblichkeit*), que Derrida s'interroge sur « l'étrangeté de cette incorporation sensible »¹⁰⁶ qui articule la double face – idéale et mondaine – du corps graphique. Dans cette note, Derrida s'interroge de près sur l'« union » entre la partie idéale du mot et sa partie mondaine et sensible. Malgré sa brièveté, la note contient l'ébauche d'une matrice théorique qui ne cesse de réapparaître dans ses travaux ultérieurs, lorsque Derrida considérera le problème du corps.

Derrida commence par rappeler que lorsque le mot a lieu dans le monde, dans son usage *hic et nunc* graphique ou phonique, il ne fait pas retomber dans le monde l'idéalité qu'il donne à voir ou à entendre. L'écriture et le langage sont idéaux grâce à l'intentionnalité qui les hante. Ils sont une chair pour l'objet idéal. Mais pour pouvoir accueillir l'objet idéal, le mot lui-même doit être idéal. Étant lui-même idéal, il a besoin d'une « chair » supplémentaire qui lui permet d'habiter sensiblement dans le monde. Le mot lui-même peut apparaître dans le monde à travers des incorporations qui, elles-mêmes, possèdent déjà un certain degré d'idéalité. Le passage du mot « lion » conçu comme identité idéale pouvant être répétée indéfiniment sur des supports différents – écrit, numérique, vocal, etc – à chacune de ses occurrences concrètes implique un processus d'incorporation descendante qui rend le mot de plus en plus mondain. Ses différentes incorporations déterminent différents degrés d'« enchaînement » des idéalités avec le monde. On y retrouve une hiérarchie implicite, entre la dimension la plus idéale de l'écriture et sa dimension la plus mondaine. La première incorporation est celle de l'idéalité géométrique, absolument libre, « dans l'idéalité 'enchaînée' du mot, ou en général d'une idéalité *plus* libre dans une idéalité *moins* libre »¹⁰⁷. Néanmoins le mot, avant d'être proféré ou écrit, doit lui-même être incorporé. L'idéalité déjà enchaînée du mot s'enchaîne davantage lorsqu'il s'incorpore « dans un événement réel-sensible ». Alors que nous pourrions croire ainsi atteint le corps au sens de *Körper*, le corps du signifiant,

106 Ibid., p. 86 n. 3.

107 Ibidem.

Derrida attire l'attention sur une autre forme d'incorporation qui permet à l'événement sensible d'avoir lieu. Il s'agit d'« un autre étage d'idéalité médiate » que, ignoré du texte de Husserl, Derrida propose de considérer « à partir de concepts strictement husserliens »¹⁰⁸ :

« Il s'agit de l'idéalité des formes ou des types morphologiques vagues [...], qui sont propres à la corporéité des signes graphiques et vocaux. Leurs formes doivent avoir une certaine identité qui s'impose et se reconnaît chaque fois dans la facticité sensible pure du langage. Sans cette identité idéale (celles des lettres et des phonèmes, par exemple) toujours visée et approchée, aucun langage sensible ne serait possible comme langage, ne serait intelligible ni ne pourrait viser des idéalités supérieures »¹⁰⁹

La notion des « types morphologiques vagues » réapparaîtra vers la fin de l'« Introduction », à propos du monde pré-géométrique. Elle cherche à expliquer, d'un côté, le degré d'idéalisation dont ce monde est capable (avec le développement d'une science géométrique) et, d'un autre côté, la rupture de l'idéalité géométrique avec toutes les idéalités du monde pré-géométrique. Mais, dans le contexte de l'écriture et du langage, rien ne semble justifier *a priori* une digression aussi technique qui, en apparence, ne fait que confirmer dans le détail le principe même par lequel Husserl a pu exclure le corps – la distinction entre le fait et le droit –. Derrida cherche sans doute à donner un statut phénoménologique à l'écriture et au langage, afin de rendre moins abrupte le recours à ces problèmes dans sa lecture de Husserl. Comme l'explique Lawlor, en essayant de mettre le langage au cœur du problème de la géométrie et de son rapport à l'intersubjectivité, Derrida hérite d'un geste d'Hyppolite, qui a lui-même déterminé le langage comme l'éther de la pensée chez Hegel¹¹⁰.

Il s'agit donc, de penser phénoménologiquement la langue et l'écriture dans leur dimension corporelle, cette dimension qui doit finalement être exclue – comme un danger empirique et non philosophique – par Husserl lorsqu'il s'interroge sur la possibilité de la disparition des idéalités géométriques. Or la note de Derrida montre que *la corporéité dont il est ici question est déjà en quelque sorte idéale*. La reconnaissance d'une lettre écrite ou d'un son articulé implique que, dans leur formes empiriques, les lettres et les phonèmes aient un certain degré d'identité idéale. Ce « type morphologique », plus enchaîné que le mot qui, de son côté, est plus enchaîné que la vérité géométrique, est le dernier élément d'une idéalisation à tendance descendante, c'est-à-dire, comme Derrida le suggère, de différents degrés d'« incorporation ». Dans la lettre ou le phonème, la « négociation » avec le monde semble accroître le risque d'illisibilité. Il s'agit là du « moment

108 Ibid., p. 87 n.

109 Ibidem.

110 Cf. Lawlor, *Derrida and Husserl : The Basic Problem of Phenomenology*. Bloomington, Indiana University Press, 2002, p. 102. Lawlor affirme également que Hyppolite lui-même s'est approprié la terminologie de Husserl pour expliquer la pensée de Hegel (cf. *ibid.*, p. 101). Dans l'« Introduction », Derrida cite Hegel et Hyppolite à propos de la question du mot, et affirme que *Logique et existence* « laisse apparaître la profonde convergence des pensées hegelienne et husserlienne » (« Introduction », *op. cit.*, p. 58, n. 1).

ultime » de l'incorporation, le lieu de « l'union de la forme sensible et de la matière sensible, union *traversée* par l'intention de langage qui vise toujours, explicitement ou non, l'idéalité la plus haute »¹¹¹. La lettre et le phonème sont encore hantés par cette visée intentionnelle qui leur permet de se porter plus haut que leur corps ne le permet, bien que cette « libération » semble précaire, car elle doit s'actualiser continuellement :

« L'incarnation linguistique et la constitution de l'espace scriptural supposent donc un 'enchaînement' de plus en plus serré de l'idéalité dans l'unité synthétique d'une visée. Cette synthèse intentionnelle est un mouvement incessant d'aller et retour, travaillant à enchaîner l'idéalité du sens et à libérer la réalité du signe, chacune des deux opérations étant toujours hantée par le sens de l'autre, qui s'y annonce déjà ou s'y retient encore, »¹¹²

Cette note, qui se concentre sur le problème de l'« union », approche le problème de l'idéalité sous un double prisme. En parlant soit d'« incarnation », soit d'« incorporation », pour décrire ce qui en apparence est un même processus d'idéalisation, Derrida introduit la distinction entre deux points de vue sur le même problème. Du point de vue des rapports entre la vérité idéale et la langue empirique, l'incarnation (moment dans lequel l'âme descend dans le corps pour mieux s'élever) est possible parce que l'idéalité hante les formes sensibles du langage, la lettre et le phonème, dans leur corporéité. Mais ce même processus se laisse considérer du point de vue inverse, celui de l'« incorporation » (moment où l'âme incarnée se retrouve attrapée dans le corps qui ne lui permet plus de s'élever complètement). Ce dernier point de vue permet de souligner tout ce qui dans le corps de la lettre reste corps, c'est-à-dire enchaîné au monde¹¹³. Certes, cette distinction entre « incorporation » et « incarnation » n'est pas systématique tout au long de l'« Introduction » mais, dans le contexte de ce qui nous intéresse, elle prend une valeur que nous ne pouvons pas négliger. La question ouverte par les « types morphologiques vagues » devient importante pour la réflexion sur le problème de l'écriture dans les textes postérieurs de Derrida. L'écriture ne peut jamais être réduite à la matérialité du signifiant, mais sa corporéité non plus ne peut pas être simplement exclue. Dans *De la grammatologie*, Derrida insiste à plusieurs reprises sur le fait que la graphie sensible « suppose déjà une identité, donc une idéalité de sa forme, ce qui rend au principe absurde la notion si couramment admise de 'signifiant sensible' »¹¹⁴. Il affirme également que « des identités formelles découpées dans une masse sensible sont déjà des idéalités non purement sensibles »¹¹⁵, ce qui montre que la dimension sensible de l'écriture est également idéale. Ce que l'« Introduction »

111 Ibid, p. 87 n.

112 Ibidem.

113 Ibidem.

114 *De la grammatologie*, op. cit., p. 20.

115 Ibid., p. 45.

désignait comme la « spatio-temporalité » propre à l'écriture, *De la grammatologie* le définit comme la trace, qui n'est ni dans le temps ni dans l'espace. Elle n'est pas plus sensible qu'idéale, et on pourrait dire que dans son mouvement d'effacement, elle emporte les deux dimensions, bien que non nécessairement au même moment et avec la même intensité. Pour cette raison, nous pensons que ce n'est qu'avec le concept de trace que nous pouvons développer la différence entre le corps de la lettre et sa « chair » : « L'image graphique n'est pas vue ; et l'image acoustique n'est pas entendue. La différence entre les unités pleines de la voix reste inouïe. Invisible aussi la différence dans le corps de l'inscription »¹¹⁶.

3. Effacement et auto-affection

La note de l'« Introduction » à *L'origine de la géométrie* dont nous parlions, montre les difficultés que soulève, pour Derrida, la distinction entre corps et corps propre. Dans *La voix et le phénomène*, Derrida ne semble plus prêt à accepter cette distinction conceptuelle. Loin de vouloir privilégier un des termes de l'opposition (le corps contre l'âme, le corps contre la chair ou l'incorporation contre l'incarnation), Derrida cherche à penser la condition de possibilité de cette opposition. La voix apparaît comme ce qui explique la nécessité de la distinction entre la dimension idéale du corps et la dimension empirique. Mais la voix, comme Derrida le montre, n'appartient ni au corps ni au corps propre. Elle permet de ramener ces deux termes à leur « origine » commune, la trace. Cette dernière, de son côté, nous permet de considérer le problème de l'effacement du corps et la place que cet effacement occupe dans le processus d'idéalisation-incarnation.

La voix et le phénomène confirme que l'opposition du corps et de l'âme est intimement liée à la sémiologie implicite chez Husserl. Ainsi, Derrida montre que la conception de la signification de Husserl, c'est-à-dire de la *Bedeutung* ou le « vouloir-dire » – par opposition à l'indication (*Anzeigen*), toujours empiriquement motivée –, suppose l'opposition du corps et de l'âme : du *Bedeuten* sont exclus « par exemple, le jeu de physionomie, le geste, la totalité du corps et de l'inscription mondaine, en un mot la totalité du visible et du spatial comme tels »¹¹⁷. Mais Derrida affirme aussitôt que l'opposition elle-même « n'est pas seulement au centre de cette doctrine de la signification, elle est confirmée par elle et, comme elle l'a au fond toujours fait dans la philosophie, dépend d'une interprétation du langage »¹¹⁸. La distinction entre indication et expression ou vouloir-dire répond à la distinction entre une non-présence (médiation empirique) et la présence immédiate du sens dans la conscience, entre une idéalité médiante ou enchaînée et une idéalité immédiate et

116 Ibid., p. 95.

117 *La voix et le phénomène*, op. cit., p. 37.

118 Ibidem.

libre. À propos du mot, qui occupe une fonction structurelle dans cette sémiologie, Derrida rappelle que son unité « ne doit rien à son *existence (Dasein, Existenz)*. Son expressivité, qui n'a pas besoin du corps empirique, mais seulement de la forme idéale et identique de ce corps en tant qu'elle est animée par un vouloir-dire, ne doit rien à aucune existence mondaine, empirique, etc. »¹¹⁹.

Reprenant les arguments de *L'origine de la géométrie* et l'exclusion de l'écriture, Derrida rappelle que chez Husserl, « la différence absolue entre l'âme et le corps commande. L'écriture est un corps qui n'exprime que si on prononce actuellement l'expression verbale qui l'anime, si son espace est temporisé »¹²⁰. L'effacement du signifiant dans cette temporisation apparaît comme inséparable de la détermination de l'écriture comme écriture phonétique, quelque chose que l'« Introduction » ne soulignait peut-être pas assez. Derrida cherche ensuite à montrer que le but du schéma de l'incarnation – avec laquelle la sémiologie de Husserl réduit l'écriture à une sorte de vêtement pour la pensée –, est d'écarter un danger intérieur à la phénoménologie : la possibilité de l'écriture habite le dedans de la parole¹²¹.

Mais l'idéalisation devient plus complexe dans *La voix et le phénomène* et les textes de la même période. La sémiologie de Husserl ne se base pas seulement sur l'opposition entre le corps et l'âme, mais également sur celle entre le dedans et le dehors ou l'espacement et la temporalisation. L'idéalisation ne consiste pas seulement en l'animation d'un corps inerte – celui du signe graphique, par exemple –, mais également en un mouvement d'intériorisation qui rapproche la sémiologie de Husserl de celle de Hegel. En effet, le langage cède sa place à la voix comme médium de l'expression dans *La voix et le phénomène*. Ce médium n'est pas seulement un milieu diaphane qui nous met devant l'objet idéal, il se présente aussi « comme proximité à soi dans l'intériorité »¹²². L'idéalisation est aussi une intériorisation. L'essai de Derrida sur la sémiologie de Hegel, « Le puits et la pyramide », montre que l'extériorité sensible du signe fait partie d'un mouvement d'idéalisation. Derrida s'intéresse à un concept pour lui décisif, celui d'« idéalité physique » : « c'est qu'avant de s'apparaître comme telle, l'idéalité s'annonce dans la nature, l'esprit se cache hors de soi dans la matière sensible »¹²³. C'est-à-dire que l'idéalisation n'est pas un processus survenu, arrivé par exemple après l'apparition du langage. Ce que le langage fait – il relève le sensible dans son idéalité – résulte du fait de

« se découper dans une matière sensible qui en quelque sorte s'y prête, offrant au travail de l'idéalisation une non-résistance prédisposée. La négativité idéalisante et relevante

119 Ibid., p. 45.

120 Ibid., p. 91.

121 Ibid., p. 92.

122 Ibid., p. 83.

123 *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 104.

qui travaille dans le signe a toujours déjà commencé à inquiéter la matière sensible en général. Mais celle-ci étant différenciée, elle se hiérarchise en ses types et en ses régions suivant sa puissance d'idéalité »¹²⁴.

Le problème annoncé par l'« Introduction » à propos des « types morphologiques vagues » trouve ici sa formulation hégélienne. Dans le contexte du « Puits et la pyramide », l'analyse de l'idéalisation physique et de sa transformation en idéalité linguistique permet de rendre compte de l'émergence des sens sensibles, et notamment des deux sens qui sont privilégiés par Hegel : la vue et l'ouïe. Les deux milieux idéaux, celui de la lumière et celui du son, se disputent le plus haut niveau dans la hiérarchie de l'idéalisation. C'est l'ouïe qui finit par l'emporter, car le son est construit sur une double négation de l'extériorité : puisque « la négativité dans laquelle entre ici la matière vibrante est d'une part une relève (*Aufheben*) de l'état spatial, laquelle est à son tour relevée par la réaction du corps, l'extériorisation de cette double négation, le son (*Ton*), est une extériorité qui, dans son surgissement, s'anéantit par le fait même de son être-là et s'évanouit d'elle-même »¹²⁵. Il existe donc une correspondance entre la production du son et la subjectivité intérieure : le son est « un mode d'expression de l'intériorité »¹²⁶. L'effacement de la corporéité sensible et de la spatialité est le trait décisif de ce processus d'idéalisation intériorisante.

Lawlor rend compte de cette proximité entre l'analyse de l'idéalisation chez Husserl et la lecture de Hegel, comme passage du sensible au « sens » : « Pour Derrida, quand Husserl [...] parle de l'expression comme 'medium' à travers lequel ou au moyen duquel le sens prend une forme universelle et conceptuelle, il décrit la torsion du soi, la pensée se pensant soi-même, ce que Hyppolite appelait le mouvement du sensible au sens et donc à la pensée »¹²⁷. Ce passage résulte de l'effacement du corps comme dimension spatiale ou mondaine de l'idéalité. C'est la voix qui accomplit ce mouvement d'effacement et qui rapproche le mot de l'intimité de la conscience. En cela, la voix est le plus diaphane des milieux, car elle semble s'effacer complètement dans la présence immédiate du signifiant : la voix produit la croyance d'une proximité absolue du signifiant et du signifié¹²⁸.

124 Ibid., p. 105.

125 Il s'agit de la traduction de Derrida lui-même de l'introduction au chapitre de l'*Esthétique* consacré à la musique. Cf. Hegel, *Vorlesungen über Ästhetik III*, dans *Werke*, vol. 15 Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1989, p. 134, et la traduction française récente, *Cours d'esthétique*, trad. Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck, Paris, Aubier, 1997, p. 123. En ce qui concerne le rapport entre son, musique et effacement, cf. également Peter Szendy, *Membres fantômes – des corps musiciens*, Paris, Minuit, 2002 : « pour les auteurs des traités sur la musique, celle-ci, pendant très longtemps, n'a tout simplement pas eu de corps » (p. 26). L'effacement des corps, qui semble avoir lieu dans la musique davantage que dans les autres arts, conduit à la production d'instruments de musique purement théoriques, comme le monocorde de Pythagore. L'auteur rappelle qu'« il y a maintes façons de maîtriser les corps. On peut les passer sous silence ou les réduire au silence. On peut les diaboliser. On peut aussi les couvrir de mots ou de notes, les tatouer de marques » (ibid., p. 33).

126 Cit, ibid. p. 108.

127 Lawlor, op. cit., p. 190, notre traduction.

128 *La voix et le phénomène*, op. cit., p. 90.

Pour Derrida, la voix ne fait ça *qu'en apparence*, mais cela suffit à conditionner aussi bien le projet de Hegel que celui de Husserl. Ce qui distingue la voix de toute autre substance signifiante, c'est le fait qu'elle ne comporte pas de référence spatiale ou mondaine¹²⁹. L'exclusion du corps semble s'accomplir dans la voix, dont le corps n'est que corps propre, corps subtil réduit à sa « surface intérieure » ou à son « espace intérieur »¹³⁰. Le phénomène de la voix suppose que « le 'corps' phénoménologique du signifiant semble s'effacer dans le moment même où il est produit. Il semble appartenir d'ores et déjà à l'élément de l'idéalité. Il se réduit phénoménologiquement lui-même, transforme en pure diaphanéité l'opacité mondaine de son corps. Cet effacement du corps sensible et de son extériorité est *pour la conscience* la forme même de la présence immédiate du signifié »¹³¹. L'épreuve décisive qui distingue la voix de tout autre phénomène sensible advient dans l'expérience de l'auto-affection, c'est-à-dire dans la capacité du sujet à s'affecter lui-même sans avoir recours à des médiations externes. À la différence de l'auto-affection tactile dans le touchant-touché – expérience sur laquelle nous reviendrons au troisième chapitre –, la voix conçue comme « s'entendre-parler » constitue « une auto-affection d'un type absolument unique »¹³². Dans le touchant-touché, la surface extérieure du corps constitue une médiation irréductible sans laquelle il n'y a pas de retour à soi. L'extériorité est plus ou moins « relevée », elle reste pourtant un moment incontournable de cette expérience. La voix qui se produit, comme le disait Hegel, comme vibration interne du corps, produit le retour à soi « dans l'intériorité du corps propre ». En effet, lorsqu'un sujet émet un son, il entend sa voix au moment même de parler : il s'entend parler dans ce qui semble être un retour immédiat, non différé. Derrida s'interroge sur ce même phénomène de la voix dans le monologue intérieur, lorsque la voix se laisse entendre après la suspension de l'attitude naturelle et la thèse de l'existence du monde. « En tant qu'auto-affection pure, l'opération du s'entendre-parler semble réduire jusqu'à la surface intérieure du corps propre, elle semble, dans son phénomène, pouvoir se dispenser de cette extériorité dans l'intériorité »¹³³. La voix est la seule chose qui reste du corps dit « propre », au point donc de garantir la distinction entre ce dernier et le corps qui s'étend dans la spatialité visible.

La démonstration de *La voix et le phénomène* tourne autour du privilège qui s'établit entre la voix, la présence et l'idéalité. Il existerait une proximité énigmatique entre l'histoire de l'idéalisation, l'histoire tout court et la *phonè* – la voix dans son sens phénoménologique, à la différence du son comme phénomène mondain –. Nous ne pouvons pas nous arrêter sur cette énigme. Ce qui nous

129 Ibid., p. 85.

130 Ibid., p. 88.

131 Ibid., p. 86.

132 Ibid., p. 88.

133 Ibidem.

intéresse, c'est de souligner la manière dont l'effacement du corps n'est pas seulement le résultat d'une exclusion plus ou moins consciente. L'effacement du corps est effacement de la trace. En effet, lorsqu'il fait de l'auto-affection la condition de la présence à soi – rendant impossible une réduction transcendantale pure¹³⁴ –, Derrida introduit une différence au sein du processus de temporalisation qui caractérise l'idéalisation dans son moment intériorisant. Autrement dit, c'est en localisant le problème de la trace au cœur de l'expérience la plus intime du sujet transcendantal qu'il peut montrer que l'auto-affection est inévitablement aussi une hétéro-affection¹³⁵.

Comme nous l'avons déjà indiqué, ce qui différencie le phénomène de la voix de tout autre phénomène sensible, c'est qu'elle semble temporelle de part en part. Si elle est à la fois la condition de la réduction transcendantale et l'impossibilité de celle-ci, à la fois ce qui produit le soi et ce qui l'empêche de se plier sur soi¹³⁶, c'est parce que le mouvement d'idéalisation intériorisante de la voix est partiellement lié au monde. Derrida explique que l'expérience de la voix est « sans doute la possibilité de ce qu'on appelle la *subjectivité* ou le *pour-soi* ; mais sans elle aucun monde n'apparaîtrait *comme tel* »¹³⁷. La voix, en effet, suppose l'unité de la *phonè* (phénoménologique) et du son (qui est dans le monde). Elle est la liaison, elle permet la relève finale de la matière ou la maîtrise finale du monde comme ce à quoi appartient la subjectivité constituante. La voix se produit dans le monde comme auto-affection pure, c'est-à-dire qu'elle se produit dans le monde comme absolument non-enchaîné (alors que la vérité géométrique, en tant que vérité, ne se produisait pas dans le monde, elle avait besoin du monde pour survivre, mais dans son historicité transcendantale elle était en droit indépendante). Ainsi, la voix, unité de son et *phonè*, « est l'unique instance qui échappe à la distinction entre l'intra-mondanité et la transcendantalité ; et qui du même coup la rend possible »¹³⁸. Apparentée ainsi à la trace, dont Derrida affirme qu'elle « n'est pas plus idéale que réelle, pas plus intelligible que sensible »¹³⁹, la voix apparaît comme la condition « quasi-transcendantale » du processus d'idéalisation.

134 Cf. *ibid.*, p. 92.

135 Cf. *ibid.* pp. 94-96.

136 *Ibid.*, p. 92

137 *Ibid.*, p. 89.

138 *Ibidem.*

139 *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 95.

4. Une corporation sans corps propre

4.1 Cadavérisations

Les analyses précédentes nous ont permis de confirmer que lorsque Derrida, dans « Où commence et comment finit un corps enseignant », confronte le corps enseignant individuel et le corps enseignant institutionnel, il n'est pas en train d'opposer simplement un corps physique à un corps immatériel. Pris dans la structure sémiotique qui configure la scène de l'enseignement, le corps de l'enseignant, malgré l'opacité et le bruit qu'il peut faire, est pris dans un processus d'idéalisation. Ce processus comprend et déborde la logique du signe. En insistant sur la localisation de son corps enseignant à l'intérieur d'un champ de forces, Derrida montre que la transformation ou l'effacement auquel il se voit soumis dépend d'autres corps, devant lesquels il s'efface : le corps enseignant et le corps enseigné. Ce dernier étant aussi bien les corps des élèves qui écoutent que le corpus philosophique transmis, la structure de renvois ne permet plus d'identifier de manière précise le couple signifiant/signifié à chacun des termes dont il est question. Le corps enseignant peut être aussi bien en position de signifiant ou en position de signifié, et la même chose pour le corps enseigné. Pour saisir la scène de l'enseignement dans toute sa complexité, il faut plutôt la rapprocher de la logique du texte, qui permet de situer l'effacement des corps à l'intérieur d'un champ de forces.

La scène de l'enseignement produit l'effacement du « je », de la singularité du philosophe, mais le corps enseignant se trouve soumis au « programme réel du pouvoir », « une puissante machine aux rouages complexes » dont les pouvoirs « peuvent toujours être réinvestis et exploités dans une situation inédite. C'est une difficulté mais c'est aussi ce qui rend possible une déconstruction *quasiment systématique* [...] »¹⁴⁰, dans laquelle le corps enseignant occupe une position stratégique. Derrida, dont l'expérience en tant que corps enseignant vaut pour tout autre corps enseignant, reconnaît dans la position qu'il occupe au sein de l'ENS – celle du maître-assistant –, « une contradiction et une brèche du système »¹⁴¹.

Derrida ne cherche pas à « prendre » le pouvoir ni à faire converger les forces qui traversent son corps au profit d'un accroissement de son unicité ou de sa singularité. Cette déconstruction « quasi-systématique » doit permettre de réfléchir à la notion même du pouvoir dans son ancrage au mécanisme sémiotique que nous avons exposé : « Qu'on place maintenant le signifiant [...] en position transcendante par rapport au système, cela ne change rien à l'affaire : on reproduit ici, en

140 *Du droit à la philosophie*, op. cit., pp. 126-127.

141 *Ibid.*, p. 140.

lui donnant un second souffle, la structure enseignante d'un langage et le retard sémiotique d'une dialectique. Le savoir et le pouvoir restent au principe »¹⁴².

Ce savoir et ce pouvoir s'appuient sur la structure qui consiste, comme nous l'avons vu, dans la répétition et dans le renvoi. Ces deux mouvements rendent possible l'exercice du pouvoir dont Derrida parle ici. Pour cette raison, le pouvoir est inséparable du processus d'idéalisation. Lorsque dans *La voix et le phénomène*, Derrida décrit l'époque de la voix comme « maîtrise technique de l'être-objet »¹⁴³, il indique l'importance de ce mouvement d'idéalisation pour l'exercice d'un pouvoir sur le signifiant. Le rapport entre idéalisation et maîtrise est remarquable : « plus le signifiant est idéal, plus il augmente la puissance de répétition de la présence, plus il garde, réserve et capitalise le sens »¹⁴⁴. L'effacement du corps enseignant accroît paradoxalement son pouvoir. Derrida décrit l'enseignement comme la scène d'une répétition générale qui est également « une loi générale de l'échange philosophique »¹⁴⁵.

Dans les séances suivantes du séminaire sur les idéologues, Derrida analyse l'indissociabilité de l'appareil universitaire, de la répétition et de l'échange qui configurent le discours philosophique. La salle de classe suppose l'identité, aussi bien de celui qui représente le corps enseignant que du corps enseigné : « tous ces corps et tous ces titres à avoir et à être un corps doivent être établis, c'est-à-dire stables. La stabilité en général est l'essence de l'institution. L'institution est un stable. La stabilité des corps et des lieux et des temps [...] est la condition par exemple de l'enseignement, de cet enseignement-ci »¹⁴⁶. Or, Derrida va montrer que cette machine à répétition prive le corps enseignant de sa vie, l'empêchant d'être un corps propre : l'université est « une institution sans objet ni corps propre et qui enseigne tout et n'importe quoi »¹⁴⁷. L'idée de l'université comme une « corporation sans corps propre » revient dans les textes de Derrida sur la question¹⁴⁸. Vidant le corps enseignant de son caractère de corps propre, c'est-à-dire de sa « vie », le système de l'enseignement est caractérisé par Derrida comme une machine « cadavérisante »¹⁴⁹.

La scène de l'enseignement comme scène de la philosophie se construit à partir de la question de l'être : « qu'est-ce que » ; le texte de Derrida cherche à montrer que cette question est à la base

142 Ibid., p. 131. Dans le même volume où le texte de Derrida a été publié pour la première fois, Foucault confirme que le mandarinat universitaire, comme forme la plus évidente du rapport entre le savoir et le pouvoir, montre que, en vérité, le pouvoir est ailleurs (cf. *Politiques de la philosophie*, op. cit., p. 172). La difficulté de localiser le pouvoir à un endroit précis de la « machine » et ses rouages explique la nécessité, pour Derrida, d'introduire « stratégiquement » le problème du corps enseignant.

143 *La voix et le phénomène*, op. cit., p. 84.

144 Ibid., p. 99.

145 *Du droit à la philosophie*, op. cit., p. 125.

146 Séminaire « Greph – Le concept d'idéologie chez les idéologues français », séminaire cité, 2^e séance, p. 5.

147 Ibid., II 6.

148 Cf. par exemple « Chaire vacante : censure, maîtrise, magistralité », dans *Du droit à la philosophie*, op. cit., p. 361.

149 Cf. *L'université sans condition*, Paris, Galilée, 2001, et sur le rapport entre le travail, le métier et la vie, p. 49

d'une rigidification du corps enseignant. Non seulement elle exclut des gestes silencieux et non signifiants du corps, tout ce qui ne peut pas être repris dans un énoncé, mais elle soumet tout ce qui reste du corps à une scène « qui est donc structurellement et spontanément logocentrique »¹⁵⁰. Soumis donc au *logos*, à la répétition et à la question de l'être, l'effacement du corps enseignant est aussi une cadavérisation dont l'enseignant tire son pouvoir, sa position de maîtrise et de magistralité et son apparition fascinante sur scène : « L'enseignant fait le mort, occupe la place du mort et nul ne peut le faire plus puissamment que l'enseignant de philosophie dans la mesure où la philosophie prétend à la méta-institutionnalité, prétend n'avoir aucun objet ni corps propre, les ayant ainsi tous ou aucun »¹⁵¹.

L'effacement de son « corps propre » permet à la philosophie de se mettre en position transcendante, comme institution des institutions. Tel est le rôle de la faculté de philosophie dans l'université moderne, que Derrida explore ailleurs à propos de Kant et de Schelling¹⁵². La position du corps enseignant sur cette scène reproduit la ruse socratique (« je sais que je ne sais rien ») qui détermine le rapport de la philosophie au savoir : la conscience philosophique ne sait rien, et pour cette raison l'institution philosophique, fondée sur la question de l'être, peut prendre n'importe quel corps¹⁵³. L'absence de corps propre est un leurre¹⁵⁴ : bien que l'articulation des différents corps (enseignant, enseigné, socio-politique) suppose l'effacement de chaque corps et de sa « propriété », l'organisation qui résulte de cette expropriation s'assure par là même la maîtrise de la scène

Un cadavre prend la place du corps propre : la fin de toute présence à soi chez le corps enseignant – sa réduction à la fonction de pur renvoi – produit pour l'institution un effet analogue à l'« auto-affection » du sujet phénoménologique, une sorte d'appropriation ultime de sa propre extériorité orientée par le désir d'autonomie. En fait, l'idéalisation intériorisante à l'œuvre dans la sémiologie de Husserl se complète, chez Hegel, avec la sémiologie du tombeau. *Le corps propre du signifiant est un tombeau*, comme le montre « Le puits et la pyramide ». Encore une fois, il ne s'agit pas d'opposer la vie à la mort, mais de montrer comment la mort « abrite, garde en réserve, thésaurise la vie en marquant qu'elle continue ailleurs [...] Le corps du signe devient ainsi le monument dans lequel l'âme serait enfermée, gardée, maintenue, tenue en maintenance, présente, signifiée. Au fond de ce monument, l'âme se garde vive, mais elle n'a besoin du monument que dans la mesure où elle s'expose – à la mort – dans son rapport vivant à son propre corps »¹⁵⁵.

150 Séminaire « Grep – Le concept d'idéologie chez les idéologues français », séminaire cité, 2^e séance, p. 8.

151 Ibidem.

152 Cf. « Mochlos ou le conflit des facultés », dans *Du droit à la philosophie*, op. cit., p. 429sq.

153 Cf. séminaire « Grep – Le concept d'idéologie chez les idéologues français », séminaire cité, 3^e séance, pp. 2 et 4.

154 Ibid., II 17.

155 *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 95.

La ruse du corps mort qui configure la scène de l'échange philosophique détermine le lieu à partir duquel une pensée du « corps propre » peut avoir lieu. Ce lieu n'est pas indifférent, comme le dit sans cesse « Où commence et comment finit... ». La répétition n'est pas non plus neutre. Elle produit un effacement stratifié qui reproduit des hiérarchies et des positions déterminées, capables d'assurer la continuité du pouvoir dominant. Ce n'est qu'à partir de cette scène qu'une question à propos du corps, comme question philosophique – qu'est-ce que le corps ? – peut se poser :

« Et nous ne comprenons pas *d'abord* ce qu'est un corps pour savoir *ensuite* ce qu'il en est de ces effacements, soumissions et neutralisations à effets de maîtrise : ce qu'un philosophe appellerait encore l'être ou l'essence du corps dit 'propre' (réponse à la question 'qu'est-ce qu'un corps ?') en viendra peut-être à lui-même (c'est-à-dire à autre chose) depuis cette économie de l'effacement. »¹⁵⁶

Il ne suffit donc pas de défendre le « corps propre », son expérience vivante, ni de donner une position de force au corps signifiant, pour mettre un terme à cette scène. Toutes ces notions – et les positions qui les soutiennent – en dérivent. Feignant sa mort, le corps enseignant passe de l'état de cadavre à celui de corps glorieux :

« Mon corps est glorieux, il concentre toute la lumière. D'abord celle du projecteur au-dessus de moi. Puis il rayonne et attire à lui tous les regards. Mais il est aussi glorieux en tant qu'il n'est plus simplement un corps. Il se sublime dans la représentation d'un autre corps [...] De cet effacement glorieux, de la gloire de cet effacement un bénéfice est retiré, toujours, dont il reste à savoir par quoi, par qui, en vue de quoi. Le compte est toujours plus difficile qu'on ne croit, étant donné le caractère erratique d'un certain reste. Et il en va de même pour tous les bénéfices supplémentaires tirés de l'articulation même de ces calculs, par exemple ici, aujourd'hui, par qui dit : 'Je –mais qui?– représente un corps enseignant'. »¹⁵⁷

En effet un certain reste fait signe vers la question qui nous intéressera par la suite : que reste-t-il après cet effacement du corps ? L'effacement est-il complet ? À qui appartient ce « reste », au corps propre de l'enseignant, à l'institution philosophique ou à un autre corps qui n'est pas encore monté sur scène ?

4.2 Corps à corps

La scène de l'enseignement est organisée de manière à assurer l'exclusion d'autres corps possibles¹⁵⁸. L'histoire de l'enseignement de la philosophie en France que Derrida aborde dans son

156 *Du droit à la philosophie*, op. cit., p. 144.

157 Ibid., p. 143.

158 « Greph – Le concept d'idéologie chez les idéologues français », séminaire cité, 2^e séance, p. 9. Dans l'entretien avec Évelyne Grossman « La vérité blessante ou le corps à corps des langues », sur lequel nous reviendrons au dernier chapitre, Derrida explique que, dans ses cours et séminaires, il a toujours essayé de faire « que chaque séance soit en même temps une espèce, je ne dirais pas de coup de théâtre, mais de théâtre, de moment irréductible au fond à la logique où à la tradition [...] : une façon hégélienne et non hégélienne de parler de Hegel, une façon kantienne et anti-kantienne de parler de Kant » (*Europe*, n° 901, mai 2004, p. 17). La scène de l'enseignement se

séminaire, est l'histoire de conflits entre corps différents. Le problème que le Greph pose est double. D'un côté, il incarne aussi bien le corps enseignant la philosophie qu'un autre corps enseignant qui vise à prendre la place de celui existant, ou bien à transformer sa topologie de son dedans. Les statuts du Greph expliquent que « la pratique du groupe relève encore de la critique philosophique et que le Greph s'institue à partir d'un certain dedans de l'université philosophique. Mais ce point de départ et ce repérage immédiat ne peuvent ni ne doivent limiter le champ théorique et pratique du Greph »¹⁵⁹.

Le problème est ce « certain dedans », l'appartenance de la réflexion critique à la machine cadavérisante. La question la plus grave que Derrida pose à ce sujet est de savoir si un corps enseignant peut se défaire de son *propre* pouvoir, c'est-à-dire paradoxalement du pouvoir qui lui vient de l'État, du caractère méta-institutionnel de l'université philosophique et du bénéfice que lui-même tire de l'effacement de son corps propre¹⁶⁰. L'idée d'un corps enseignant libéré de ces contraintes, source de son propre pouvoir, est une représentation idéaliste que Derrida rejette. Il croit au contraire à la nécessité d'analyser les forces en lutte et les conflits et de mettre l'accent sur la non-identité à soi de tous ces corps. Entre le corps de l'enseignant, le corps enseignant global, le corps socio-politique ou le corps enseigné s'instaure un rapport de corps à corps. Il s'agit d'une friction, d'un rapport de proximité conflictuelle entre des instances, des organismes ou des organes dont aucun n'est autonome. Le combat pour l'« autonomie » a lieu entre des corps dont la force leur vient du dehors. Le complexe institutionnel s'établit à partir de l'hétéronomie des corps qui le configurent.

Pour cette raison, le corps ne se trouve jamais situé dans un lieu neutre et indifférent, aucun corps n'existe sans prendre position, aucun corps ne peut être conçu comme « propre », au sens où il serait la délimitation spatiale d'une vie autonome. L'enjeu de ce corps à corps, c'est l'exclusion de « l'autre corps ». Ainsi, le débat autour de la « défense de la philosophie » qui se développe en France de manière récurrente, et que Derrida ne cesse de considérer par analogie avec les débats en cours en 1974, tout en indiquant les différences de contexte, oppose le vieux corps enseignant (nobiliaire et clérical) à l'émergence d'un nouveau corps enseignant après la Révolution et l'Empire. La lutte entre ces deux corps les conduit à « se partager le champ et le pouvoir ; et comme toujours dans ce cas-là, ils vont instituer un front, un front commun qui aura la forme d'une guerre duelle dont l'effet le plus sûr sera d'exclure et de maintenir dans l'extériorité absolue un troisième corps possible, de l'empêcher justement de prendre corps »¹⁶¹. La détermination du corpus

divise et Derrida pratique à sa manière l'inclusion et l'exclusion des *corpora* et des corps.

159 *Du droit à la philosophie*, op. cit., p. 152.

160 Cf. *ibid.*, p. 127.

161 Séminaire « Greph – Le concept d'idéologie chez les idéologues français », séminaire cité, 3^e séance, p. 18.

philosophie et du « programme » de la philosophie est toujours « une défense soit une guerre d'un corps socio-politique qui tend à éviter la fente, la division de son corps par une autre force, une autre force qui elle tend à transformer, du même *coup* le corpus enseigné et le corpus enseignant »¹⁶².

Or dans tous les cas, la scène logocentrique de l'enseignement a pour effet l'exclusion de tout ce qui dans le corps de l'enseignant ne passe pas par la parole. C'est dans ce sens que la corporation sans corps propre se construit sur des corps dont le « propre » ne leur appartient pas : leur lieu « propre » n'est que la position que chaque fois leur assigne la machine cadavérisante de l'université et ses rapports de force. Qu'en est-il du discours sur le « corps propre », dont Derrida a dit qu'il ne peut se déterminer qu'à partir de la scène de l'enseignement et de la loi de l'échange philosophique ? Le corps dit « propre » peut-il avoir une fonction stratégique pour la déconstruction de la machine de l'enseignement ? Est-il le lieu d'une résistance ? La réponse de Derrida peut paraître ambiguë, car Derrida semble aussi bien critiquer l'effacement de la singularité du corps enseignant, que constater l'inévitabilité de cet effacement en tant que ce corps est un corps pour la philosophie. À la fin de la première séance, Derrida fait une référence à l'effacement du visage de l'enseignant. Il affirme que « l'effacement fait disparaître, par anéantissement sublime, les traits déterminés d'un *facies*, et de tout ce qui dans le visage ne se réduit pas à du vocable et à de l'audible »¹⁶³. Le problème du visage, que Derrida pense sans doute par rapport à Levinas, est indissociable de celui du corps propre. Il est impossible de développer ici la discussion de Derrida avec Levinas à ce propos, mais on peut affirmer que cette référence indirecte indique un des problèmes que la scène de l'enseignement permet de penser : la place de la singularité dans une économie de la violence.

Dans « Violence et métaphysique », Derrida s'intéresse à la notion de « Visage » comme ce qui permettrait d'échapper à l'effacement ou à l'appropriation d'autrui. Or, pour Derrida, le Visage relève encore de la philosophie du corps propre, compris comme « expression et parole » et comme présence¹⁶⁴. À propos du corps propre, « Violence et métaphysique » insiste sur quelque chose que nous avons mis en évidence à propos des textes sur Husserl : il est dérivé par rapport à la trace et il ne peut jamais être rigoureusement séparé de la spatialité matérielle – le *Körper* – dont il est censé être l'origine, le point zéro. Le corps propre appartient à ce qu'il est censé constituer ; dès lors, la spatialité du visage ne peut être réduite sans restaurer un dualisme âme-corps : « si le visage de l'Autre n'était aussi, irréductiblement, extériorité spatiale, il faudrait encore distinguer entre l'âme

162 Ibid., 3^e séance, p. 4.

163 *Du droit à la philosophie*, op. cit., p. 144.

164 *L'écriture et la différence*, op. cit., pp. 148-149. L'essai de Derrida veut démontrer l'appartenance de la « métaphysique » et de l'« éthique » levinasiennes à « la phénoménologie transcendantale qu'elle veut mettre en question » (ibid, p. 195).

et le corps, la pensée et la parole ; ou, au mieux, entre un vrai visage, non spatial, et son masque ou sa métaphore, sa figure spatiale »¹⁶⁵. Le piège de la pensée du corps propre, c'est qu'elle ne permet pas de se débarrasser du dualisme qu'elle est censée contrer. Dès lors, revendiquer le visage dans la scène de l'enseignement, ne revient pas tant à restaurer une « propriété » perdue qu'à *gérer autrement les effets d'expropriation au sein d'un corps-à-corps incontournable*.

D'où l'intérêt de considérer le problème du corps dit « propre » – et de ses renvois, effacements, cadavérisations ou élévations glorieuses – comme question du texte. Nous avons introduit plus haut la notion de texte pour décrire la scène de l'enseignement en tant que rapport de forces ; mais cette notion pourra nous permettre également de penser le corps lui-même, comme nous allons le proposer en concluant ce chapitre. Dans « Où commence et comment finit un corps enseignant », au moment où il parle de l'effacement du visage, Derrida introduit le concept de texte pour penser la *littéralité* de cet effacement, c'est-à-dire le fait qu'il n'est pas simplement métaphorique – ni simplement « réel » –, mais qu'il emporte quelque chose du corps enseignant en tant que corps signifiant. L'effacement produit « l'érosion d'un texte, d'une surface et de ses marques textuelles. Cette érosion est bien l'effet d'une répression *et* d'un refoulement, d'un affairément réactif. Le philosophique comme tel y procède toujours »¹⁶⁶. Dans un texte de la même période, « Scribble (pouvoir/écrire) », Derrida tente de penser la question de l'effacement comme « palimpseste » à l'intérieur d'un champ de forces textuel. Il s'appuie pour cela sur Warburton qui, dans son étude sur les hiéroglyphes égyptiennes, analyse l'histoire de l'écriture à travers les pouvoirs idéologiques qui dominent son histoire et ses transformations. Le texte apparaît non pas comme ce qui est soumis à un rapport de forces, mais comme constituant lui-même ce rapport de forces. Un texte n'est pas un objet scientifique, mais l'élément même dans lequel la scène de la science ou de l'enseignement ont lieu. Le texte, explique Derrida, « n'est pas un territoire ou un objet parmi d'autres [...] D'avance, mais toujours différemment, selon une loi chaque fois sans exemple, il pose la question de sa propre occupation. *Il s'occupe aussi de lui-même* »¹⁶⁷.

Pour penser le rôle du texte comme lieu d'un conflit de pouvoirs, Derrida a recours à la notion de crypte, qu'il développe dans « Fors », à partir du travail de Nicolas Abraham et Maria Torok¹⁶⁸. En ramenant le problème du corps propre à celui du texte, et ce dernier à celui de la crypte, Derrida ajoute un élément décisif à sa pensée de l'idéalisation – et donc pour la manière dont il considérera la question du corps –. Il s'agit du deuil, dont l'idéalisation, qui était comprise avec Hegel comme

165 Ibid., p. 169.

166 *Du droit à la philosophie*, op. cit., p. 144.

167 « Scribble (pouvoir / écrire) », in Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens*, Paris, Aubier Flammarion, 1977, pp. 14-15.

168 « Fors. Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok », préface à *Cryptonymie. Le verbier de l'Homme aux loups : cryptonymie*. De Nicolas Abraham et Maria Torok, Paris, Flammarion, 1998, p. 9 sq.

intériorisation, devient inséparable. Comme il le dira dans un texte un peu plus tardif, *Mémoires – pour Paul de Man*, l'idéalisation définit le processus même du travail du deuil depuis Freud, « un mouvement par lequel une idéalisation intériorisante prend en elle, sur elle, dévore idéalement et quasi littéralement le corps et la voix de l'autre, son visage et sa personne »¹⁶⁹.

Nous ne pouvons aborder ici tous les enjeux d'un texte complexe comme « Fors », où Derrida aborde le problème de la crypte ainsi que la distinction entre introjection et incorporation, avec laquelle Abraham et Torok travaillent. Le mot d'« incorporation », qui dans l'« Introduction » à *L'origine de la géométrie* était employé de manière stratégique en contraste avec celui d'« incarnation », reçoit à partir de ce moment une valeur psychanalytique avec laquelle Derrida joue, pour marquer l'inséparabilité du problème du corps de celui du deuil et du rapport à autrui. Même si dans « Fors », Derrida tente de montrer que les notions d'« introjection » et d'« incorporation » ne se laissent pas distinguer aussi nettement que les auteurs du *Verbier de l'homme aux loups* le souhaitent, et qu'elles appartiennent à une même « économie différentielle » – comme le montre l'interprétation de « Fors » proposée par Élise Lamy-Rested, à laquelle nous renvoyons¹⁷⁰ –, il reste que Derrida jouera avec la notion d'« incorporation » dans la mesure où celle-ci porte, dans son corps signifiant, une référence explicite au corps. Nous aurons l'occasion d'aborder au troisième chapitre la manière dont Derrida « force » une interprétation plus littérale de ce mot afin d'interroger l'intersubjectivité en termes de deuil¹⁷¹.

Allant plus loin dans la thématization du mouvement d'idéalisation intériorisante qu'il a découvert chez Hegel, Derrida détermine le tombeau sémiotique comme crypte, dont le premier effet est une

169 *Mémoires – pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 54. La dimension économique du travail du deuil est analysé par Derrida dans « Économimésis », où il analyse la fonction du « vomit » dans l'économie mimétique du système du beau kantien : à la fois ce qui est irréprésentable (et qui donc arrête le travail du deuil) et ce qui rend possible la jouissance (cf. « Économimésis », dans *Mimesis des articulations*, Paris, Flammarion, 1975, p. 85 sq). Pour une interprétation de ce texte, nous renvoyons au livre de Julián Santos Guerrero, *Cuestiones de marco : estética, política y deconstrucción* (Madrid, Escolar y Mayo, 2014, p. 216 sq).

170 Élise Lamy-Rested, *Excès de vie, Derrida...*, Paris, Kimé, 2017, p. 113 et, en général, tout le chapitre « L'ex-appropriation », pp. 111-145.

171 Nous pouvons citer quelques exemples pour illustrer les multiples usages des notions d'incorporation et d'introjection chez Derrida, des usages qui tendent à souligner une dynamique ou un processus économique qui ne se restreint pas à une interrogation de type psychanalytique. Certains textes insistent sur l'importance de l'incorporation en ce qui concerne le deuil : par exemple, l'amitié comme résistance aussi bien à l'introjection qu'à l'incorporation, dans le *Zarathoustra* de Nietzsche (cf. *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 322). Dans *Spectres de Marx*, une « incorporation paradoxale » est ce qui caractérise le mode d'incarnation d'un spectre, qui prend chair en transformant le « corps propre » en corps prothétique (cf. *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, pp. 202-203). Dans d'autres textes, il est question d'incorporation du *parergon* à l'œuvre (« Forcer le subjectile », dans Paule Thévenin, *Antonin Artaud, Dessins et portraits*, Gallimard, 1986, p. 89), d'incorporation comme rapport de parasitage (*Limited Inc*, Paris, Galilée, 1990, pp. 90, 168, 190), d'incorporation de la bête et du souverain (*Séminaire La bête et le souverain I*, Paris, Galilée, 2008, p. 453), d'incorporation électronique du livre en papier (*Papier Machine : le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris, Galilée, 2001, p. 20), d'incorporation d'une hétérogénéité improductive au sein des processus économiques (*Politique et amitié. Entretien avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser*, Paris, Galilée, 2011, p. 67) et même d'incorporation de questions de type husserlien ou heideggeriens chez les marxistes français de sa génération (ibid., p. 27).

affaire de pouvoir : « une écriture faite pour manifester, servir et conserver le savoir [...] se met en crypte, elle devient secrète et réservée, détournée de l'usage commun, ésotérique ; naturellement destinée à servir dans la transparence la communication des lois et l'ordre de la cité, une écriture devient l'instrument d'un pouvoir abusif, d'une caste d'« intellectuels » assurant ainsi une hégémonie, la sienne ou celle de forces particulières »¹⁷². C'est le vieux problème de la capitalisation de l'écriture, de sa mise au service du pouvoir, voire de son indissociabilité d'avec l'idée même de pouvoir¹⁷³. Mais la crypte dit plus que ça. Ce concept permet à Derrida d'étendre sa réflexion sur le texte et l'écriture au-delà des cadres conceptuels étroits de l'opposition entre identité et altérité ou dedans et dehors. Une crypte est ce qui contient le mort, un espace dont apparemment la vie ou la parole vivante sont exclues. La crypte occupe une position qui se rapproche de celle de l'inconscient, du refoulé et de l'exclu – elle constitue « un inconscient 'artificiel' logé comme une prothèse, greffe au cœur d'un organe, dans le *moi clivé* »¹⁷⁴ – ; elle « organise le sol auquel elle n'appartient pas »¹⁷⁵. Elle constitue une sorte d'extériorité dans le dedans, un espace qui se situe au sein d'un corps et qui pourtant ne lui appartient pas. Elle résulte de ce qu'Abraham et Torok appellent l'incorporation – mais dans l'interprétation de Derrida, elle est à l'œuvre également dans l'introjection, le deuil supposé réussi qui cherche à transformer l'autre dans le même – : « cachée sous l'intérieur qu'elle soutient aussi, dehors sans être vraiment dehors [...] La crypte serait un espace étranger au Moi, espace de l'étranger ainsi introduit, mais pour être mieux gardé dehors, inclusion excluante [...] »¹⁷⁶.

Ainsi, le concept de crypte rend compte du fonctionnement d'un texte en tant que celui-ci ne désigne pas simplement un moyen au service de l'exercice d'un pouvoir, mais aussi le lieu d'un rapport de forces dans lequel se produisent des mouvements d'appropriation finis et, simultanément, de mouvements d'expropriation. Qu'il soit écrit en hiéroglyphes ou alphabétiquement, un texte suppose le refoulé de la crypte, sans lequel on ne comprend pas sa capacité à capitaliser et à produire des effets de pouvoir. Le texte est un rapport de forces :

172 *Mémoires – pour Paul de Man*, op. cit., p. 22.

173 Idée déjà introduite dans *De la grammatologie* : « que tous les clergés, exerçant ou non un pouvoir politique, se soient constitués en même temps que l'écriture et par la disposition de la puissance graphique ; [...] que la possibilité de la capitalisation et de l'organisation politico-administrative soit toujours passée par la main des scribes [...] ; que le sens même du pouvoir et de l'efficacité en général, qui n'a pu apparaître en tant que tel, en tant que sens et maîtrise (par idéalisation), qu'avec le pouvoir dit 'symbolique', ait toujours été lié à la disposition de l'écriture ; [...] tout cela renvoie à une possibilité commune et radicale qu'aucune science déterminée, aucune discipline abstraite, ne peut penser comme telle » (op. cit., p. 141).

174 « Fors », op. cit., p. 11.

175 *Glas*, Paris, Galilée, 1974, p. 187.

176 Bennington, *Derrida*, Paris, Seuil, 2008, p. 128. Nous développerons la notion d'incorporation au troisième chapitre.

« chaque élément de l'ensemble n'est plus un élément, n'est plus un simple objet si l'on entend par là une partie du tout, un sous-ensemble plus petit que l'ensemble. Mais une force tendant à dominer l'ensemble, à en être plus que capable, à anticiper quelque part son hégémonie, à faire et dire et inscrire la loi. À déborder les contours de l'ensemble qui viendra, abusivement toujours, l'inclure. Cette force alors devient *préoccupante*, elle envahit d'avance le territoire qu'on lui refuse. Elle ne se contente pas d'annoncer qu'elle n'est pas un objet dans une série, elle marque qu'il n'y a pas d'objet dans une série dès lors qu'il a force de texte »¹⁷⁷.

Le pouvoir, donc, n'a jamais lieu au singulier ; un texte est le lieu où des pouvoirs s'affrontent : « Ce singulier servirait encore à quelque mystification : donner à croire qu'on peut faire autre chose qu'opposer des pouvoirs à des pouvoirs, et des écritures à d'autres écritures [...] Mais il y a *des* pouvoirs, *des* savoirs, chaque fois liés entre eux et à des forces marquantes, dans une agonistique générale »¹⁷⁸. C'est peut-être également une des conclusions que Derrida tire de son analyse de la scène de l'enseignement. Seulement en la saisissant comme texte, les corps qu'elle contient, auxquels elle donne ou ôte le pouvoir, ont une chance de penser autrement la question du corps dit « propre » : à qui revient ce propre lorsqu'il est sans cesse approprié et exproprié, selon la logique du renvoi et de l'effacement qui configure son existence et qui rend si proches, presque indiscernables, le corps glorieux et le cadavre ?

5. Conclusion : corps-livre, corps-texte

Le rapprochement entre les questions du corps et celle du texte est devenu nécessaire ; nous allons conclure en considérant le problème du corps enseignant-signifiant par analogie avec le conflit ouvert entre le texte et sa forme d'organisation philosophique par excellence, le livre. *De la grammatologie* commence par l'annonce de la fin du livre et le commencement de l'écriture¹⁷⁹. Il ne s'agit pas d'une promesse messianique, celle du texte comme l'autre absolu du livre et de la conception traditionnelle de l'écriture, mais d'une réflexion sur les transformations des structures de pouvoir et de l'économie de la violence que la pensée du texte permet de mettre en lumière. La mise en cause du livre est également une mise en cause de l'autorité du signifiant transcendantal car, comme nous l'avons indiqué, il ne s'agit pas pour Derrida de revendiquer *per se* le corps signifiant, car celui-ci peut toujours se mettre en position transcendantale.

Comme il le fera dans « Où commence et comment finit un corps enseignant », la stratégie de Derrida dans *De la grammatologie* consiste à s'attaquer à l'opposition signifiant-signifié. L'éventuelle inversion de ces deux termes ne peut avoir pour seul but de mettre ce qui a été secondarisé en position transcendantale. Il ne s'agit pas de disputer au livre son autorité, c'est le

177 « Scribble (pouvoir/écrire) », op. cit., p. 11.

178 Ibid, p. 40.

179 *De la grammatologie*, op. cit., p. 15 sq.

fondement de cette autorité lui-même qu'une déconstruction fait trembler. Le livre est une métaphore qui domine une certaine interprétation de l'écriture. Il est un « signe signifiant un signifiant signifiant lui-même une vérité éternelle, éternellement pensée et dite dans la proximité d'un logos présent »¹⁸⁰. Le livre constitue un modèle de bonne écriture, dans la mesure où il assure la soumission du signifiant au discours qu'il est censé signifier. La forme du livre n'est pas une invention isolée dans l'histoire ; elle résulte d'une série de « solidarités structurelles » qui dominent depuis toujours le rapport entre écriture et pouvoir. Le but de Derrida n'est pas de sortir de ce système ou d'échapper à la forme livre, plutôt de constater que la crise à laquelle le livre fait face est une opportunité de transformer des rapports de force jusqu'ici jugés stables.

Le livre exerce son autorité sur l'écriture dans la mesure où il se présente non seulement comme un signifiant parmi d'autres, mais comme une totalité signifiante, c'est-à-dire comme figure du signifiant transcendantal dans sa totalité :

« La bonne écriture a donc toujours été *comprise* [...] à l'intérieur d'une nature ou d'une loi naturelle, créée ou non, mais d'abord pensée dans une présence éternelle. Comprise, donc, à l'intérieur d'une totalité et enveloppée dans un volume ou un livre. L'idée du livre, c'est l'idée d'une totalité, finie ou infinie, du signifiant ; cette totalité du signifiant ne peut être ce qu'elle est, une totalité, que si une totalité constituée du signifié lui préexiste, surveille son inscription et ses signes, en est indépendante dans son idéalité. »¹⁸¹

Le livre ne constitue pas par lui-même la totalité en question ou, plutôt, s'il présente un aspect total, c'est justement parce qu'il n'est que l'« incarnation » de la vraie totalité, celle du sens. Le livre tire son autorité de ce qu'il est censé contenir et représenter, ce devant quoi il doit s'effacer. En tant que porteur d'une telle autorité, l'effacement du livre n'est pas son exclusion de la scène métaphysique, mais son élévation en tant que « corps glorieux ». Le livre, instrument du Savoir absolu, donne une garantie technique de salut à un discours philosophique écrit. Ni les tablettes, ni les carapaces de tortue, ni les parchemins, ni les rouleaux, aucune de ces formes conventionnelles – et dotées historiquement d'une grande autorité – n'a atteint le degré de totalisation qui caractérise le livre. En tant que totalité « matérielle » ou « corporelle », le livre est la figure d'une totalisation possible de tout corps. Cela explique que le livre soit devenu le réceptacle privilégié de la révélation dans les trois religions monothéistes. Le livre devenu *Bible* (du grec βιβλία : les livres) répond à un programme d'archivage et de catalogage des discours selon un principe d'ordre global qu'on attribue à Dieu.

Le livre occupe la position transcendantale que nous avons vu accorder au « corps enseignant institutionnel » ou à la voix. Le livre est un corps propre, une *Leib*. Leur fonction est analogue : ils

180 Ibid., p. 27.

181 Ibid., p. 30.

mettent en rapport la totalité du signifiant (tous les corps signifiants) et la totalité du sens. Le livre est une forme moderne, conventionnelle et très efficace de capitaliser l'effacement des corps signifiants : rendant possible la répétition infinie du sens – libérant la vérité du discours qu'il transmet –, il disparaît devant tout ce qu'il laisse voir. La fin au sens téléologique du livre est cet effacement, mais sa fin au sens de sa limite et de sa transformation en autre chose résulte de ce qui en lui ne peut pas être complètement effacé : le corps, son *Körper*. L'annonce de la fin du livre indique qu'un certain concept de corps « propre » arrive à sa fin : le corps propre comme « protection » contre le corps, dont l'opacité risque d'empêcher la transmission du sens. Or lorsqu'il perd sa fonction protectrice, le corps propre du livre ne peut plus empêcher l'émergence du corps comme texte.

D'abord, le livre a pour fonction de protéger le corps dit « propre ». Le livre est un bouclier contre un danger qu'il porte dans son corps. Le livre se protège contre l'écriture qu'il porte dans son corps et ce faisant il protège son corps dit propre. Ce contre quoi il se protège, c'est le corps comme principe de désunion et de perte ou comme finitude, comme lieu opaque qui abrite plusieurs forces en conflit. Le livre se veut « sauf » et intouchable en tant que totalité (la destruction physique d'un exemplaire n'atteint pas le corps propre du livre, qui, comme tout corps signifiant, est idéal, répétable et en droit distinguable de chacune de ses incarnations). Mais sa position n'est pas assurée : s'il faut maîtriser l'écriture à travers un instrument qui prend la forme d'une totalité, c'est justement parce que le texte – dont nous avons indiqué la parenté avec la crypte – résiste à la possibilité d'une telle totalisation. Cette forme privilégiée qu'est le livre est chargée de le protéger contre l'écriture qui le constitue ; sa position souveraine dans le domaine de la science ou de la philosophie trouve sa force – et son impuissance – dans un processus que Derrida appellera beaucoup plus tard « auto-immunitaire »¹⁸².

Supposons pour l'instant qu'on puisse distinguer le corps tout court du corps dit propre, nous constaterons que leurs figures analogues dans la problématique de *La Grammatologie* sont justement le texte et le livre. Encore deux concepts dont la distinction de droit est loin d'être évidente de fait :

« L'idée du livre [...] est la protection encyclopédique de la théologie et du logocentrisme contre la disruption de l'écriture, contre son énergie aphoristique et [...] contre la différence en général. Si nous distinguons le texte du livre, nous dirons que la destruction du livre, telle qu'elle s'annonce aujourd'hui dans tous les domaines, dénude

182 « La réaction immunitaire protège l'*indemnité* [sic] du corps propre en produisant des anticorps contre des antigènes étrangers. Quant au processus d'auto-immunisation [...], il consiste pour un organisme vivant, on le sait, à se protéger en somme contre son autoprotection en détruisant ses propres défenses immunitaires. » (*Foi et savoir*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 67 n. 23.) Sur cette question, cf. le commentaire très éclairant de Michael Naas, « 'One Nation... Indivisible' : Jacques Derrida on the Autoimmunity of Democracy and the Sovereignty of God », dans *Research in Phenomenology* 36, no. 1, 2006, pp. 15-44.

la surface du texte. Cette violence nécessaire répond à une violence qui ne fut pas moins nécessaire. »¹⁸³

Le livre est inséparable d'une économie de la violence. Sa forme n'est pas neutre. Elle serait, dans le champ de forces qui constitue l'écriture, l'arme privilégiée des forces qui cherchent à totaliser le sens en s'appropriant ce qui lui résiste : le corps. L'analogie entre le livre et le corps dit « propre » n'est pas une analogie parmi d'autres. Aussi bien le « corps propre » que le livre, dont on ne peut ni réduire la valeur métaphorique ni les considérer de manière strictement littérale – car ils sont tous les deux des moments médiats d'une idéalisation en cours –, se constituent par analogie avec les totalités auxquels ils renvoient : la totalité signifiée ou l'âme. Mais aucune de ces totalités n'est entièrement préexistante. La totalité de l'âme ou du sens présuppose leur « incarnation » dans une forme corporelle. L'analogie n'est pas un rapport dérivé entre deux pôles pré-existants, elle est la loi du rapport de renvoi et d'effacement qui constitue le corps en tant que corps signifiant.

Pour formaliser notre propos, on peut parler de corps-texte et de corps-livre. Cela nous permet de décliner l'opposition entre corps et corps propre tout en indiquant que le premier ne se situe pas simplement au dehors du deuxième, et qu'il n'est pas non plus extérieur au mouvement de l'idéalisation. Le corps-texte, si on le lit de cette manière, ne remplace pas le corps-livre. L'idée d'une « destruction du livre » doit être lue comme une « déconstruction », c'est-à-dire comme travail à l'intérieur du Savoir absolu dont le livre constitue la face signifiante et le bouclier protecteur. L'irruption du corps-texte ne conduit pas à une disparition de l'élément protecteur, mais à une réinterprétation de la fonction de la peau qui définit les frontières d'un corps. Dans un certain sens, le corps-texte n'abolit pas la différence entre le dedans et le dehors, si bien que le corps-texte, qui apparaît pour le corps-livre comme l'irruption dangereuse d'une extériorité immaîtrisable, se donne lui-même comme dedans-dehors : comme crypte construite à l'intérieur du livre :

« le texte *affirme* le dehors, [...] déconstruit et réduit à des 'effets' tous les prédicats par lesquels la spéculation s'approprie le dehors. S'il n'y a rien hors du texte, cela implique, avec la transformation du concept de texte en général, que celui-ci ne soit plus le dedans calfeutré d'une intériorité ou d'une identité à soi [...] mais une autre mise en place des effets d'ouverture et de fermeture. »¹⁸⁴

Le corps-texte habite le livre depuis toujours : il donne au livre sa force de capitalisation mais il peut également y faire entrer des forces qu'il ne peut pas à maîtriser. Tout en permettant une configuration tendant à la totalité, l'exercice d'un pouvoir « métaphysique » traditionnel, il rend possible des renversements et laisse même songer à de toutes autres formes de pouvoir, à d'autres corps qui ne seraient plus pensés selon le paradigme du « propre ». La destruction du livre

183 *De la grammatologie*, op. cit., p. 31.

184 « Hors livre », dans *La dissémination*, op. cit., p. 48.

« dénuée la surface du texte »¹⁸⁵. Mettre à nu – vieille métaphore du dévoilement et de la révélation qui est ici détournée par Derrida –, ne signifie peut-être rien d'autre qu'un travail à même la surface ou la peau. Ce n'est en aucun cas une abolition de l'élément protecteur qui constitue l'épiderme de tout corps dit propre. La séparation entre le dedans et le dehors semble continuer à opérer ici : « pas de premier texte, pas même de surface vierge pour son inscription, et si le palimpseste exige la matière d'un support nu pour une archi-écriture, pas de palimpseste »¹⁸⁶. Le corps-texte fait voir qu'il n'y a pas de « support nu » : la mise en question de la métaphysique du livre comme signifiant idéal est aussi une mise en question de la métaphysique du corps inerte ou de la matière informe.

La violence du texte et la destruction du livre trouvent un symptôme historique dans l'apparition de nouvelles écritures du corps. L'irruption du texte est décrite comme l'extension de l'écriture au-delà des limites à l'intérieur desquelles on avait voulu la confiner. Il ne s'agit pas de dire que l'écriture, telle que nous la connaissons – écriture alphabétique et linéaire – doit se mettre au centre de la scène. Il s'agit au contraire de constater que, au moment de la publication de *La Grammatologie*, des pratiques très différentes sont également appelées « écritures ». Le mot « écriture » semble convenir à toute une série de phénomènes qui n'ont pas de rapport direct avec la consignation d'une langue parlée :

« On tend maintenant à dire « écriture » pour tout cela et pour autre chose : pour désigner non seulement les gestes physiques de l'inscription littérale, pictographique ou idéographique, mais aussi la totalité de ce qui la rend possible ; [...] par là, tout ce qui peut donner lieu à une inscription en général, qu'elle soit ou non littérale et même si ce qu'elle distribue dans l'espace est étranger à l'ordre de la voix : cinématographie, chorégraphie, certes, mais aussi « écriture » picturale, musicale, sculpturale, etc. »¹⁸⁷

Pour qu'elles aillent dans la direction du défi posée par le texte, il faut que ces écritures ne voient pas leur fonction assignée depuis ce qu'elles posent comme leur extérieur (leur sens ou leur vérité), c'est-à-dire qu'elles ne reproduisent pas la logique de la scène logocentrique. Ainsi feraient-elles peut-être émerger tout ce que la scène de l'enseignement considèrerait comme « opaque » sans pour autant devenir des formes d'une écriture illisible. La notion de texte permet de réfléchir à l'opacité du livre, qui n'est pas tant son illisibilité que le résultat d'un corps-à-corps donnant à lire ce qui restait caché entre les lignes, donnant à voir les blancs du texte ou, à l'inverse, produisant d'autres effets d'idéalisation, laissant à d'autres corps possibles leur place sur la surface du livre.

Donner à voir de l'opacité c'est aussi se défaire d'une conception instrumentale de l'écriture. L'écriture, comprise comme technique de consignation du sens, n'est pas un instrument parmi d'autres. Elle constitue, selon Derrida, le modèle de la conception philosophiquement dominante de

185 *De la grammatologie*, op. cit., p. 31.

186 « Scribble (pouvoir/écrire) », op. cit., p. 42.

187 *De la grammatologie*, op.c it., p. 19.

la technique comme moyen ou comme instrument. Dès lors, « [...] un certain type de question sur le sens et l'origine de l'écriture précède ou au moins se confond avec un certain type de question sur le sens et l'origine de la technique. C'est pourquoi jamais la notion de technique n'éclairera simplement la notion d'écriture. »¹⁸⁸ Nous nous intéresserons à cette idée au chapitre suivant, où nous analyserons les conséquences de la pensée du corps-texte du point de vue des rapports entre la technique et le corps.

Parlant de « corps-livre » et de « corps-texte », nous ne croyons au fond rien dire qui ne soit déjà compris dans le concept de « livre » et de « texte ». L'ajout du mot « corps » ne fait que souligner une dimension possible du développement, mais il ne faut pas laisser entendre que le problème du « corps » se résoudrait par la simple mise en valeur du « corps du signifiant » pour les raisons que nous avons déjà soulignées. Dans un court passage de *La Grammatologie*, Derrida établit le rapport entre le corps et le signe en indiquant que ce dernier est basé sur « une opposition non critiquée entre sensible et intelligible, entre l'âme et le corps ; un concept objectiviste du corps propre et de la diversité des fonctions sensibles (les « cinq sens » considérés comme autant d'appareils à la disposition du parleur ou du scripteur) »¹⁸⁹.

Autour de l'opposition entre l'âme et le corps se tisse le lien entre le problème du corps et celui du signe. La démarche de Derrida ne consiste pas à s'affranchir de telle opposition structurelle. Ce serait une erreur que de croire que le pôle supposé dominant de l'opposition (celui de l'« âme ») aurait laissé intacte dans le « corps » une pureté qu'il s'agirait de sauver, de restituer et de revendiquer. Comme il n'est pas simplement question de se tenir à un corps du signifiant. La prise en compte du corps technique permettrait donc de réévaluer ces deux aspects et de les réinscrire dans la série des rapports qui caractériseraient l'époque de la fin du livre. On pourrait dire que l'irruption de la technique est un des aspects de ce corps-texte. Non pas que le livre n'était pas une technique, il l'était dans un sens « instrumentaliste », dérivé, techniciste. Le corps-texte est la technique irréductible, celle qui ne renvoie plus à une totalité du signifié quelconque et qui ne se pose pas comme totalité du signifiant. La technique, considérée comme effraction du corps-texte, n'est plus un pur moyen pour quelque chose d'autre, de même que ce corps-texte n'est pas simplement un moyen d'expression au service de l'âme ou du signifié.

188 Ibid., p. 18.

189 Ibid., p. 123.

II. Qui est le corps de... ?

« Je crois que ce qui se passe maintenant et ce qui m'intéresse personnellement, c'est une culture qui arriverait à se greffer à ou à créer un nouveau 'corps', de façon à ce que le livre ne disparaisse pas, mais que sa prédominance soit une chose du passé.
[...] Ce nouveau 'corps' n'a pas de forme reconnaissable aujourd'hui. »¹⁹⁰

190 *Penser à ne pas voir*, Paris, Éditions de la Différence, 2013, pp. 310-311.

Introduction

Le premier chapitre nous a permis de situer la pensée du corps que Derrida élabore dans sa lecture de la phénoménologie husserlienne ou de la sémiologie de Hegel, au sein d'un champ de forces très précis, la scène de l'enseignement. Derrida indiquait que sur cette scène, où chaque corps renvoie sans cesse à un autre corps (au corpus enseigné, à l'État, etc.), tout est pourtant fait pour empêcher l'irruption d'autres corps enseignants. Chaque corps, au centre aussi bien qu'aux marges de la scène, revendique à sa manière une « défense de la philosophie ». À propos des disciples de Socrate – modèle général du corps enseignant et de l'institution philosophique, dont la ruse et la force consiste à ne rien savoir en particulier pour pouvoir parler de tout en général – Derrida explique qu'ils ont constitué un corps

« qui se défendait contre les attaques d'un autre corps qui se défendait aussi contre une menace. La défense de la philosophie a toujours été aussi l'opération d'un corps politique et d'une force sociale sur laquelle évidemment se branche [...] la pulsion qui se représente dans la ruse infinie de la philosophie. Chaque fois [...] qu'un corpus philosophique se détermine, comme programme à enseigner, comme la philosophie, qui est toujours une philosophie – cette détermination, cette constitution, cette institution est une défense soit une guerre d'un corps socio-politique qui tend à éviter la fente, la division de son corps par une autre force, une autre force qui elle tend à transformer à la fois, du même *coup* le corpus enseigné et le corpus enseignant, et pour le transformer dans sa forme et dans son contenu, veut y ajouter ou y retrancher des membres, membres du corps enseigné, membres du corps enseignant. »¹⁹¹

Si la scène de l'enseignement s'occupe de la question « qu'est-ce qu'un corps », qui implique qu'un corps doit être proprement quelque chose, le problème se pose de savoir quels autres corps peuvent apparaître dans ses marges, comme d'autres corps possibles. En parlant de « corps-livre » et de « corps-texte », il nous a paru possible de considérer autrement les traits de tout ce que conventionnellement on appelle « corps propre ». La matière, l'épaisseur, la rigidité cadavérique et l'illisibilité apparaissent comme les limites contre lesquels le concept de « signifiant » s'est constitué, en tant que machine chargée de mettre le sens hors danger, mais en même temps d'inclure ces limites dans un registre de sens permettant leur maîtrise et leur effacement sans reste. Le livre donne une forme très stable à la correspondance totale de la face signifiante et de la face du signifié. Il promet d'élever la lettre morte pour accomplir la résurrection du sens, de la même manière que, sur la scène de l'enseignement, le cadavre de l'enseignant devenait un corps glorieux.

La notion de « corps-texte » oppose à ce récit une toute autre modulation des rapports entre la lettre et le sens. Le texte nous a fait reconnaître à l'intérieur du champ de forces un reste de corps, une incorporation, qui oppose une résistance têtue à son effacement ou à son élévation, introduisant la

191 « Greph – Le concept d'idéologie chez les idéologues français », séminaire cité, 3^e séance, p. 4.

chance d'une configuration toute autre du concept de corps. Ce reste ineffaçable n'est peut-être qu'une blessure faite à l'idéalisation et impossible à cicatriser. Mais le concept de « corps-texte » peut nous mener encore plus loin. Par exemple, lorsqu'on considère le déplacement qui se produit au sein de la figure du livre, lors du développement de pratiques et de techniques d'écriture irréductibles aux formes les plus traditionnelles du savoir. Le corps-texte n'est pas un concept qui viendrait remplacer le corps-livre au moment de sa défaite historique. Il ne s'oppose pas au corps-livre mais le travaille du dedans ; s'il est devenu possible de prêter attention au texte, à rebours du refoulement historique de l'écriture, c'est, pour Derrida, parce que le livre est désormais incapable de capitaliser le champ de forces qui le configure. Le livre perd peu à peu son autorité, aussi bien dans les sciences que dans la littérature. *De la grammatologie* thématise ces transformations et analyse leur portée philosophique.

Nous allons poser à nouveau la question du corps à partir du problème des techniques. Il ne s'agit pas de s'attaquer à la vacuité de tant d'usages de la notion de corps, qui fait souvent fonction de lexique de remplacement (pour désigner l'âme, la figure, le personnage, l'acteur, le sujet, le citoyen, l'espace, etc.). Le vrai défi est de comprendre ce qu'un « autre corps » veut dire. À quoi ressemblerait cet autre corps ? Et surtout, quel corps, disons « vivant », peut supporter de n'être en soi qu'un autre corps : une figure de l'altérité, qui serait « étrangère » à la tentation apparemment irrépressible de délimiter ses frontières et de se retrancher derrière elles pour revendiquer son « propre » ? Ce sont certaines des questions auxquelles une interrogation sur le rapport entre le corps et la technique tente de répondre.

Bien que le concept de « corps propre » semble à première vue étranger à ceux de technique, de prothèse ou de greffe (qui désigneraient des corps « impropres », artificiels et survenus, et même des instruments d'expropriation du corps vivant), Derrida montre que tous ces concepts dépendent les uns des autres. Il n'y a pas de désir de corps propre sans l'expérience originelle de l'expropriation qui suppose la technique. Mais si un autre corps s'annonce, c'est peut-être aussi parce que le rapport à la technique reste à réinventer.

Afin d'aborder ces questions, nous commencerons par établir le rapport entre les concepts de corps-texte et de corps-livre et la notion de prothèse pour montrer que le corps dit « propre » est lui-même un « instrument », un bouclier, un mécanisme de protection orienté vers le fantasme d'une vie pure et inentamée. Nous nous interrogerons ensuite sur le rapport entre ce corps irréversiblement technique et la singularité : l'empêche-t-il d'exister ou, au contraire, une technicité irréductible constitue-t-elle la seule condition à partir de laquelle une singularité peut exister ? Pour conclure, nous étudierons une nouvelle scène, celle des télé-techniques, qui nous permettra de transformer la

question philosophique « qu'est-ce qu'un corps » en la question de l'autre corps : « qui est le corps de... ? »

1. Le propre et « ses » prothèses

Dans l'horizon des questions ouvertes par Derrida dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy (2001), celle du rapport entre le corps propre et la technique joue un rôle prédominant. Derrida affirme que, au cœur de tous les débats contemporains sur le corps propre « il y a l'intrusion originaire, l'intrusion sans âge de la technique, c'est-à-dire de la greffe ou de la prothèse »¹⁹². Le livre qui, comme nous l'avons vu, est un modèle de corps propre, remplit une fonction protectrice. Nous devons ajouter qu'il constitue lui-même une prothèse. D'abord, en tant que support matériel qui accueille des discours qui ont été produits ailleurs, le livre est une prothèse de la pensée. Le livre ainsi considéré est une modalité de l'écriture au sens conventionnel, c'est-à-dire d'une technique qui permet l'enregistrement d'un discours qu'on aurait d'abord formulé soit oralement soit en pensée (mais toujours sous la forme éminemment orale qui caractérise le *logos* du phonocentrisme). Il est la modalité privilégiée de l'écriture comprise comme technique de consignation, à l'époque que *De la Grammatologie* appelle « la métaphysique ». Au sein de cette époque, le livre est devenu un modèle pour toute écriture, car il totalise son corps et le rend purement signifiant, afin de mieux permettre son effacement et la transmission d'un sens intact. Son autorité en tant que modèle tient à son caractère total, caractère assuré par la linéarisation téléologique des éléments qu'il contient : idéalement, il ne permet qu'un seul sens de lecture. À l'intérieur du paradigme de l'écriture comme consignation secondaire de la voix et de la pensée, le livre permet de maîtriser les effets indésirables de l'écriture (la perte, le désordre, la destruction, l'amputation, etc.). Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, « la bonne écriture a donc toujours été comprise [...] à l'intérieur d'une totalité et enveloppée dans un volume ou un livre »¹⁹³. Les morceaux d'écriture sont circonscrits au corps du livre et l'indivisibilité de la lettre est garantie par sa localisation au sein d'un tout lui-même indivisible. Le livre en tant que totalité renvoie au sens ; l'unité de tous les deux dépend, en dernière instance, de leur renvoi à une figure qui semble tout commander de l'extérieur : l'auteur, dont le nom propre occupe, sur la scène du livre, la position du signifiant transcendantal auquel tous les autres corps signifiants renvoient.

De la grammatologie montre que le fonctionnement de toute cette scène, y compris la figure de l'auteur dans la très stratégique position d'extériorité qu'elle s'arrogue, dépend de la détermination de l'écriture comme technique de consignation. Il ne s'agit pas, pour Derrida, de déclarer que cette

192 *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, op. cit., p. 131.

193 *De la Grammatologie*, op. cit., p. 30.

détermination est fautive, mais de comprendre qu'aucun de ces deux termes, « technique » et « écriture », ne préexiste à l'autre. Autrement dit, que ce n'est qu'en considérant le problème de l'écriture qu'une pensée de la technique peut se libérer de ses attaches métaphysiques, et vice versa. Considérée en tant que technique, l'écriture possède une double valeur. Elle représente d'un côté tout ce qui est dérivé, secondaire, dépendant et non originel, mais d'un autre côté, elle le fait dans la mesure où elle se soumet à une nature ou à une réalité pré-technique dont elle suppose également la perte, la reproduction ou le déclin. L'écriture est conçue comme « technique au service du langage », c'est-à-dire que l'interprétation prédominante de l'écriture en fait un instrument au service de quelque chose qui serait constitué pleinement et de façon autonome. L'écriture est « traductrice d'une parole pleine et pleinement *présente* (présente à soi, à son signifié, à l'autre, condition même du thème de la présence en général), technique au service du langage, *porte-parole*, interprète d'une parole originaire elle-même soustraite à l'interprétation »¹⁹⁴. Si l'écriture est souvent considérée par la philosophie comme une technique dangereuse, c'est parce qu'elle nous force à constater l'absence « originaire » de tout ce qu'elle est censée remplacer. Autrement dit, la nature ou l'expression indépendante de l'écriture ne sont que des phantasmes invoqués pour combler une absence structurante. L'écriture, comme ce qui est à exclure, non seulement appartient au système de catégories qui organisent son exclusion : elle constitue le moyen grâce auquel ce système se configure. Cette logique paradoxale, nous allons l'appeler, avec Derrida, « contrebande ».

Comme le livre, qui trouve son autorité dans sa capacité à renvoyer à un auteur vivant et à maîtriser les effets d'illisibilité de l'écriture qu'il contient, le corps qui se veut propre est, lui aussi, une prothèse. Considérons une scène que Derrida décrit dans un autre texte, « *Révélation* et autres textes », où il commente une photographie de Frédéric Brenner qui montre un rassemblement spirituel de Navajos et Juifs aux États-Unis¹⁹⁵. Il est d'abord question du sentiment d'expropriation partagé par ces deux communautés. L'idée et l'expérience du propre sont liés à la fois à un sentiment unique, exclusif, d'exclusion et d'appartenance, et à une vocation universelle, à la possibilité d'un partage plus large. Derrida l'explique ainsi :

« À la fois unique et partageable, liée au lieu et à la terre, mais spirituelle en tant qu'universelle, cette loi du propre est la loi même. Comme le nom propre, comme la conscience d'identité, la loi du propre se porte, elle se transporte avec soi, elle est portable, comme la Torah que le rabbin porte dans ses bras. Comme tout ce qui est portable, comme tout ce qu'on transporte auprès de son corps propre, mais qui, telle une prothèse, n'appartient pas proprement au corps propre : par exemple le téléphone portable [...] »¹⁹⁶

194 *Ibid.*, p. 18.

195 Paru pour la première fois dans le livre de Frédéric Brenner, *Diaspora. Terres natales de l'exil*, volume *Voix*, Paris, Éditions de La Martinière, 2003, p. 101, et repris dans *Penser à ne pas voir*, op. cit.

196 *Penser à ne pas voir*, op. cit., p. 292.

Derrida met en rapport le concept de livre – la Torah, dans ce cas –, le corps propre – celui du rabbin, un corps proprement exemplaire au cœur de sa communauté – et la prothèse. Ces trois concepts obtiennent leur valeur et leur fonction des notions de propre et de propriété. Notions qui, dans ce contexte, sont inséparables d'une expérience historique et traumatique de perte et de séparation. Si le livre, y compris le Livre sacré, est portable, c'est parce qu'il est détachable de tout contexte particulier. En cela, le livre est lui-même assujéti à la loi de ce qu'il est censé contenir : l'écriture, dont les textes de Derrida montrent qu'elle est constituée par la possibilité de la greffe, du détachement et du morcellement. L'écriture est elle-même une greffe (et Derrida rappelle la proximité étymologique de « greffe » et de « graphe »¹⁹⁷), comme le montre sa capacité de devenir citation : rupture de la continuité d'un discours, copie et collage des mots dans un contexte étrange. En « incorporant » l'écriture qu'il veut « introjecter », le livre devient lui-même portable : greffable dans des contextes où il risque de perdre le rapport avec le garant transcendantal de sa propriété – Dieu, la communauté, le territoire, la langue, etc. –, où il ne peut que s'effacer, devenant ainsi opaque, illisible, dépouille d'un souverain déchu de tout pouvoir. Quelle est donc la fonction de cette totalité détachable, de cet instrument d'autorité qui n'est peut-être au fond qu'un morceau, un fragment et un objet portable ?

Sa fonction principale est de protéger le corps dit « propre » : ici, le corps de la communauté. Au cœur de celle-ci, le corps du livre porte en lui le lien communautaire. Le livre est un bouclier. Mais il se protège d'abord contre lui-même, contre le texte qu'il prétend envelopper. Il s'agit là d'une violence nécessaire. Dans cette économie de la violence, la prothèse appelée livre n'est pas un lieu neutre indifférent. Parler du texte *contre* le livre – à l'intérieur d'une économie du savoir qui est, encore aujourd'hui, largement dominée par ce dernier – est le premier moment de subversion que Derrida assignait à la déconstruction dans l'entretien de *Positions* que nous avons commenté¹⁹⁸. Entre le corps dit « propre » et le livre, le rapport n'est pas simplement d'analogie. L'idée que le corps propre est une prothèse est à considérer très littéralement, et cela non seulement par rapport aux possibilités de greffe d'organes, de modification génétique ou d'invention trans-humaniste. La notion de corps propre se constitue, comme le livre, comme bouclier protecteur contre un danger

197 Dans le contexte d'une lecture de *Mimique* de Mallarmé, « La double séance » décrit la greffe à la fois comme un exergue, un hors-d'œuvre, quelque chose d'extérieur au texte, et un germe, une entame séminale, qui fait naître quelque chose de nouveau dès l'intérieur du corps qui reçoit la greffe : « Il faudrait explorer systématiquement ce qui se donne comme simple unité étymologique de la greffe et du graphe (du *graphion* : poinçon à écrire), mais aussi l'analogie entre les formes de greffe textuelle et les greffes dites végétales ou, de plus en plus, animales. Ne pas se contenter d'un catalogue encyclopédique des greffes (greffe de l'œil d'un arbre sur un autre, greffe par approche, greffe par rameaux ou scions, greffe en fente, greffe en couronne, greffe par bourgeons ou en écusson, greffe à œil poussant ou œil dormant, greffes en flûte, en sifflet, en anneau, greffe sur genoux, etc.), mais élaborer un traité systématique de la greffe textuelle. Entre autres choses, il nous aiderait à comprendre le fonctionnement d'une note en bas de page [...] » (dans *La dissémination*, op. cit., p. 250).

198 *Positions*, op. cit., p. 56 sq, et aussi supra, ch. I.2.1.

que tout corps vivant abrite en lui. Ce qui est à concevoir comme image ou comme figure, c'est plutôt l'idée d'un corps naturel ou d'un corps idéal, que ce soit individuel ou social. L'idée d'un corps pré-technique est une construction, dont le sens est inséparable de l'expérience d'expropriation idéalisante et d'effacement que produit tout rapport au corps. Par exemple, en abordant un problème social contemporain, celui de la toxicomanie, Derrida tente de montrer dans l'entretien « Rhétorique de la drogue » que l'idée d'un corps sain ou sobre n'est pas antérieure à l'intrusion des drogues dans le corps social. La drogue, qui est un *pharmakon* – pour reprendre cette notion importante de « La pharmacie de Platon »¹⁹⁹ –, est interdite toujours au nom de « la protection d'une normalité 'naturelle' du corps, du corps social et du corps de l'individu-membre »²⁰⁰. En même temps – et telle est la structure paradoxale du corps comme prothèse –, le recours aux *pharmaka* répond très souvent à un désir de réappropriation et de restauration d'un corps propre – qui aurait été défigurée, transformée, domptée ou « soufflé », comme chez Artaud, par la supposée « normalité » –. La prothèse produit deux concepts opposés du corps propre, tous les deux orientés vers la restitution d'une unité en danger. Or le danger vient du dedans : que la lutte contre la toxicomanie ou le recours aux drogues réponde à un même désir du corps propre montre que le problème de départ est la dimension irréductiblement prothétique, « pharmacologique » du corps, qu'en fait, il ne se distingue pas des technologies qui permettent de le protéger – ou de le détruire.

Attrapé dans cette logique paradoxale, le corps propre oblige à considérer le problème de la technique. Or, c'est plutôt le corps-texte qui traverse toute sa surface, ce qui permet de souligner l'irréductibilité de la technique pour la compréhension du problème du corps. Comme le note David Wills, « le texte est structurellement prothétique, comme toute écriture forcément inscrite à sa propre dérive et dans un certain artificiel »²⁰¹. De même qu'avec le mot « signifiant », le recours aux concepts de « prothèse » ou de « technique » répond à des motivations stratégiques. Ces concepts ne sont pas sans équivoque. Le livre peut être revendiqué en tant que technique asservie à un usage de domination conventionnel. Il peut être identifié à la prothèse dans le sens de la manipulation instrumentale ou de la rationalité technique. Le sens instrumentaliste de l'écriture, qui domine sa

199 Derrida caractérise le *pharmakon* comme « une *substance*, avec tout ce que ce mot pourra connoter, en fait de matière aux vertus occultes, de profondeur cryptée refusant son ambivalence à l'analyse, préparant déjà l'espace de l'alchimie, si nous ne devons en venir plus loin à la reconnaître comme l'anti-substance elle-même : ce qui résiste à tout philosophème, l'excédant indéfiniment comme non-identité, non-essence, non-substance » (« La pharmacie de Platon », dans *La dissémination*, op. cit., p. 87). Derrida l'appelle également « signe *pharmakon* », pour indiquer qu'il s'agit aussi bien d'un signifiant et d'un signifié (cf. *ibid.* p. 124).

200 « Rhétorique de la drogue », dans *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 257.

201 David Wills, *Prothèse 2. Paris, 1976 – Genève, 1978*, Paris, Galilée, 1998, p. 21. Se référant à *Glas* (op. cit., p. 16), l'auteur ajoute que « dans la mesure où il résonne, le texte rend un son métallique » (*Prothèse 2*, op. cit., p. 16), ce qui rappelle la dure opacité d'un corps métallique qui, à la fois, s'adonne au mouvement idéalisant que nous avons évoqué au premier chapitre, à propos du son et du tremblement qui traverse un corps en le dématérialisant.

caractérisation traditionnelle comme technique de consignation d'une parole vivante, explique la possibilité d'un mouvement totalisateur du livre.

Si l'attention que nous portons au corps-texte comme irruption de l'écriture permet d'éclairer le concept de technique, c'est précisément parce qu'il permet de reconnaître dans le corps du livre – comme une greffe dans la greffe– une technicité irréductible. Le corps-texte est un corps qui ne se constitue pas à partir du phantasme d'une corporéité pré-technique. Il affirme sa technicité irréductible, celle qui ne renvoie plus à une totalité du signifié et qui introduit de l'indécidabilité au cœur des notions de corps et de technique. Le corps-texte est une technique, certes, mais une technique qui n'est pas un moyen pour atteindre un but autre, par rapport auquel il serait dérivé. Le corps-texte n'est donc pas non plus un moyen d'expression au service de l'âme ou du signifié. Il permet une irruption de l'accident qui fait trembler le corps dit propre dans sa proximité au corps. Sa portée est telle qu'elle devrait mettre en danger jusqu'au corps de l'auteur, dont le nom propre, signifiant transcendantal qui domine la scène du livre, s'avère aussi détaché de son propre pouvoir que l'étaient les corps sur la scène de l'enseignement.

2. Qui est... l'« autre corps » ?

Sur la scène de l'enseignement, le texte qui émerge sur la peau du corps enseignant qui a la parole laisse entendre une question supplémentaire : celle de la singularité. Qui est le corps enseignant que parle, qui dit « je » et qui signe « Jacques Derrida » ? Ce corps enseignant termine ainsi son intervention :

« Voici, je suis ici le corps enseignant.

» Je – mais qui ? – représente un corps enseignant, ici, à ma place, qui n'est pas indifférente.

[...]

» Les effets de corps dont je joue – mais vous entendez bien que quand *je* dit je, vous ne savez plus, déjà, qui parle et à qui *je* renvoie, s'il y a ou non signature d'enseignant, puisque je prétends aussi décrire en termes d'essence l'opération du corps anonyme en transit enseignant – feignent de supposer ou de faire croire que mon corps n'y est pour rien : il n'existerait, ne serait *là* que pour représenter, signifier, enseigner, délivrer les signes de deux autres corps au moins. Lesquels

Jacques DERRIDA. »²⁰²

202 « Où commence et comment finit un corps enseignant », dans *Politiques de la philosophie*, op. cit., pp. 87-89. Le nom propre, signature qui « clôt » cette intervention laissée en suspens, disparaît dans la reprise du texte dans *Du droit à la philosophie*, où il est remplacé par des points de suspension entre crochets ([...]), juste après « Lesquels » (cf. op. cit., p. 145). Ces points de suspension qui coupent le texte, indiquent que ce texte est un extrait. Au lieu des points de suspension, le texte de l'intervention au séminaire, en 1974, introduit un point d'interrogation : « Lesquels ? », et continue avec un bref développement sur les deux corps enseignants – individuel et collectif – qui n'apporte pas grande chose à ce qui a été dit dans les pages précédentes (cf. « Greph – Le concept d'idéologie chez

Quel est le rapport entre ce « je » et la technicité dont nous commençons à entrevoir l'importance pour considérer le statut du corps propre ? Les rapports de force qui configurent la scène dans son ensemble laissent-ils une chance d'apparaître à la singularité à laquelle ce corps semble également renvoyer comme à un autre corps possible ? Une chance aussi pour que cette singularité ne soit pas immédiatement dominée, attrapée, réappropriée dans l'économie violente de la répétition et de l'effacement ?

Échographies de la télévision, l'entretien avec Stiegler sur les télé-techniques modernes, donne l'occasion à Derrida de réfléchir à ces questions. Ce texte décrit encore une scène, celle d'un entretien filmé qui garde un certain nombre de similitudes avec celle de l'enseignement. Dans l'entretien, Derrida analyse en détail l'indissociabilité entre technique, corps et singularité, et en appelle à une renégociation de leur rapport qui permette de transformer critiqueusement leur configuration dominante. Il rappelle également que toutes les expériences de la singularité ne se construisent pas à partir du fantasme d'une perte de la propriété territoriale, d'une aliénation du « propre ». C'est le cas, par exemple, de l'hospitalité qui, avec toutes les apories qui traversent son concept, cherche à redéfinir les rapports entre déracinement et appartenance²⁰³. Comme l'hospitalité qui, en principe, ne doit pas porter atteinte à la singularité de l'autre, mais au contraire, l'accueillir, peut-on penser un corps ouvert à la technique, capable donc d'accueillir ce qui ne lui revient pas en propre ?

Le problème est de quels corps s'agit-il ? Le corps de qui ? Dans un autre entretien, Derrida pose la même question dans ces termes :

« *Qui est le corps de Heidegger? ou de Nietzsche? C'est ce qui est en général passé sous silence. Et cette façon de passer sous silence le corps, est déjà le premier geste de qui écrit. On écrit: on abandonne la trace au papier, à la publication, ce qui est une manière de retrancher le corps. Il s'agit donc de retrouver le corps — le corps du corpus, si l'on peut dire. Non pas pour le sauver ou le rendre à nouveau présent, mais pour le saluer sans le sauver, le saluer là où il n'y a plus de salut pour lui. Car il n'est pas question, bien sûr, de retrouver le corps de Platon ou de Heidegger mais de voir dans le texte, ce qui est dit du corps, ce qui reste du corps, ce qui symptomatise le corps ou l'inconscient. Au fond, corps est ici le mot qui vient à la place de l'irremplaçable: à la place de ce qui ne peut pas laisser la place.* »²⁰⁴

Ce qui reste du corps dans un texte écrit, ce n'est qu'un mot, « corps », qui vient à la place de l'irremplaçable. Écrire, c'est effacer son corps, ou plutôt, *du corps*. Signer, c'est assigner un corps – le texte, la signature – à la place de celui qui signe. Derrida rapproche le problème du corps de celui de la signature et, en faisant cela, il indique qu'il est le lieu d'un paradoxe : « Le mot 'corps', que je

les idéologues français », séminaire cité, 1^{re} séance, pp. 23-24).

203 Cf., par exemple, *Échographies de la télévision. Entretiens filmés*, op. cit., pp. 92-93.

204 « Scènes de différences », entretien avec Mirelle Calle-Gruber, dans *Littérature*, n° 142, 2006, p. 11.

n'utilise pas par opposition à l'esprit, c'est ce qui dans la signature est inimitable, irremplaçable, singulier. Ne se laisse pas remplacer. Alors que l'écriture consiste, tout le temps, à remplacer. La question est donc celle du remplacement de l'irremplaçable »²⁰⁵. Au quatrième chapitre, nous aurons l'occasion de revenir sur cette idée du corps, comme ce qui de la signature est inimitable, et qui vient pourtant à la place de l'irremplaçable. Il est important pour l'instant de souligner que pour Derrida le corps est « littéralement » inséparable de l'écriture :

« C'est cela que voudrait dire l'insistance sur ce qui ressemble, en effet, à des parties du corps: la main, le pied, l'oreille, les yeux. La main, ce n'est pas seulement la main, c'est aussi ce qui donne, prend, signe, salue, c'est ce qui écrit. Sans vouloir reconstituer une sorte de philosophie du corps propre, à laquelle je ne crois pas — parce que le corps ne se réapproprie pas —, il s'agit au contraire de chercher dans l'expropriation, ce que j'appelle 'l'exappropriation originale du corps', ce qui se passe au lieu de la signature. Comment un corps s'expose, s'exproprie en laissant (partir) sa marque, à partir de sa marque. »²⁰⁶

Ce que le « qui » de la question « qui est le corps de... ? » demande, c'est moins quel était le sujet à la place de ce corps (ou le sujet que ce corps était) que le fait que quelque chose du corps ou du sujet restent non identifiables, non assignables à la propriété d'un corps indivisible et localisé. Ce que le mot « corps » nomme, c'est une place qui, étant irremplaçable, ne peut en vérité jamais être occupée. Quand on demande « qui ? », « quelque chose de cet appel de l'autre doit rester non réappropriable, non subjectivable, d'une certaine manière non identifiable [...] pour rester *de l'autre*, appel *singulier* à la réponse ou à la responsabilité »²⁰⁷. Or une autre expérience du corps « responsable » de cette singularité qui répondrait au mot « qui », doit passer par la technique, car c'est elle qui empêche la localisation et l'indivisibilité d'un corps singulier et son identification. Le désir de singularité inhérent à ce questionnement sur le « qui ? » est, selon Derrida, indissociable de la technique et de son mouvement d'effacement, d'universalisation et d'uniformisation. Et il propose de le considérer par analogie avec les langues : « le rapport entre les langues diverses ne doit pas aboutir à l'intraduction absolue ; il faut de la traduction [...] »²⁰⁸. Le corps singulier doit traduire une technique – la singularité, le qui du corps se laisserait peut-être décliner autrement dans un corps filmé que dans un corps écrit – et se laisser traduire par elle. Mais cette traduction se fait

205 Ibid., pp. 11-12.

206 Ibid., p. 12. Derrida développe le concept d'*ex-appropriation* tout au long d'*Échographies de la télévision* et de *Spectres de Marx* ; il est inséparable de la production du sens. Pour que quelque chose ait un sens, nous dit Derrida, « il faut que je puisse par exemple redoubler, répéter, fût-ce virtuellement, que je puisse m'approprier par cette itérabilité, voir ce que je vois, m'approcher, commencer à identifier, reconnaître, au sens le plus large de ces termes : ce sont là des processus d'appropriation au sens le plus large. Il n'y a de sens qu'à cette condition » (*Échographies de la télévision*, op. cit., p. 123).

207 « 'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet », entretien avec Jean-Luc Nancy, dans *Points de suspension*, op. cit., pp. 290-291.

208 Cf. *Échographies de la télévision*, op. cit., p. 93.

au nom de ce qui est censé résister à la traduction, au nom de l'intraduisible. Le problème qui se pose alors est de distinguer entre un « qui » qui négocierait son rapport à la technique au nom de cette singularité inidentifiable, et celui qui le ferait au nom de la vie (de « sa » vie) La différence entre l'autre corps – celui qui affirmerait la singularité en lui, celle-là même qu'il ne peut pas contenir – et le corps propre qui voudrait se protéger et se retrancher est peut-être moins claire qu'il ne semble. Pour distinguer entre les deux, entre l'affirmation de la singularité et celle de la « propre » vie, Derrida affirme que ce qui mérite d'être affirmé de manière inconditionnelle, ce n'est pas la vie comme telle, mais l'avenir : « le devoir inconditionnel de toute négociation, ce serait en effet de laisser de l'avenir à l'avenir, de le laisser ou de le faire venir, en tout cas de laisser ouverte la possibilité de l'avenir. Et pour cela de négocier entre des rythmes pour que, au moins, cette ouverture ne soit pas saturée »²⁰⁹. Négocier le rapport entre son corps et la technique, c'est en quelque sorte se greffer un avenir qui ne revient pas forcément au même.

En négociant, le corps se transforme. La technique transforme le corps, selon des modalités différentes et particulières – la greffe d'un organe, la voix attrapée dans une phonographie, le corps transporté en direct, comme vivant (« *live* »), dans une télé-communication par internet – : « Ce n'est pas le même corps qui se déplace et réagit devant tous ces appareils. Un autre corps peu à peu s'invente, se modifie, procède à sa subtile mutation »²¹⁰. Une manière de dire qu'il n'y a pas de « propre » du corps avant les techniques, mais aussi que la chance de la singularité réside précisément dans la possibilité de transformation des corps. Ce n'est pas un programme « trans-humaniste » qui s'annonce ici : il ne s'agit pas de maîtriser techniquement son corps et de le rendre plus puissant grâce à des prothèses qui réduisent, de nouveau, les sens et les organes du corps à une fonction instrumentale au sens métaphysique et « techniciste ». Il s'agit au contraire d'« affirmer » les dangers que comportent les mécanismes qui rendent possible une « survie », dont l'économie se lie à celle du deuil, comme l'explique Élise Lamy-Rested : la survie ne consiste pas tant à se garder vivant, à protéger son propre corps du danger de mort, qu'à « garder vivant, et donc en mémoire, l'événement traumatique et irréprésentable de la mort de l'autre, qui est aussi celui de ma mort, et ainsi différer l'instant de sa, de ma, mort »²¹¹.

La transformation du corps dont parle ici Derrida implique tout d'abord la possibilité d'un questionnement du concept de corps tel que nous le connaissons, par exemple son rapport à l'animalité ou aux représentations de ses sens – vue, toucher, goût, etc. –. Cet « autre corps » dont

209 Ibid., p. 98.

210 Ibid., p. 109.

211 *Excès de vie, Derrida...*, op. cit., p. 121. Dans une lecture de « Fors » qui aborde la manière dont une crypte se construit, l'analyse de Lamy-Rested rapproche l'économie de la survie de la question du témoignage, importante également pour un texte comme *Échographies de la télévision*,

Derrida nous parle, qui résulte des transformations introduites par les techniques, on peut le considérer par analogie à la pluri-dimensionalité refoulée par l'écriture linéaire²¹² ou bien par rapport au texte qui émerge sur la surface du livre. L'« autre corps » a toujours été là, caché ou refoulé derrière le corps debout de l'homme, attendant qu'un changement dans l'écriture des corps lui permette de réapparaître et de se configurer autrement. Derrida souligne sans cesse la force inventive qu'abritent les scènes à l'intérieur desquelles des corps prennent place. Dans chacune de ces scènes

« on s'invente un autre corps, à moins qu'on ne laisse place, plus simplement, à cet autre corps qui n'attendait que ça, et qui y trouve un lieu de désir. Eh bien, de même que les progrès de la médecine, la possibilité de la radiographie, des scanners et des greffes transforment notre corps et le rapport que nous avons à notre corps, de même l'espace médiatique, qu'on soit spectateur ou acteur, à un titre ou à un autre, implique une transformation profonde du corps et du rapport à notre propre corps. »²¹³

Qu'un autre corps se mette à la place d'un autre, c'est ce qui rend possible sa capacité de « venir à la place de l'irremplaçable : à la place de ce qui ne peut pas laisser la place »²¹⁴, comme Derrida l'affirme dans l'entretien avec Calle-Gruber que nous venons de citer. Or la possibilité de ce remplacement, qui est également la possibilité d'une « transformation profonde du corps », n'implique-t-elle pas que le corps n'est plus à concevoir à partir du seul mouvement de l'auto-affection, du retour sur soi et de l'effacement cadavérisant ? Et que parmi les « autres corps » possibles il y aurait aussi celui qui, accueillant la technique sans la refouler, ouvrirait la chance à une plus grande survie ? Ou bien faut-il dire au contraire que le caractère irrémédiablement technique de tout corps-texte réintroduit chaque fois, avec cette chance de survie, le fantasme du « propre », son économie et la dynamique d'appropriation/expropriation qui caractérise le mouvement idéalisant du corps ? Car, comme nous allons le vérifier, « technique » est un autre nom possible de la puissante machine de l'idéalisation.

L'intrusion de la technique n'affecte pas seulement le corps dans sa configuration individuelle : le corps du texte, le corps social, le corps institutionnel, le corps enseignant, etc., tous peuvent être reconsidérés à partir du problème de la prothèse et de la possibilité toujours ouverte de leur remplacement par un autre corps. Avec eux, sont affectés également les lieux que ces corps

212 L'émergence de nouvelles formes d'expression qui se réclament du mot « écriture » – par exemple la *cinématographie*, la *chorégraphie*, etc. –, sont un symptôme de la fin du monopole et du prestige du modèle alphabético-linéaire de l'écriture (Cf. *De la grammatologie*, op. cit., p. 19). Derrida explique le concept de linéarisation, qu'il reprend à Leroi-Gourhan (Cf. *Le geste et la parole*, vol. 1., op. cit., p. 278 sq.), comme le « refoulement » d'une multi-dimensionalité inhérente aux premières formes de l'écriture, dans lesquelles « le sens n'y est pas assujéti à la successivité, à l'ordre du temps logique ou à la temporalité irréversible du son » (*De la grammatologie*, op. cit., p. 127).

213 *Échographies de la télévision*, op. cit., p. 109.

214 « Scènes de différence », op. cit., p. 11.

occupent, leurs positions, les rapports qu'ils entretiennent, les forces qu'ils reçoivent ou les processus de production et de reproduction au sein desquels ils s'insèrent. Si la prothèse met en cause, à travers sa force de morcellement, de dissémination et de remplacement, l'indivisibilité des corps dits « propres », elle affecte également le deuxième trait qui semblait les caractériser : leur localisation, l'assignation du corps à un lieu propre. *Spectres de Marx* explique que les télé-techniques produisent également une transformation de « l'ontologie »²¹⁵, c'est-à-dire de la configuration ontologique de la notion de lieu. L'État moderne, dont le corps s'érige à la manière du puissant Léviathan, s'empare d'un territoire grâce au lien qu'il suppose entre ontologie et espace : un lieu serait toujours un lieu unique, qui ne pourrait pas être occupé par un « autre corps » sans courir le risque de sa dissolution²¹⁶. L'enseignement, comme champ de forces, tentait également de réduire l'irruption d'un troisième corps en assignant des places fixes aux corps enseignants individuels et général, garantissant ainsi la reproduction du corps socio-politique, etc.

Or la technique, indissociable de ce processus de localisation, invite également à considérer autrement l'unicité du lieu. Elle ouvre la possibilité de négocier les modes d'assignation de place aux singularités irremplaçables. Car, comme le montre l'analyse que Derrida fait dans *Échographies de la télévision* au sujet de l'effraction des caméras et des microphones dans l'espace du corps, ils transforment et transportent ce corps, le faisant occuper plus d'un lieu et d'un temps à la fois (au plateau de télévision et sur l'écran d'une maison éloignée, simultanément et dans un avenir différé). Ce corps ouvert à la technique, malgré lui ou avec lui, ne se laisse pas réduire à une unité, à une individualité indivisible et proprement localisable. Dans un corps, la technique montre qu'il y a plus d'un corps. Il y a non seulement l'autre du corps (l'idée, l'esprit, l'intouchable, l'invisible, etc.), il y a aussi un autre corps. La technique à quelque chose à voir avec cette altérité interne qui distingue, au sein de l'expérience du corps propre, des corps variables, dont les possibilités et les différences sont aussi variables que l'infinité de technologies avec lesquels ils peuvent interagir. Il y a, dans la possibilité de ces transformations, des « désirs » de corps qui cherchent à assurer la maîtrise. Derrida donne un exemple qui nous est aujourd'hui familier, celui du corps de certains intellectuels qui, ayant pris l'habitude de se trouver à la télévision, ont, dit-il,

215 Cf. *Spectres de Marx*, op. cit., p. 137.

216 Nous renvoyons ici à l'analyse proposée par Samuel Weber du Léviathan de Hobbes, dans *Inquiétantes singularités*, trad. Charles Coustille, Paris, Hermann, 2014, p. 20 sq. Weber fait une analyse des conditions grâce auxquelles le Léviathan se constitue en tant que corps, et il souligne le fait que pour ce faire, l'État doit assurer une localisation unitaire : un seul corps, dans un seul lieu à la fois. Le besoin d'assurer cela relève de sa propre condition de corps fini, qui pourtant se bat pour garder la vie, c'est-à-dire pour éviter sa dissolution et son morcellement. L'interprétation de Weber souligne le caractère matériel de l'État ; et il montre que le besoin de ce corps monstrueux de se constituer en tant qu'individu localisé est inséparable du désir de maîtriser la *singularité* qui s'abrite en lui. La singularité, comme « résidu » de cette finitude irréductible, émerge de la nécessité d'une répétition constante du geste fondateur – l'« autoconstitution » de l'État – qui est inséparable de son « auto-dissolution ». Une autre manière de dire que tout corps « vivant », qu'il soit artificiel ou pas, est constitué par une structure de répétition qui le tient en vie – ou en survie – tout en le menaçant de son dedans.

« vraiment opéré une conversion ‘physique’ discrète mais aussi étonnante, si on y prête attention, que les plus graves mutations du corps propre »²¹⁷. Dans la greffe médicale, dans l'espace médiatique ou dans le théâtre de l'enseignement, un corps prend place, un autre lui cède sa place : cette transformation du corps ne désigne pas seulement des modifications ou des mutations d'ordre anthropologique ou évolutive. Sur chaque scène, un autre corps se produit, qui laisse entrevoir, dans sa voix, ses gestes et son regard transformés, des traces d'une singularité irremplaçable.

Cet « autre corps », nous pouvons le mettre en parallèle avec toute la problématique de l'incorporation et de ce qui, dans *Spectres de Marx*, est appelé « chair technique » ou « corps artefactuel ». Ce dernier désigne, dans le commentaire que Derrida fait du réquisitoire de Marx contre Stirner²¹⁸, l'incarnation d'un corps non naturel, artificiel, idéal, sur le corps vivant. Cette incarnation est, en vérité, une incorporation, une ex-appropriation de ce corps vivant. Derrida relit de cette manière la scène de la table dansante du *Capital*, dont le corps, devenu marchandise, se met à danser comme « animée » par la valeur d'échange²¹⁹. Ce corps n'est plus simplement visible, sensible et matériel ; il n'est plus simplement présent, un seul corps occupant son lieu propre. Il n'est pas non plus « présent » dans le sens où sa valeur d'usage déterminerait sa raison d'être, son mode de fonctionnement à l'égard des besoins de son utilisateur. La valeur d'échange transforme le corps inerte de la table en marchandise et dès lors, pour Marx, en « corps propre », c'est-à-dire en un corps qui semble vivant et animé. Mais qu'une table ait un « corps propre », cela n'est possible que sur le mode d'une « incarnation paradoxale », puisque c'est un « spectre » qui prend corps en elle. La table prend un corps spectral²²⁰. Derrida l'appelle parfois « un corps sans chair », parfois « une chair sans corps »²²¹.

217 *Échographies de la télévision*, op. cit., p. 109.

218 Il s'agit de la critique de Stirner dans *L'idéologie allemande*, écrite en 1845 (*Die deutsche Ideologie*, Berlin, Dietz Verlag, 1990, et notamment la deuxième partie du ch. II, « Das Leipziger Konzil. Sankt Max », p. 101 sq.) , que Derrida commente en détail dans le 5^e chapitre de *Spectres de Marx* (op. cit., p. 201 sq.), en faisant référence en particulier au livre de Stirner *L'unique et sa propriété*, publié en 1844 (trad. P. Gallissaire et A. Sauge, Lausanne, L'âge de l'homme, 1994).

219 Marx décrit ainsi le caractère fétiche de la marchandise : « A première vue, une marchandise semble une chose tout ordinaire qui se comprend d'elle-même. On constate en l'analysant que c'est une chose extrêmement embrouillée, pleine de subtilités métaphysiques et de lubies théologiques. Tant qu'elle est valeur d'usage, elle ne comporte rien de mystérieux [...]. Il tombe sous le sens que l'homme modifie par son activité les formes des matières naturelles d'une façon qui lui est utile. La forme du bois, par exemple, est modifiée quand on en fait une table. La table n'en reste pas moins du bois, chose sensible ordinaire. Mais dès qu'elle entre en scène comme marchandise, elle se transforme en une chose sensible suprasensible. Elle ne tient plus seulement debout en ayant les pieds sur terre, mais elle se met sur la tête, face à toutes les autres marchandises, et sort de sa petite tête de bois toute une série de chimères qui nous surprennent plus encore que si, sans rien demander à personne, elle se mettait à danser » (*Le capital. Livre Premier*, trad. E. Balibar, G. Cornillet et autres, Paris, PUF, 2014, p. 81). Derrida y reconnaît une scène de spiritisme (cf. *Spectres de Marx*, op. cit., p. 236 sq.).

220 À propos du « corps spectral », cf. les analyses de Julián Santos Guerrero dans *Círculos viciosos. En torno al pensamiento de Jacques Derrida sobre las artes*, et spécialement dans son chapitre « Cuerpo a cuerpo con el fantasma : tocar sin tocar » (Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p. 215 sq.). Santos lie la question du toucher (qui nous occupera plus bas) à celle de la spectralité.

221 Ibid., pp. 27 et 203.

Dans la scène de la table-marchandise, le double spectral est en jeu. Quel que soit le degré d'intimité avec soi qu'on suppose à un corps, la technique, entendue comme itérabilité et idéalisation plutôt que comme instrumentalité au service d'un but extérieur, conditionne la scène intime, c'est-à-dire l'expérience du corps propre, au cœur même de ce qui semble le plus proche et le plus irréductiblement singulier de l'expérience du soi. Si tout corps est d'abord constitué dans le renvoi à un autre corps, l'apparition d'un corps est l'entrée en scène d'un double, d'une « chair technique » et d'un artefact de répétition. Le « corps propre » ou la chair seraient ainsi à penser à partir d'un rapport de la vie à la technique, à l'itérabilité, à l'écriture, bref à ce que Derrida appelle non pas simplement la mort, mais plutôt la « sur-vie ». Il arrive dans ce cas que l'idée du corps propre et vivant est en quelque sorte susceptible d'une transformation elle-même inouïe, à partir de laquelle on ne pourra plus penser le corps simplement comme avant : il faut donc « compter autrement », et penser un « autre corps ».

D'où la question que nous avons déjà soulevée : comment limiter dans cet « autre corps » le désir de se constituer en propre ? Qu'est-ce qui reste du corps propre et vivant, dans cet « autre corps » que la pensée de la singularité exige ? La question se pose avec d'autant plus de force que *Spectres de Marx*, s'ouvre sur une voix qui « s'avance » sur la scène et demande « apprendre à vivre enfin »²²². Il est nécessaire de savoir si ce corps vivant qui est d'abord le mien, mérite ou non d'être protégé du risque d'une mort dont l'imminence s'accroît avec les technologies qui semblent prolonger sa survie ou qui le morcellent en des images dont la reproduction transforme l'expérience de soi. Alors que *Le toucher*, comme nous le verrons, semble avant tout appeler à accueillir affirmativement la technique et l'ex-appropriation dans le corps, *Spectres de Marx* laisse entendre aussi que l'« autre corps » de la sur-vie et de la prothèse peut également intensifier le danger de mort. Étant donné que cet « autre corps » remplace ou s'incorpore sur un corps vivant – lui-même, comme Derrida ne cesse pas de le rappeler, produit de la répétition et de l'effacement sans lesquels il ne saurait accueillir aucune technique en lui –, on peut se demander s'il ne faudrait pas encore faire valoir une certaine préférence pour le corps vivant contre la mort elle-même, qui le hante. En effet, à propos de Stirner et de Marx, Derrida écrit :

« Ils aiment tous les deux la vie, ce qui va toujours mais ne va jamais de soi pour des êtres finis : ils savent que la vie ne va pas sans la mort, et que la mort n'est pas au-delà, hors de la vie, sauf à y inscrire l'au-delà au-dedans, dans l'essence du vivant. Ils partagent tous les deux, apparemment comme vous et moi, une préférence inconditionnelle pour le corps vivant. »²²³

222 Ibid., p. 13 : « Quelqu'un, vous ou moi, s'avance et dit : *je voudrais apprendre à vivre enfin* ».

223 Ibid., p. 224. Sur l'inscription de la mort hors et dans la vie, le séminaire inédit « La vie la mort » (donné à l'École Normale Supérieure en 1975-1976, 14 séances. Fonds Jacques Derrida, Institut Mémoires de l'édition contemporaine IMEC, Caen), propose de considérer la vie à partir de la notion de texte. Plus précisément, Derrida

Derrida écrit « apparemment », ce qui peut laisser entendre deux choses différentes : soit la confirmation que cette préférence est partagée par beaucoup de monde, dont Derrida, vous et moi, soit au contraire une certaine méfiance par rapport à une telle préférence inconditionnelle. En effet, faire attention à la greffe et à la technicité originaire ne suppose pas simplement d'abandonner la notion de corps vivant à la mémoire d'une métaphysique dépassée, mais de reconnaître au contraire que la technique, aujourd'hui, oblige à poser de manière plus précise la question de la vie et la survie. En fin de compte, ce corps vivant désigne, entre autres, la place d'une certaine singularité : pour répondre à la question « qui est le corps de... ? », il faut que ce « qui » ait habité à un moment donné un corps « en vie ». Si le « qui » est impossiblement présent et s'il se sépare même du corps propre ou vivant qui cherche à se l'approprier en l'identifiant, il reste pourtant ce qui pousse, dans l'expérience qu'on en fait dans son corps, vers un engagement dans le sens de cette préférence inconditionnelle. Pour cette raison Derrida affirme, dans son séminaire sur *La peine de mort*, que déconstruire la mort est peut-être « le fond du désir de ce qu'on appelle la déconstruction » (mais il ajoute tout de suite qu'il ne suffit pas de déconstruire la mort pour survivre, « car la vie non plus ne sort pas indemne de cette déconstruction »)²²⁴.

Ainsi, la préférence elle-même, ce désir de tuer la mort, ajoute des doutes sur la possibilité d'un tel engagement pour le corps vivant. Et si cet engagement était déjà un engagement pour la mort ? Derrida développe cette question dans la suite de *Spectres de Marx : Marx et Stirner*, apparemment comme vous et moi, ne peuvent s'engager dans cette préférence sans mettre en place du même coup un processus auto-immunitaire. À cause de leur préférence pour le corps vivant, « ils mènent une guerre sans fin contre tout ce qui le représente [le corps propre], qui n'est pas lui mais qui revient à lui : la prothèse et la délégation, la répétition, la différance. Le moi vivant est auto-immune, ils ne veulent pas le savoir »²²⁵. Mais il faut le savoir, ou plutôt ils le savent déjà en quelque sorte, car c'est quelque chose que « tout vivant sait sans apprendre et sans savoir »²²⁶.

Le corps propre s'incarne en soi-même comme une chair technique. Comme la table de Marx qui, dit Derrida, n'a pas de forme simple, de valeur d'usage pure qui ne soit déjà promise « à l'itérabilité, à la substitution, à l'échange, à la valeur »²²⁷. Si cela est vrai, alors on ne pourrait plus faire de la pure auto-affection, sous la forme du s'entendre-parler ou du se-toucher – dont nous parlerons au

explique que le modèle textuel employé par la biologie contemporaine pour expliquer le vivant n'est pas un modèle parmi autres (« Il n'y a pas le vivant et le texte ») mais qu'il rend possible, au contraire, une réinterprétation du vivant en dehors des catégories typiquement logocentriques qui opposent, notamment, la vie à la mort. Cf. 6^e séance pp. 6sq.

224 *Séminaire La peine de mort. Volume 1, 1999-2000*, op. cit., pp. 328-327

225 *Spectres de Marx*, op. cit., p. 224.

226 « Tout vivant sait sans apprendre et sans savoir [...] que le mort peut être parfois plus puissant que le vivant. » (Ibid., p. 85)

227 Ibid., p. 254.

prochain chapitre –, le lieu irréductible de l'expérience originaire du corps propre. Car la possibilité de l'auto-affection serait à penser à partir de ce rapport auto-immunitaire. Et l'auto-immunité, donc, comme la forme première du rapport à soi²²⁸. Hanté par la technique dans son intimité, le corps dit « propre » vivrait dans la peur de soi. Dans cette peur, qui découle de ce processus auto-immunitaire, « l'ipséité, dit Derrida, se constitue » et avec elle, se constituent « le corps propre, le nom propre, la nation, le sang, le territoire [...] »²²⁹.

Mais il faudrait comprendre encore comment cette auto-immunité se déploie singulièrement dans chacun des corps qui prennent place, le corps de l'enseignant, le corps de la table, le corps touchant ou le corps visible. La question la plus compliquée est de déterminer si cet échange entre un corps qui se veut vivant et son double technique laisse intact ou pas le corps qui se touche, par exemple, et même si en se touchant il passe déjà d'un corps à l'autre, comme celui qui se pincerait dans un rêve pour savoir si c'est bien ça son corps ou juste une image de son corps qu'il touche. La question est de savoir, en définitive, si le double technique l'emporte ou pas sur le corps vivant et si la singularité à une chance quelconque de sur-vivre, entre le corps et ses « autres ». Avant de répondre à ces questions, il faudrait peut-être rappeler que la hantise de la technique, comme celle du spectre, ne correspond pas, en tant que hantise, à la simple effectivité d'une présence. Et que le corps technique ne s'incarne pas *simplement* dans le corps vivant. Mais dès lors que leur rapport n'est plus simple, comment les distinguer ? Et surtout, comment préférer l'un à l'autre ? Il semble donc presque impossible, mais tout autant nécessaire, de penser l'effraction originaire de la technique dans le corps vivant, que de mesurer la subtile différence, la différence, qui commande leur rapport.

3. Le corps en direct

Presque vingt ans après la scène du corps enseignant, Derrida s'interroge à nouveau sur le problème du corps dans un cadre légèrement différent. Il ne s'agit plus d'une salle de cours, mais d'un plateau de télévision. Comme son sous-titre l'indique, *Échographies de la télévision* a été, avant d'être publié, un « entretien filmé ». Bernard Stiegler et Derrida se sont filmés en discutant sur la télévision. Derrida se réfère tout au long de l'entretien aux conditions de l'enregistrement. Il décrit ainsi une scène. En elle, les deux philosophes se trouvent face à face, entourés d'appareils qui les regardent comme des yeux mécaniques ou des « prothèses », tels que Derrida les caractérise²³⁰.

228 Samuel Weber, dans *Inquiétantes Singularités* (op. cit., pp. 27-29), fait référence à la substitution, dans le texte de Derrida, du mot d'auto-affection par celui d'auto-immunité, tout en indiquant un clivage pessimiste de la déconstruction, puisque l'auto-immunité conduit surtout à la destruction de l'organisme.

229 Spectres de Marx, op. cit., p. 232.

230 *Échographies de la télévision*, op. cit., pp. 41-43.

Dans ce cadre très déterminé, Derrida s'interroge sur les conditions qui permettent de tenir un discours critique « aujourd'hui », particulièrement à l'égard des nouveaux médias. La référence au moment exact où se déroule l'entretien est importante. D'abord parce que si les différents supports conditionnent la pensée, alors l'« actualité » de la pensée devient indissociable de l'histoire des technologies d'inscription, de leur nouveauté donc et de l'inattendu des possibilités qu'elles ouvrent. Ensuite, parce que les médias, et très spécialement la télévision, transforment l'espace public dans lequel les discours critiques des intellectuels peuvent avoir lieu. Cette transformation altère les rapports spatiaux et temporels de l'espace public et la manière dont ces discours se produisent.

L'entretien filmé de Derrida et Stiegler se fait l'écho de la situation dans laquelle se trouvent les professeurs et les écrivains. Comme c'était déjà le cas bien avant l'apparition de la télévision, ils ont la responsabilité de prendre la parole et d'intervenir dans cet espace public médiatisé. Mais les conditions de leur apparition et de la construction de leur discours ne sont plus les mêmes que lorsque leur prise de parole se déroulait au rythme de la chose écrite. Outre les nombreuses contraintes éditoriales et institutionnelles qui ont toujours rendu la maîtrise d'écriture beaucoup moins sûre que ce qu'on pourrait croire²³¹, les forces techno-médiatiques qui configurent l'espace public tendent à imposer une logique de la production du discours et de sa capitalisation qui est en apparence incompatible avec le droit de tout dire. Ce droit doit guider, de manière inconditionnelle²³², la prise de parole publique des intellectuels. En outre, la percée de l'image suppose qu'un support d'inscription – l'audiovisuel – qui jusqu'à il y a très peu de temps avait été considéré comme secondaire, prend une place prédominante, obligeant à redéfinir le rôle et l'intérêt des discours parlés ou écrits des intellectuels. Des nouvelles possibilités et des nouvelles contraintes apparaissent qui conditionnent la prise de parole publique, et ces transformations sont indissociables aussi d'une altération du rythme, de la vitesse de production et de transmission de tout discours.

Au cours de l'entretien, Derrida souligne à plusieurs reprises son propre rapport à la scène à laquelle il participe. Cela lui permet de montrer que toute prise de parole se fait dans le cadre de rapports techniques, économiques ou institutionnels, et donc que le plateau de télévision n'est pas un lieu « neutre et indifférent ». En faisant cela, Derrida ne cesse pas d'exhiber son corps. Comme si, devant les caméras, le corps du philosophe risquait de passer inaperçu et d'être effacé comme sur la scène de l'enseignement. En effet, la problématique techno-médiatique est inséparable de celle du corps. Son analyse des médias se laisse illustrer par la description de sa propre expérience devant

231 À propos de la censure, limite institutionnelle et économique complexe qui s'impose à ce devoir de tout dire, cf. les analyses très remarquables de Derrida dans « Chaire : vacante, maîtrise et magistralité » (dans *Du droit à la philosophie*, op. cit., p. 344 sq.), sur les rapports entre censure, université et raison, et « Les pupilles de l'université » (dans *ibid.*, p. 483 sq.), sur les nouvelles formes de censure.

232 Cf. *L'université sans conditions*, Paris, Galilée, 2001, p. 16 sq.

les caméras. Nous allons vite comprendre que la mise en rapport que Derrida fait de son propre corps filmé et de la prise de parole publique, n'est pas simplement anecdotique. Elle permet de saisir un double mouvement. D'un côté, nous constatons que les technologies audiovisuelles multiplient de manière inouïe les supports d'écriture. Cela rend un droit de « parole » non seulement aux *logoi* des intellectuels, mais aussi à des images qui produisent des nouvelles inscriptions du corps : le philosophe ne se limite pas à écrire sur du papier, sa voix est maintenant enregistrée, son visage et ses mains peuvent être filmés. D'un autre côté, cette multiplication des supports est contemporaine d'une altération du rythme, qui s'accélère comme jamais auparavant, rendant difficile le droit de parole tel que pratiqué jusqu'à présent, et conditionnant l'exercice de la pensée. Faute de temps²³³, Derrida considère que la pensée continue à s'exercer mieux sous sa forme écrite²³⁴, ce qui l'amène à affirmer qu'il ne peut parler des médias ou de telle philosophie « comme j'aimerais en écrire si j'en avais le temps, en aiguisant les mots et les concepts »²³⁵. Dans ces circonstances, la tâche du philosophe est donc d'essayer « au moins de reconstituer les conditions dans lesquelles on pourrait dire ce qu'on a envie de dire au rythme et dans les conditions où on a envie de le dire. Et le droit de le dire. Et selon les modes les moins inappropriés. C'est toujours difficile. Cela n'est *jamais* purement et simplement possible, mais c'est *particulièrement* difficile devant des caméras »²³⁶.

Les deux adverbes soulignés nous mettent sur la piste d'importants problèmes. Nous devons comprendre, premièrement, que la structure générale de toute inscription sur un support – la cavité buccale, le marbre, le papier, une bande magnétique ou des données numériques – suppose un passage nécessaire par la technique. Ce passage n'est pas étranger à ce qui arrive au cœur d'un corps vivant, qu'il ait une caméra devant lui ou pas. Ainsi, lorsque Derrida indique que ce n'est « *jamais* purement et simplement possible » de tout dire, indépendamment de tout conditionnement technomédiatique, il annonce le problème de fond qui nous intéresse ici : qu'il n'y a jamais une séparation simple entre la vie et la technique. Deuxièmement, Derrida ne se limite pas à formuler une hypothèse générale qui ferait de la technique un simple remplaçant de la vie – et des valeurs que ce concept implique – ou un autre nom de l'origine. Sa considération de la technique, bien qu'elle renvoie souvent à une sorte de « technicité originaire » – un concept en soi-même paradoxal –, ne

233 *Échographies de la télévision*, op. cit., p. 41.

234 À propos de la possibilité d'une « incorporation » des images audiovisuelles dans des textes philosophiques et scientifiques, Derrida raconte qu'il a dû refuser un film fait par des étudiants à la place d'une dissertation écrite : « Je ne les ai pas acceptées [les cassettes-vidéo] pourtant, parce que j'ai eu l'impression, à lire ou à regarder leur production, que ce que j'attendais d'un discours, d'une élaboration théorique, souffrait de ce passage à l'image. Je n'ai pas refusé l'image parce que c'était de l'image, mais parce qu'elle venait se substituer de façon un peu grossière à ce que je pense qu'on pouvait et devait élaborer de façon plus fine avec du discours ou de l'écriture. Négociation difficile » (*Échographies de la télévision*, op. cit., p. 159).

235 Ibid., p. 57.

236 Ibid., p. 41.

cherche pas à établir une philosophie de la technique. Derrida est toujours attentif aux transformations survenues dans le champ des techniques, et notamment de ces techniques qui, comme la photographie, le téléphone ou la vidéo, introduisent des formes nouvelles d'inscription du corps. Cela explique la deuxième partie de la dernière phrase qu'on vient de citer. Lorsqu'il indique que la prise de parole est « *particulièrement* difficile devant les caméras », il implique que ce qui n'a jamais été « purement et simplement possible » s'est *maintenant* intensifié. Le « particulièrement » est la marque d'une intensification de quelque chose d'ancien – car c'est, en vérité, une condition de possibilité : aucune prise de parole sans médiation technique –, l'intensification donc d'une impossibilité de principe, à savoir, l'impossibilité de s'exprimer sans passer par une technique. Mais comment une telle impossibilité pourrait-elle être, aujourd'hui, « particulièrement » difficile ? En quoi un « plus » ou un « moins » affectent-ils une condition de possibilité ?

Pour comprendre l'intérêt de ces questions pour le problème du corps, insistons sur la scène de confession dans laquelle Derrida transforme un peu plus tard l'entretien filmé. Il croit nécessaire de se référer à sa propre expérience psycho-physique devant les caméras, comme quelque chose qu'on ne peut pas distinguer de fait du discours qu'il est en train de tenir :

« Il se produit – en tout cas en moi, et je ne veux pas la passer sous silence –, une modification à la fois psychologique et affective. Un autre processus se met en marche, si vous voulez, je ne parle plus, je ne pense plus, je ne réponds plus de la même façon, au même rythme que quand je suis seul, rêvant ou réfléchissant au volant de ma voiture ou devant mon ordinateur ou devant une page blanche, ou quand je suis avec l'un de vous, comme tout à l'heure, comme ce sera de nouveau le cas dans un moment, en train de parler des mêmes questions mais à un autre rythme, avec un autre rapport au temps et à l'urgence. »²³⁷

Derrida mentionne d'autres cadres dans lesquels on peut mener à bien une réflexion critique : non seulement devant la page blanche, dans la scène la plus traditionnelle de l'écriture, ou devant l'ordinateur. Dans d'autres scènes, Derrida se trouve seul, par exemple lorsqu'il est au volant de sa voiture, scène longuement développée dans *Mémoires d'aveugle*²³⁸. Nous pourrions y rajouter la scène de l'enseignement, qui constitue, avec l'entretien filmé, celle dans laquelle le philosophe se sent à la fois le plus mal à l'aise et le plus obligé de parler – car ces deux scènes sont publiques, et son pouvoir ne vient pas de lui –. Lorsqu'il s'arrête au milieu de l'entretien pour faire remarquer son incommodité devant les caméras – « cette expérience inflexible qui laisse peu de retrait au corps », comme il le dit à propos de son expérience de tournage du film *D'ailleurs Derrida* (Safaa Fathy, 2000)²³⁹ –, cela ne relève pas d'une remarque parasitaire. Transformé en acteur par cet entretien

237 Ibid., p. 81.

238 *Mémoires d'aveugle : l'autportrait et autres ruines*. Paris, Réunion des musées nationaux, 1990.

239 « Le cinéma et ses fantômes », entretien avec les *Cahiers du cinéma*, dans *Penser à ne pas voir*, op. cit., p. 329. Cf. également *Turner les mots. Au bord d'un film*, Paris, Galilée, 2000.

filmé, Derrida manifeste la volonté de laisser une trace, celle d'une objection, sur un support qu'il ne maîtrise pas. Ainsi, la transformation du rapport au temps induite par ces technologies, ne semble pouvoir être thématifiée que par une certaine remarque d'ordre, disons, « personnel » :

« Cela ne veut pas dire qu'alors on a tout le temps – on n'a jamais tout le temps ; mais le rapport à l'urgence et au rythme serait autre et voilà qu'il est maintenant transformé par ce dispositif scénographique et technique. Dès qu'on nous dit : « Top ! Commencez !, une course commence, on se met à ne plus parler de la même manière, à ne plus penser de la même manière, presque à ne plus penser du tout... Le rapport aux mots, leur manière de venir ou de ne pas venir, est autre, vous le savez bien. Une première tâche, si ce que nous faisons ici a quelque spécificité, ce serait alors de ne pas oublier, soustraire, neutraliser cet effet, et d'enregistrer sur bande, d'archiver la re-marque de ce fait que nous enregistrons, que moi en tout cas j'enregistre avec une certaine difficulté. [...] Les intellectuels qui passent tous les jours à la télévision arrivent peut-être à oublier les effets de cette artificialité dont moi, ici, je souffre beaucoup. »²⁴⁰

La scène est, malgré la re-marque d'aveux intimes à archiver, une scène philosophique. Il ne s'agit pas seulement de thématifier un rapport au temps transformé, et de dire que les médias ne semblent pas donner le temps dont le penseur a besoin pour développer son approche. Une telle thématification resterait encore étrangère au problème que les médias obligent à penser : la médiation technique que toute pensée présuppose. Pour Derrida, la technique ne peut pas devenir un simple objet de pensée, car la pensée ne serait pas simplement séparable de son rapport à la technique – comme elle n'est pas séparable de son rapport au corps –. Ici, l'opération d'écriture, le trait graphique qui est censé dérégler une situation donnée prend la forme d'une « re-marque ». Cette dernière se situe en effet à l'intérieur de la scène – car elle est elle-même prononcée et filmée –, mais elle occupe également au moins deux espaces hors-champ : l'un serait la bande magnétique, qui demeure invisible, et sur laquelle on enregistre cet « arrêt du temps », le « Top ! Commencez ! » mimé par Derrida ; l'autre serait une certaine opacité du corps du philosophe qui s'offre, certes, à l'image, mais qui porte en lui une souffrance, une difficulté, quelque chose en tout cas qui ne se donne pas à voir et que pourtant, nous dit-il, il ne faut pas passer sous silence.

La « souffrance » dont Derrida nous parle ici, ainsi que la « modification psychologique et affective », indiquent l'entrelacement des motifs du corps, de la technique et de la pensée. Cette passion ne s'explique pas non plus sans référer aux autres corps qui ont leur place sur cette scène, à commencer par ces yeux prothétiques que sont les caméras ou ces ouïes mécaniques que sont les micros. Nous devons nous demander dans quelle mesure – car c'est une question de mesure ou de pesée, de calcul – cette souffrance est le produit d'une multiplication de regards et d'oreilles, qui va de pair avec la dissémination des dispositifs techniques conditionnant les manières de voir ou

240 *Échographies de la télévision*, op. cit., p. 81.

d'entendre. Dispositifs qui, en outre, introduisent dans le corps un sentiment d'étrangeté et une hétérogénéité qui altèrent son ordre « purement » auto-affectif.

3.1 Une spécificité du direct ?

Lorsqu'il se réfère à la scène dans laquelle ils se trouvent, Derrida tâche peut-être de ne pas perdre de vue le problème de la singularité. Celle-ci serait comprise à l'intérieur d'une certaine technicité, de certains dispositifs ou appareillages, dont il faut maintenant comprendre les particularités et les différences au moment où ils inscrivent et re-marquent des corps singuliers. Parlant donc de l'enregistrement télévisuel, Derrida dit que « la technique, il y en a partout, quand j'écris avec un crayon ou quand on bavarde autour d'une table, ou quand je suis à mon aise derrière un ordinateur. C'est ce *type* de technique auquel je ne suis pas habitué, avec sa lourdeur, sa rigidité, cet environnement, ce rythme [...] »²⁴¹.

Il y aurait donc différents types de techniques, et chacun instituerait un rapport différent avec le corps. Mais les types, avec leurs typologies et les traits qui les différencient, avec les rapports entre genres et individus que ces types semblent supposer, ne font qu'introduire un nouveau problème. Toutes les scènes que Derrida nous présente sont des scènes d'un corps pris dans un rapport de type technique : aucun corps ne se situe dans un lieu « neutre et indifférent ». Néanmoins, nous ne comprenons pas encore la manière dont chaque technique conditionne et transforme l'expérience, déplaçant et réinscrivant les gestes singuliers sur des supports différents et selon des rythmes très variables.

Le « direct » est le fil conducteur que Derrida et Stiegler prennent pour discuter du problème de la spécificité des techniques ; il est particulièrement intéressant en ce qui concerne la question du corps en tant que corps supposé propre et vivant. Le « direct », mutation technologique majeure de la télévision et qui se prolonge aujourd'hui avec internet et ses *live streams* produit un effet en apparence contradictoire. D'un côté, il introduit une artificialité dans l'expérience du « présent », qui apparaît comme construit par des appareillages d'une grande complexité – technique, économique, politique, etc. –. D'un autre côté, le direct renforce l'expérience du corps propre car il multiplie les possibilités d'une expérience auto-affective par des moyens autres que la voix : les images d'un corps peuvent faire le tour du monde avant de retourner au corps, tout en donnant à la personne l'impression d'un retour immédiat. C'est la puissante logique du *selfie*. À fin de mesurer la nouveauté de ce « type » de technologie, Bernard Stiegler propose à plusieurs reprises de définir la spécificité des media audiovisuels à l'époque de la télévision en direct, par rapport à d'autres techniques antérieures de reproduction du présent vivant. Et notamment, par rapport à l'écriture,

241 Ibid., p. 101.

dont Stiegler rappelle la capacité de mettre en rapport deux ou plus sujets séparés par une distance – temporelle et spatiale – indéterminée²⁴². Considérée de cette manière, l'écriture est un modèle pour tout moyen de communication ; une réflexion sur les médias passe donc par une théorie de l'écriture.

Dans « Signature, événement, contexte », Derrida propose une présentation succincte de ce qu'il nomme « l'interprétation proprement philosophique de l'écriture »²⁴³, c'est-à-dire moyen de communication entre deux « présents vivants » : l'écrivain et le lecteur. Entre les deux, un message serait transmis inentamé au moyen de l'écriture. Cette dernière est donc comprise comme représentation des idées et des pensées présentes d'abord dans l'esprit de l'écrivain. L'écriture serait dès lors un moyen dérivé de la capacité de communiquer qui permettrait de sauver des distances – spatiales et temporelles – entre l'émetteur d'un message et son récepteur, tout en assurant un continuum de présence à l'intérieur de la « représentation » écrite²⁴⁴. L'écriture est ainsi définie de manière purement mécanique, selon un schème qui la réduit à n'être qu'une technique instrumentale. Elle est littéralement comprise comme technique de transmission capable de modifier la puissance et le champ d'expansion d'un message. En tant qu'instrument, elle est toujours à la portée du corps, comme quelque chose d'extérieur à celui-ci : elle est un outil au sens le plus traditionnel, une prothèse qui doit rester extérieure au corps et qui permet de prolonger ou d'intensifier sa capacité de communication.

Toujours dans les termes de cette conception courante, Derrida se demande dans « Signature, événement, contexte » ce qui distingue l'écriture d'autres moyens de communication, comme pourraient l'être la conversation à haute voix ou la mimique gestuelle. En somme, ce qui fait de l'écriture « une espèce : une communication comportant une spécificité relative à l'intérieur d'un genre. »²⁴⁵ La différence spécifique de l'écriture est, pour Derrida, l'absence : au-delà des limites de la communication « naturelle », l'écriture transporte le message d'un émetteur présent à un récepteur absent. Un deuxième trait découle de cette absence : la lisibilité de l'écriture est possible aussi au-delà de la mort de l'émetteur, elle implique donc aussi comme sa condition de possibilité la disparition de l'écrivain, et l'interruption de la communication comprise comme continuum homogène ou comme simple transmission d'un message depuis un point de départ jusqu'à un point de réception. Ainsi considérée, toujours traditionnellement et par rapport à un modèle de communication supposé inentamé dans sa présence, l'écriture a pour différence spécifique la capacité de survivre à l'absence de chacune des présences impliquées, et même des deux à la fois.

242 Cf. *ibid.*, p. 45.

243 *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 370.

244 *Ibid.*, p. 373.

245 *Ibid.*, p. 374.

Cela suffit, pour Derrida, pour considérer que l'écriture n'est pas une simple espèce de la communication. Elle permet au contraire de définir la communication supposée « naturelle » qui est la base des théories de la communication en général : « l'écriture ne serait plus une espèce de communication et tous les concepts à la généralité desquels on subordonnait l'écriture [...] apparaîtraient comme non critiques, mal formés ou destinés, plutôt, à assurer l'autorité et la force d'un certain discours historique »²⁴⁶. La communication en général suppose l'existence de ce type « particulier » qu'est l'écriture. Or, dans *Échographies de la télévision*, Derrida manifeste son malaise devant ce « type » d'écriture qu'est l'enregistrement télévisuel. Stiegler a raison de chercher à déterminer en quoi consiste la spécificité d'une rupture de la proximité qui restitue cette proximité au moment près : c'est-à-dire le direct. En effet, quelque chose laisserait croire que Derrida, ayant abandonné progressivement le lexique de l'écriture et insistant de plus en plus sur le développement contemporain des technologies de l'information, serait lui-même en train de reconnaître qu'un changement aurait eu lieu, comportant une différence spécifique, qui justifierait de considérer les nouvelles techniques autrement que par référence à l'écriture.

Derrida donne plusieurs noms aux nouveaux développements de la technique et à leur rencontre avec le politique ou le savoir : « télétechnologies », « télé-technique », « télé-technoscience », « télé-communication », « techno-télé-discursivité », « techno-télé-icongénité », « forces télé-techno-médio-économiques », « appareils télé-techno-médiatiques », etc.²⁴⁷ Il insiste notamment sur le préfixe « télé », qui indique la distance et l'espacement, les deux des traits essentiels de tant d'appareils d'invention relativement récente : la télévision, le télégramme, le téléphone, etc. « Télé », c'est la translittération française de l'adverbe grec τῆλε, qui indique la distance, la rupture de la proximité, l'écart ou l'espacement, mais aussi de τέλος, qui introduit la fin ou la finalité, l'accomplissement. Effet paradoxal : c'est comme si le moyen censé combler l'écart devenait, dans la communication téléphonique ou télégraphique, la fin elle-même. Mais cela ne désigne rien de strictement nouveau. Comme le parchemin, comme le livre ou comme la télévision, même le

246 Ibidem.

247 Il faudrait être précautionneux au moment de considérer la synonymie de tous ces mots. Comme François-David Sebbah l'affirme, il y aurait une distinction implicite entre la technique et la techno-science chez Derrida. La technique se penserait dans le cadre général d'une réflexion sur l'écriture, et permettrait de rendre compte des effets d'idéalisation, de sens et de répétition à partir de leur inscription. « 'Technique' désigne alors tout aussi bien la matérialité contingente du support de l'inscription, que l'inscription comme telle, l'inscription comme opérateur de réitérabilité » (*Qu'est-ce que la technoscience ? Une thèse épistémologique ou la fille du diable ? Enquête sur les usages de la notion de technoscience dans l'espace de la pensée française contemporaine*. Paris, Les Belles Lettres, 2010 p. 155) La « techno-science », de son côté, s'articule dans une problématique « performative » qui met la machine au cœur de la vie (comme ce qui assure la survie) tout en ouvrant la dimension d'une promesse, « de l'inconditionnel par où du même coup l'alliance de l'affirmation de la vie et de la foi est aperçue moins comme ce qui peut tuer [...] que comme ce qui sauve [...] » (ibid., p. 156).

langage occupe cette situation paradoxale, entre la fin et l'écart : « tout langage », écrit Derrida, « est une télé-technique »²⁴⁸.

Dans les questions qu'il pose à Derrida, Stiegler veut l'obliger à se prononcer sur la spécificité du direct, c'est-à-dire à ce qui le distingue de toute autre « technique du corps »²⁴⁹. Mais le direct est aussi un levier avec lequel Stiegler veut marquer ses distances à l'égard de la pensée de Derrida. Il s'agit, en somme, de décider si la déconstruction est capable de rendre compte de l'historicité complexe des techniques ou si, au contraire, et malgré toute dénégation, elle reste attrapée dans une considération abstraite sur l'« essence » de la technique déterminée à partir d'une technique spécifique, l'écriture.

En discutant la logique du supplément développée dans *De la Grammatologie*, dans son livre *La technique et le temps 2*, Stiegler constate que, pour Derrida, l'accident et le supplément sont à l'origine. Pour Stiegler, le problème est que, ainsi considéré, le supplément semble occuper la place de l'essence ou du principe dans l'ordre traditionnel du discours philosophique. L'idée d'une technicité à l'origine conduirait à hypostasier un concept de technique déterminé en tant qu'essence générale de toute technique historiquement existante. Si on accorde à la technicité originaire le rôle de principe explicatif des techniques concrètes, il devient impossible, aux yeux de Stiegler, de considérer la rupture que suppose l'irruption historique de l'écriture, ou celle du direct télévisuel, par exemple. La pensée du supplément développée par Derrida dans *De la Grammatologie*, ferait face à un double échec : elle perdrait de vue le phénomène historique de l'écriture, d'un côté, et en même temps le projet d'une grammatologie perdrait aussi sa propre pertinence historique :

« En estompant le plus souvent la spécificité de l'écriture phonologique, en suggérant que la plupart du temps presque tout ce qui s'y développe était déjà là avant, en ne faisant donc pas de cette spécificité une question centrale (et toute la grammatologie n'en vient-elle pas d'une certaine manière nécessairement à reléguer une telle question ?), n'affaiblit-on pas par avance le projet grammatologique ? »²⁵⁰

248 *Spectres de Marx*, op. cit., p. 92.

249 Nous n'entendons pas par là les « techniques du corps » au sens de Marcel Mauss. Le concept proposé par Mauss est pourtant intéressant car, en faisant du corps « le premier et le plus naturel instrument de l'homme », il rapproche l'humain dans son « immédiateté » des actes de type technique. À la différence des actes symboliques, un acte technique est senti par celui qui le réalise « comme un acte d'ordre mécanique, physique ou physico-chimique [...] qui est poursuivi dans ce but » (« Les techniques du corps » [1935], dans *Techniques, technologie et civilisation*, Paris, PUF, 2012, p. 375). Il reste que l'insistance de Mauss sur ce qui dans les techniques du corps relève du « propre » de l'homme (« leur transmission orale », *ibid.*) ne nous permet pas de considérer ce qui, dans la technique, ouvre à autre que l'homme. Nous en reparlerons un peu plus bas.

250 *La technique et le temps 2 : La désorientation*, Paris, Galilée, 1996, p. 43. Stiegler semble prendre trop au sérieux le projet grammatologique, que Derrida lui-même décrit comme une science impossible. La grammatologie n'est possible qu'à la condition de savoir ce qu'est l'écriture et comment se règle la plurivocité de ce concept. Où l'écriture commence-t-elle ? Quand l'écriture commence-t-elle ? » (*De la grammatologie*, op. cit., p. 109) La mise en question de cette « question d'origine » empêche le projet d'une grammatologie d'être accompli en tant que science. De la même manière, étant donné la connexion intime entre technique et écriture que nous sommes en train d'explorer, l'idée d'une « techno-logie », d'une science des techniques devient impossible. Car c'est la notion d'origine qui est mise en question, aussi bien par l'écriture que par tout autre technique.

La difficulté est de définir cette spécificité, sans quoi on risquerait de tomber dans une généralisation plutôt abstraite qui empêcherait une réponse critique aux défis contemporains de la technique. Derrida, pourtant, ne partage pas les prémisses de la critique implicite que Stiegler lui adresse. Dans *Échographies de la télévision*, Derrida non seulement souligne les transformations précises introduites par les télé-techniques, il indique également qu'il ne s'agit pas tant de réfléchir à « la » technique, mais plutôt à ce que *les techniques font* à la philosophie ou à la politique²⁵¹. Derrida évite de rendre compte des médias contemporains à partir d'une notion ou d'un concept général de la technique, et cela d'abord parce que son discours est lui-même pris dans une certaine configuration technique. C'est évidemment le cas de l'écriture, dans *De la grammatologie* par exemple, mais aussi de la télévision dans *Échographies*. La notion générale de technique est une des cibles de son analyse des techniques, puisque celle-ci indique qu'il n'y a pas « la » technique en général²⁵². Parler de « la » technique serait une manière de protéger la pensée d'une contamination par des processus techniques « essentiellement » multiples, comme Nancy le suggère : en ce qui concerne la technique, « l'unité du genre [...] s'entend immédiatement comme effectuée dans une pluralité d'espèces indéfiniment multipliées »²⁵³.

Or, s'il n'est pas possible de parler de « la » technique, de reconnaître donc une essence minimale partagée par les différentes techniques, la question se pose de savoir pourquoi continuer encore à les appeler « techniques ». Comment les reconnaître comme telles ? Et surtout, comment parler de leurs différences ? En quoi consistent les media du moment où *Échographies de la télévision* a été filmé, les *mass-media* à l'aube de l'internet ? Quelle est leur particularité, leur trait spécifique, par rapport aux innombrables autres techniques et, d'abord, par rapport aux médias du passé ? Les différentes réponses de Derrida à ces questions sont traversées d'une même ambiguïté. Tout en reconnaissant que les moyens de communication ont acquis aujourd'hui un champ d'action et une effectivité sans

251 C'est la même chose dans *Spectres de Marx*, où Derrida ne cesse pas de saluer en Marx ce même intérêt pour les médias de son temps. Car la technique est toujours datée. Cette idée explique précisément l'éloge que Derrida fait de Marx comme un des rares penseurs ayant considéré ensemble le langage et la technique. Non pas comme deux choses unies par une essence commune (car au fond, la représentation courante du langage et de l'écriture comme techniques de la pensée a toujours été une cible de questionnement pour Derrida), mais précisément comme ce qui s'articule dans un rapport historique, de cet ordre de l'histoire que, sous le nom de l'intempestif, Derrida inscrit dans le régime de l'espacement. Ainsi, à propos de Marx, dire que la technique et le langage ont toujours été indissociables « c'est presque le citer littéralement dans ses propres prévisions, c'est *prendre acte* et *confirmer* que de dire : quant à la télé-technique, c'est-à-dire aussi quant à la science, il ne pouvait accéder à l'expérience et aux anticipations qui sont aujourd'hui les nôtres » (*Spectres de Marx*, op. cit., p. 92). Les techniques sont ouvertes à un avenir dont il est impossible de prévoir les formes, la puissance, les dangers ou les chances qu'il offre.

252 Nous reviendrons, au quatrième chapitre, sur un geste typique de Jean-Luc Nancy qui consiste à dire qu'il n'y a pas « la » ou qu'il n'y a pas « le ». À propos de « la » technique, Derrida affirme : « Le 'il n'y a pas 'la' technique' ce n'est pas un 'il n'y a pas 'le' ou 'la'...' parmi autres, un échantillon dans une série homogène. Non, il nous livrerait un accès privilégié, sous ce nom ou sous un autre, à tous les 'il n'y a pas 'le' ou 'la'...' – et donc à quelque chose comme l' 'essence de la technique' que justement 'il n'y a pas'. D'où le vertige quasi transcendantal » (*Le toucher*, op. cit., p. 323).

253 *Les Muses*, op. cit., p. 18.

précédent, il insiste sur le fait que ces moyens ne reposent, structurellement, sur rien qui n'ait existé depuis toujours.

C'est cette « technicité » à laquelle toute technique concrète semble renvoyer, et qui ne se confond pas avec « la » technique, qui rend compte de la proximité entre le problème de la technique et celui du corps « vivant ». Dans *Échographies de la télévision*, Derrida indique qu'aujourd'hui plus que jamais, les techniques sont devenues le plus fort instrument de restitution de l'apparence du présent vivant. L'enjeu ici n'est pas tant d'analyser comment la technique s'articule avec le présent vivant – comme si on savait clairement ce que chacun de ces concepts veut dire – que de constater leur articulation typique. *Grâce aux télé-techniques, le présent vivant apparaît aujourd'hui comme plus vivant que jamais*. Pour cette raison le direct télévisuel a, pour Derrida, une valeur toute particulière. Le direct est cette modalité de la télé-vision qui présente sur un écran domestique un événement ayant lieu à l'autre bout du monde, de manière en apparence strictement contemporaine à l'événement. Donnant l'impression qu'elle peut abolir la distance spatiale et le retard temporel, le direct se veut aussi une abolition de la représentation. Il *semble* abolir une telle distance, car, pour Derrida, l'écart imperceptible qui configure l'image « live » comme écriture de l'événement est la preuve de son caractère artificiel. En effet, entre la chose qui a lieu et son image diffusée au moment près partout dans le monde, la différence n'est pas seulement spatio-temporelle : elle est également institutionnelle. Outre l'écart de la transmission, entre l'image et la chose s'interpose tout un système de production qui met en place un cadrage, un filtrage, un montage, la sélection de l'image, son éventuelle censure et toutes les interventions nécessaires pour produire l'image²⁵⁴.

3.2. L'intensification du corps propre *comme* vivant

L'image en direct est produite. Le direct, qui mime le temps « réel », montre que ce dernier a ses conditions « techniques » de production²⁵⁵. Comme la perception ou la mémoire, le direct dérive de la possibilité de la représentation. Derrida définit le direct en parlant de « présentification » (en allemand « *Vergegenwärtigung* », le terme que Husserl utilise – par opposition à la « présentation » (*Gegenwärtigung*) pour parler d'une intuition dans laquelle la chose n'est pas donnée présentement, en chair et en os comme dans la perception, par exemple dans l'imagination ou dans le souvenir²⁵⁶. L'enregistrement filmique ou télévisuel d'un événement

« est une forme de présentification qui, pour avoir été auparavant impossible, voire impensable, ne s'en inscrit pas moins dans la possibilité de ce délai ou de cet intervalle qui fait qu'il y a de l'expérience historique en général, qu'il y a de la mémoire en

254 Cf. *Échographies de la télévision*, op. cit., p. 49.

255 Ibid., p. 102.

256 Cf. *Ideen I*, op. cit., p. 140/79.

général. Ce qui veut dire qu'il n'y a jamais de temps absolument réel [...] Ce qu'on appelle temps réel, c'est simplement une 'différance' extrêmement réduite, mais il n'y a pas de temps purement réel puisque la temporalisation elle-même se structure à partir d'un jeu de rétention ou de protention, et par conséquent de traces. [...] L'effet de temps réel est lui-même un effet particulier de 'différance'. »²⁵⁷

Le direct partage, avec toute forme de « présent vivant », une même condition de possibilité : le délai et l'espace d'une différence. Entre la restitution d'une apparence de temps présent par le direct et l'idée que toute temporalité dérive d'une différence, la question de la spécificité se pose : comment la différence saurait-elle connaître des « effets particuliers », dont l'effet de temps réel ou l'effet de temps différé ? La différence ne se distingue pas de ses effets comme une cause qui resterait distincte et séparée des effets qu'elle produit²⁵⁸. Il reste à savoir pourquoi certains effets prennent une forme, tandis que d'autres effets prennent d'autres formes : un livre d'histoire, un tableau ou une image photographique sont des formes différentes de cette « présentification » produisant différentes appréhensions du temps et de sa « réalité ». C'est cette question que Derrida pose lui-même sous la forme d'une objection, à laquelle il répond ensuite :

« Je ne veux pas essayer de réduire toute la modernité technique à une condition de possibilité qu'elle partage avec des temps beaucoup plus anciens. Néanmoins, pour comprendre l'originalité et la spécificité de cette modernité technique, il faut ne pas oublier que le temps purement réel, ça n'existe pas, ça n'existe pas à l'état plein et pur. C'est à cette condition qu'on comprendra en quoi la technique seule peut opérer l'« effet » de temps réel. On ne parlerait pas de temps réel autrement. On ne parle pas de temps réel là où l'on a l'impression qu'il n'y a pas d'instruments techniques. »²⁵⁹

Puisque le temps dit réel n'existe pas, seule la technique peut opérer un effet de direct. Mais la technique semble mimer à son tour l'expérience, par exemple, d'une immédiateté du rapport à soi. La technique produit aussi bien l'« effet » de ce qui est censé n'être que construit et dérivé, que l'effet de ce qui nous apparaît comme pré-technique ou naturel.

257 Ibid., pp. 144-145.

258 Dans le texte « La différence », Derrida s'efforce à faire noter que dans un lexique classique, la différence occuperait le rôle de « la causalité constituante, productrice et originaire, le processus de scission et de division dont les différents ou les différences seraient les produits ou les effets constitués » (*Marges de la philosophie*, op. cit., p. 9). Mais en suggérant ensuite qu'une telle conceptualité classique ne peut pas rendre compte du fait que le « a » de différence inscrit en elle une dimension aussi bien active que passive, nous comprenons que la différence ne se distingue pas à proprement parler de ses effets. D'où la difficulté à la saisir comme telle.

259 *Échographies de la télévision*, op. cit., p. 145. Dans le célèbre essai *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* (sa première version date de 1935), Walter Benjamin s'interroge sur l'occultation des instruments qui produisent l'image : « La nature illusionniste du cinéma est une nature au second degré ; elle est le fruit du montage. En d'autres termes, les appareils, sur le plateau de tournage, ont pénétré si profondément la réalité elle-même que, pour la dépouiller de ce corps étranger que constituent en elle les appareils, il faut recourir à un ensemble de procédés techniques particuliers : choix de l'angle de prise de vues et montage réunissant plusieurs suites d'images du même type. Dépouillée de ce qu'y ajoutent les appareils, la réalité est ici la plus artificielle que l'on puisse imaginer [*Der apparatfreie Aspekt der Realität ist hier zu ihrem künstlichsten geworden*] et, au pays de la technique, le spectacle de la réalité immédiate s'est transformé en fleur bleue introuvable » (dans *Œuvres III*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 2000, pp. 98-99).

Pour saisir ce qui distingue les différentes techniques, distinction qui compte pour Derrida – il y aurait donc une originalité et une spécificité de la modernité technique, selon le passage que nous venons de citer –, le philosophe propose de considérer ces « effets » en termes d'intensité. Entre le direct télévisuel et la production d'images animées dans la vidéo ou le cinéma – dont Derrida reconnaît qu'il est entraîné « dans la même évolution technique » que l'écriture²⁶⁰ –, mais aussi entre toutes les modalités possibles d'écriture – la lettre, le livre, le hiéroglyphe égyptien, etc. –, il faudra reconnaître précisément une différence d'« intensité ». C'est par un changement d'intensité, que la « présentification » des images des télé-techniques fait semblant d'effacer son caractère médiat et de se confondre avec la temporalité du « présent vivant ». Cette confusion est possible grâce à une augmentation de l'intensité de ces images, à une intensification de leur différence. En toute rigueur, la possibilité du direct était toujours là et Derrida se sert du lexique de l'intensité et de l'intensification pour décrire ce qui aujourd'hui arrive sous une forme inouïe : « La plus grande intensité de vie 'en direct' est captée au plus près pour être déportée au plus loin. S'il y a une spécificité, elle tient à la mesure de cette distance, elle tient à cette polarité qui tient ensemble le plus proche et le plus lointain »²⁶¹.

Cette polarité entre le proche et le lointain n'est pas nouvelle, elle existait déjà car toute écriture est un transport comblant une certaine distance. L'« intensité » ici évoquée n'introduit qu'une modalité de ce rapport et de ce transport ; une modalité qui d'ailleurs semble indiquer que bien qu'il existe des différences, celles-ci sont en somme d'ordre quantitatif : la polarité « atteint aujourd'hui une dimension sans proportion commune avec ce qu'elle fut auparavant »²⁶². Ce que la photographie, la télévision, la phonographie ou la vidéo en direct font, c'est reproduire comme « vivant » le corps propre dont on se demandait « à *qui* il appartenait » :

« Quand un scribe ou un écrivain du XVIIIe siècle ou du XIXe siècle écrivait, le moment de l'inscription n'était pas gardé vivant. On gardait le support, les formes d'inscription, mais on ne gardait aucune trace « vivante », ou prétendue telle, de l'écrivain, de son visage, de sa voix, de sa main, etc. Au contraire, maintenant, à l'instant, nous vivons un moment très singulier, sans répétition, que nous nous rappellerons vous et moi comme un moment contingent, qui n'eut lieu qu'une fois, d'une

260 « Le cinéma et ses fantômes », entretien avec Antoine de Baecque et Thierry Jousse paru d'abord dans *Cahiers du cinéma* et publié dans *Penser à ne pas voir*, op. cit., p. 328.

261 *Échographies de la télévision*, op. cit., p. 48.

262 Ibidem. Or, comment une intensification peut-elle rendre compte de l'invention d'une forme « auparavant impossible, voire impensable » ? En ce qui concerne l'« intensité » avec laquelle le direct restitue le « présent vivant », l'écriture d'une lettre ne peut pas se comparer à une retransmission en direct, « *live* ». Mais si ce n'est qu'une affaire de quantité, et si leur différence n'est qu'une différence quantitative, alors on est encore très loin de pouvoir parler d'une différence spécifique, comme Derrida lui-même le dit : « on ne devrait pas définir une spécificité par une différence quantitative » (ibidem).

chose qui fut vivante, qui est vivante, qu'on croit simplement vivante, mais qui sera reproduite *comme vivante*, avec une référence à ce présent-ci [...] »²⁶³

Le corps n'est pas vivant, il est *comme* vivant ; cette fictionnalité est un effet de l'intrusion originaire de la technique en lui. Elle affecte également la question « qui est le corps de... ? », puisque ce corps est, comme nous l'avons vu, quelque chose qui vient « à la place de... » Au XVIIIe siècle, l'écriture supposait non seulement la mort du destinataire, mais aussi la disparition de son corps, son effacement. Est-ce que le fait de filmer un écrivain qui écrit change aujourd'hui essentiellement le rapport à la mort qu'il établit avec l'écriture ? D'ailleurs, la reproduction de son corps comme vivant, n'efface pas son corps davantage – en tant que corps supposé vivant –, puisqu'il semble devenir pur « simulacre » ? La possibilité de filmer son visage, sa voix, les gestes de sa main en écrivant ou en tapant des mots sur un clavier ne réduit en rien l'expérience d'exposition à sa mort. Écrire, par exemple lorsqu'on signe, que ce soit sur un support ou l'autre, renvoie également à ce qui n'ayant eu lieu qu'une fois, demeure irremplaçable. La mort est comprise dans l'écriture aussi bien que dans l'enregistrement audiovisuel. Le corps de celui qui parle devant les caméras s'efface autant que le corps de celui qui écrit, car tous les deux deviennent des traces prétendues vivantes d'une singularité d'autrefois.

De même que la voix était le moyen privilégié par Derrida pour expliquer une expérience du « présent vivant » qui était en réalité basé sur une présentification²⁶⁴, le phonographe illustre très bien cette « dépossession » du corps vivant contemporaine de sa reproduction massive. Sur la phonographie, Derrida insiste sur la nouveauté inouïe qu'a constituée la possibilité d'enregistrer le timbre de la voix : l'enregistrement vocal n'a en tant que tel aucun précédent²⁶⁵. La phonographie transforme la voix en « image », mais cela n'est possible que parce que la voix est elle-même divisée, et c'est cette division que les technologies de l'image rendent explicite : « le présent vivant lui-même se divise. Dès maintenant, il porte la mort en lui-même et il réinscrit dans son immédiateté ce qui devrait lui survivre en quelque sorte ; il se divise, dans sa vie entre sa vie et sa survie [...]. Il n'y aurait pas d'archive sans cette déhiscence, sans cette divisibilité du présent vivant, qui porte son spectre en lui-même. Spectre, c'est-à-dire aussi *phantasma*, revenant ou image

263 Ibid., p. 47.

264 Cf. *La voix et le phénomène*, op. cit., pp. 116-117 : la voix est le supplément de la présence quand il n'y a que présentification, représentation et non présence.

265 Cf. *Échographies de la télévision*, op. cit., pp. 47 et 134. L'écriture alphabétique était une forme de « phonographie » incapable pourtant d'enregistrer le « grain de la voix » (cf. *ibid.*, p. 114).

possible d'image »²⁶⁶. La phonographie est capable de garder la voix *comme* vivante, c'est-à-dire aussi, comme expérience de cette présence à soi divisée.

Il ne s'agit pas ici d'une « restitution » du « présent vivant », mais du « comme » que Derrida tient à souligner. Ce « comme » semble structurer le rapport entre l'écriture ou le direct et les différentes scènes du corps du philosophe qui écrit ou qui parle. L'intensité est en rapport avec une structure de fiction qui lie les corps aux techniques. Par exemple la main qui écrit et le texte qui s'en détache, tout en faisant, d'une certaine manière, « corps » avec l'écrivain, à travers tous les effets de style qu'on pourrait analyser. Ce rapport, qui est fondé sur un détachement et une expropriation, structure, configure, traverse et constitue le corps vivant ou le corps dit propre. Son « présent vivant » est déjà comme « restitué », c'est-à-dire pris dans une certaine structure de fiction. Les techniques ne surviennent donc pas comme ce qui déplacerait une expérience « authentique » dans un domaine de simulacre. Ce que les techniques audiovisuelles font, dans cette scène, c'est intensifier un rapport originaire entre le corps et sa répétition technique. Le problème que cette scène décrit, est justement celui de la signature, concept que Derrida a longuement exploré pour montrer qu'elle s'insère elle-même aussi au cœur d'un moment singulier pour le transporter au-delà de son unicité singulière, de

266 Ibid. p. 61. Le spectre serait d'abord une image visible – et non tangible, par exemple – : « Le spectre, c'est d'abord du visible » (ibid., p. 129). Une idée qu'on peut considérer à partir de la note de bas de page dans *Spectres de Marx* qui lie le spectre au noème husserlien et l'imagination transcendante kantienne (Cf. *Spectres de Marx*, op. cit., p. 215). La visibilité du spectre est de l'ordre de la présentification, il ne se donne pas dans une intuition, en chair et en os, comme le demande Husserl : « ce qui se passe avec la spectralité, avec la fantomalité [...], c'est que devient alors quasiment visible ce qui n'est visible que pour autant qu'on ne le voit pas en chair et en os » (*Échographies de la télévision*, op. cit., p. 129).

À propos de la phonographie comme enregistrement de l'accent ou du grain de la voix, nous pouvons renvoyer au *Monolinguisme de l'autre*, où Derrida s'intéresse à l'accent comme ce qui « signale un corps à corps avec la langue en général » (*Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse de l'origine*, Paris, Galilée, 1996, p. 78) et le corps à corps de Derrida avec la langue française en particulier, à propos de laquelle il dit ne supporter que l'accent « pur ». Les rapports entre accent, langue orale et écriture, sont des rapports entre des corps qui font re-marquer leur singularité dans des supports techniques tout à fait différents – la cavité buccale, le signifiant phonique, la lettre numérique –. Derrida confesse que d'« avoir entendu René Char, par exemple, lire lui-même ses aphorismes sentencieux avec un accent qui me parut à la fois comique et obscène, la trahison d'une vérité, cela n'a pas peu fait pour ruiner une admiration de jeunesse » (ibidem). Aujourd'hui, l'enregistrement de la voix des poètes est devenue quelque chose d'assez courant et nous pouvons faire facilement l'épreuve de cette séparation entre la lecture « silencieuse » et la lecture accompagnée de traces « vivantes » telles que la voix ou l'image de l'écrivain. Mais ces deux formes d'enregistrement sont hétérogènes, et ce qui les lie est un effet de signature, la question du « qui » : « qui est la voix de... ? », « qui est l'écriture de... ? ». Comme l'écriture, la voix ou les gestes de la main peuvent être falsifiées. L'artiste Philippe Parreno a montré de manière remarquable la tension entre la singularité de la signature, le corps propre du signataire et le caractère spectral des scènes de l'écriture et de l'enregistrement vocal. Dans son installation *Marilyn* (2012), Parreno présente une machine qui a l'aide d'un stylo classique, reproduit de manière exacte la calligraphie de Marilyn Monroe. La machine écrit en série, mais de manière chaque fois « unique », une même lettre de Marilyn. En même temps, une projection vidéo nous conduit à une chambre de l'hôtel Waldorf Astoria de New York, dans laquelle on entend en *off* la voix de l'actrice lisant la lettre. La voix a été recréée à partir d'enregistrements existants, grâce à un logiciel de synthèse vocale. Cette installation était présentée dans le cadre de l'exposition *Anywhere, Anywhere Out of the World* (Palais de Tokyo, du 22/10/2013 au 11/01/2014), et chaque visiteur recevait un DVD avec le film *Marilyn* qui ne pouvait être visionné qu'une seule fois, la technologie du disque (peut-être s'agissait-il d'un « flexplay » ?) faisant que la reproduction déclenche un processus chimique qui produit l'effacement du contenu.

l'instant de sa production et de l'idiosyncrasie du signataire, vers la possibilité d'une répétition sans limite définie et virtuellement dans la plus grande distance.

L'insistance sur l'appartenance du direct à une possibilité partagée avec l'écriture structure *Échographies de la télévision*. Derrida s'éloigne de l'idée d'une spécificité du direct, tout en remarquant, à la fois, le caractère inouï de l'intensité avec laquelle cette technique se présente. Mais bien que le direct ne soit jamais absolu, bien qu'il n'y ait pas du présent vivant pur, mais toujours construit, toujours différé dans sa structure même, Derrida nous dit que le fait que « cette possibilité technique existe, si limitée et impure, si 'fictive', soit-elle, cela suffit à changer, bien sûr, l'appréhension de tout le champ »²⁶⁷.

3.3 La contrebande prothétique de l'humain

Arrivé à ce point, le discours de Derrida peut paraître contradictoire. D'un côté, il semble vouloir accorder à Stiegler que les techniques contemporaines, et plus particulièrement le direct, constituent quelque chose d'inouï, une invention qui change complètement notre rapport à la technique. D'un autre côté, Derrida se refuse à accorder à cette invention une spécificité qui, la distinguant de toute autre technologie, ferait croire qu'il existe « la » technique en général dont elle dériverait. Pour Derrida, ce qu'on appelle « la » technique ne se distingue pas de chacun de ses « types ». Le direct télévisuel partage avec l'écriture une même structure, qui consiste dans une greffe dans le temps produisant un effet de « présent vivant » ; mais cet effet se produit aussi dans l'expérience du corps propre, là où « la » technique semble absente. La « racine » commune de tous ces phénomènes est à chercher du côté de la différence. Après avoir accordé que l'effet de « temps réel » dans le direct n'est que l'effet d'une différence extrêmement réduite, Derrida rappelle que « il n'y a pas de temps purement réel puisque la temporalisation elle-même se structure à partir d'un jeu de rétention ou de protention, et par conséquent de traces »²⁶⁸.

Pour Stiegler, une telle manière de voir les choses risque de rendre la technique en général indistinguable de l'expérience du présent vivant lui-même. Lorsque, dans le premier volume de *La technique et le temps*, il parle d'une « différence spécifique », il vise justement à défaire cette aporie. Il cherche à faire de la technique un objet de pensée et ainsi à constituer un discours sur la technique, qui ne serait pas contaminé par les effets généralisateurs ou disséminants de cette dernière. Il fait de la différence un concept qui serait historiquement saisissable, dont l'irruption aurait eu lieu à un moment particulier de l'histoire des techniques, qui ne seraient donc, que des produits de l'homme – « produits » dont l'*anthropos* lui-même surgit – :

267 *Échographies de la télévision*, op. cit. p. 49.

268 Ibid., p. 45.

« Nous parlerons d'une *double* rupture dans l'histoire de la vie – de ce qui *se* passe, ou de ce qui *passé*, *entre deux frappes*, deux coups portés à la *différence* en général *par une différence spécifique* : Zinjanthrope et Neanthrope sont les noms de ces deux coups. Ce qui se passe là et passe par là est le *passage du génétique au non-génétique*. [...] Le passage du génétique au non-génétique est l'apparition d'un nouveau type de gramme et/ou de programme. S'il ne doit plus être question de fonder l'*anthropos* dans une pure origine de lui-même, il reste à dire d'où provient son type. Cela signifie qu'il faut faire une typologie des grammaires et des programmes, comme le suggère Ricoeur [...] »²⁶⁹

La « scène » de ces deux coups rappelle ce que Derrida a appelé, à propos de la géométrie chez Husserl, le passage à la limite : c'est-à-dire l'apparition dans l'histoire de quelque chose qui, étant donné son caractère non-génétique et idéal, n'appartient pas à cette histoire²⁷⁰. En cela, le geste de Stiegler serait de « type » transcendantal. Certes, Stiegler ne présente pas le « nouveau type de gramme » comme une sorte d'idéalité anhistorique. Il distingue plutôt deux historicités : l'une étant antérieure aux deux coups – l'histoire de la vie, donc – et l'autre venant après eux. Or, pour Stiegler, seule cette deuxième a le droit de s'appeler « différence », c'est-à-dire « technique ». C'est pour rendre compte d'un « type » – et on se souvient que Derrida employait ce même mot pour parler d'une technique particulière, la télévisuelle – que Stiegler croit nécessaire de distinguer dans l'histoire une rupture qui transforme l'histoire elle-même. Tout en la reconnaissant comme « histoire » et tout en accordant qu'il ne s'agit pas d'une « pure origine » de l'homme, la distinction entre ces deux historicités ou ces deux types de grammaires se base sur le caractère « spécifiquement » non-génétique de la technique (qui fait que son type évolue seulement grâce aux techniques qu'il produit et qui le produisent). Cette spécificité introduit une rupture idéale. Mais peut-on dire qu'elle constitue une « différence » ? Ne doit-on pas dire au contraire que « différence » est le nom de ce qui réinscrit cette rupture idéale dans une historicité à l'égard de laquelle la technique n'aurait pas pu rompre simplement ?

Cette hypothèse de Stiegler résume la critique qu'il adresse implicitement à Derrida dans *Échographies de la télévision* : sa pensée de la différence serait incapable de penser la différence dans l'histoire des techniques ou *comme* histoire des techniques. Dans un article intitulé « Emergencies », Geoffrey Bennington commente le geste de Stiegler. Il critique d'abord le fait que pour Stiegler « la technique » puisse être le nom propre de « différence »²⁷¹. Le « positivisme » de

269 *La technique et le temps*, op. cit., pp. 148-9. Nous croyons pourtant que l'idée d'une « différence spécifique », loin de résoudre le problème de l'origine en lui substituant une typologie, ne fait que le reproduire. La valeur de l'origine n'est pas moins sollicitée lorsqu'elle est historiquement déterminée – et non pure –, car elle continue à représenter le point de départ unique d'une histoire qui est, d'ailleurs, ici celle de l'homme et de ses suppléments.

270 « Introduction » à *L'origine de la géométrie*, op. cit., pp. 137-138 : l'attitude théorique « rend possible le décisif 'passage à la limite' de l'idéalisation et la constitution du champ mathématique en général. Naturellement, ce passage à la limite n'est que le dépassement de toute limite sensible et factice. Il s'agit de la limite idéale de la transgression infinie, non de la limite factice de la finité transgressée ».

271 « Emergencies », dans *The Oxford Literary Review, Derridas*, Vol. 18, nos. 1-2, 1996, p. 182.

Stiegler, comme l'appelle Bennington, consiste à employer un concept philosophique tel que « technique » pour critiquer la philosophie dans son ensemble ou pour vouloir rendre raison de la philosophie en général. Ce « positivisme » se « base sur le mécanisme de contrebande transcendante, par lequel le terme qui est supposé faire le travail critique à propos de la philosophie (ici *tekhnè*) s'élève simplement à une position explicative transcendante depuis laquelle il est supposé pouvoir critiquer la philosophie, tout en exploitant en même temps et sans le savoir une structure philosophique par excellence »²⁷².

La question n'est pas de critiquer cette contrebande mais, au contraire, de montrer que tout discours philosophique sur la technique la reproduit, automatiquement. Il faut aussi montrer que, chez Stiegler, le « type » choisi n'est pas neutre, mais qu'il détermine essentiellement la technique à partir de l'homme, remis ainsi au centre du « programme » en tant que type à l'histoire unique²⁷³. Ce que Derrida veut préciser, dans son commentaire de Leroi-Gourhan, et cela sans vouloir effacer une différence entre l'humain et d'autres vivants, c'est que ni la technique, ni le programme, ni le gramme, ne peuvent être des éléments définitoires au sens d'une différence spécifique, car ils renvoient plutôt à l'histoire de la vie en général – ce que *De la Grammatologie* appelle « différance » – qu'à une partie de cette histoire²⁷⁴.

Dès lors, on peut donner un autre sens au jeu de mots « différance spécifique ». Pour Stiegler, la « différance spécifique » n'est qu'une différence à l'intérieur de la différance, ce qui transforme celle-ci en un produit historique et aussi en une catégorie ou un genre, qui donnerait un contenu idéal à ses types. Si au contraire nous suivons Bennington dans sa lecture de Stiegler, on pourra entendre cette « différance spécifique » justement comme contrebande transcendante. Parler de « différance spécifique » implique de mettre une « invention » ou une technologie déterminées – ce

272 Ibid., p. 184, notre traduction. L'idée de « contrebande transcendante », Derrida la développe dans *Glas* (op. cit., p. 272) à côté de celle de striction.

273 Derrida donne une réponse indirecte à cela, dans son bref commentaire de Leroi-Gourhan dans *De la grammatologie*. Cela n'est pas ici sans intérêt car toute l'argumentation de Stiegler se présente comme un commentaire du commentaire de Derrida. Ce dernier salue la démarche de Leroi-Gourhan dans *Le geste et la parole* (2 vols., Paris, Albin Michel, 1991 [1964]), dans la mesure où elle permet de penser l'homme à partir du programme, et non l'inverse. De cette notion de « programme », Derrida retient la notion de « gramme » pour montrer qu'elle empêche de séparer une fois pour toutes l'homme de l'ensemble du vivant. Le recours au « programme » permet de remplacer les « concepts qui servent habituellement à distinguer l'homme des autres vivants (instinct et intelligence, absence ou présence de la parole, de la société, de l'économie, etc.) » (*De la grammatologie*, op. cit., p. 125). Chez Stiegler, malgré sa référence constante à la non-antériorité de l'homme par rapport à la technique, on pourrait dire que la technique reste, par contrebande, comme le dit très justement Bennington, le concept qui assure la différence essentielle entre l'homme et les autres vivants. Pour cette raison, Bennington définit le projet de Stiegler comme une anthropologie philosophique (cf. « Emergences », op. cit., p. 191).

274 *De la grammatologie*, op. cit., p. 125. Ainsi, à propos du surgissement de la conscience intentionnelle, Derrida rappelle qu'elle « est une émergence qui fait apparaître le gramme *comme tel* (c'est-à-dire selon une nouvelle structure de non-présence) et rend sans doute possible le surgissement des systèmes d'écriture au sens étroit » (ibid).

« coup » dont parle Stiegler : l'outil du Zinjanthrope fondant la « spécificité » humaine²⁷⁵ – dans une position qui structure le champ général des techniques. C'est ce que Derrida fait de manière stratégique avec l'écriture en en faisant un quasi-transcendantal, pour faire sauter justement son caractère d'instrument dérivé et compris à l'intérieur d'une réalité non-technique (la « communication naturelle »). Et c'est également ce que fait le direct télévisuel, lorsqu'il permet de comprendre autrement le champ du vivant auquel il semblait se soumettre. La rupture qu'une technique ou l'autre peuvent produire dans un champ donné n'en est pas moins un « effet » de la différance. Et en ce qui concerne le « champ » qui ici nous intéresse, celui du corps conçu *comme* vivant, il a toujours supposé de telles ruptures – la déhiscence du vivant, dont nous avons parlé plus haut –, chacune déclinant différemment les modalités de son intrusion.

Revenons maintenant au problème du corps. Les yeux prothétiques des caméras, auxquels Derrida faisait référence dans *Échographies de la télévision*, opèrent au sein de l'entretien filmé ce mouvement de contrebande que nous avons décrit. Ils sont, sur cette scène, les vicaires d'un œil quelconque qui, ayant accès à l'enregistrement, pourra la revoir « comme vivante ». Ils sont des prothèses, c'est-à-dire des extensions d'un corps propre quelconque qui peut se greffer dans la scène en guise de spectateur et dont le regard virtuel hante la prise de parole de Derrida²⁷⁶. Ces extensions qui suppléent aux manques d'organes ou qui ajoutent des fonctions nouvelles aux sens déjà existants semblent faire référence, dans les scènes que nous sommes en train de décrire, à un « corps propre » vécu ou phantasmé. Or, de la même manière qu'elles nous ont permis de mettre en question le « propre » de tous ces corps, ne peut-on se demander si elles font sauter jusqu'au concept du corps lui-même, au moins dans l'acception « humaine » qui prévaut dans son usage philosophique (dans l'opposition corps/âme par exemple) ? Autrement dit, ne faisons-nous pas un usage abusif du concept de technique, lorsque nous la comprenons exclusivement à partir du corps, c'est-à-dire à partir de la figure de la prothèse ? N'existe-t-il pas une autre manière de considérer le rapport du corps à la technique, que comme un rapport d'expropriation prothétique ?

275 Leroi-Gourhan explique ainsi le geste que Stiegler reprend : « Le Zinjanthrope [...] fabrique des outils, ce qui, pour la première fois dans la série zoologique, pose le problème de la validité d'un caractère spécifique emprunté à un autre domaine que celui de la biologie anatomique. L'apparition de l'outil parmi les caractères spécifiques marque précisément la frontière particulière de l'humanité [...] » (*Le geste et la parole*, vol. 1., op. cit., p. 129). La « différance spécifique », telle que l'entend Stiegler, ne semble se distinguer en rien de sa « différence spécifique », de sa détermination comme espèce se détachant de la nature, selon un récit bien connu.

276 Au moment de parler de technique, outre la prothèse, Derrida se sert souvent de la figure de la greffe. *Le toucher*, par exemple, fait de Nancy le plus grand penseur de la greffe, celui qui aurait été capable de penser le contact entre les contingences personnelles et les contingences dans l'histoire des techniques (comme Nancy lui-même l'explique dans *L'intrus*, Paris, Galilée, 2000, p. 14.). On peut renvoyer en passant à la très libre adaptation cinématographique de *L'intrus* par Claire Denis (2004) qui met au centre le problème de la greffe avec celui du trafic d'organes et les migrations humaines. Le film lie ainsi la question de la technique et celle de la contrebande pour mettre en question non seulement le corps « propre » du protagoniste (interprété par Michel Subor), mais aussi celui des états et de leurs frontières.

Si notre développement laisse entendre que la technique produit d'abord une expropriation du « propre » du corps, il faut encore comprendre pourquoi ce sont des prothèses du corps humain (les yeux, les organes de préhension, le cœur, l'oreille, etc.) qui restent les leviers privilégiés de la déconstruction du concept de corps et de celui de technique. Certes, le texte que nous privilégions ici, *Échographies de la télévision*, s'occupe des technologies de l'image qui, non seulement reproduisent des corps, mais se constituent à partir d'instruments qui, comme les caméras, sont effectivement des prothèses de la sensibilité. Pourtant, on pourrait nous répondre que cette démarche n'est que très secondaire par rapport à l'enjeu très important de penser la technique aujourd'hui. Au pire, nous serions en train de réduire à une caractérisation anthropomorphique des artefacts dont la structure et la fonction sont inséparables d'un réseau complexe – scientifique, politique, économique, militaire, etc. – qui est bien loin de n'être qu'une extension de la main ou du visage. De ce point de vue, pour considérer la technique – et, seulement après, ce en quoi elle affecte notre expérience du corps – il faudrait partir d'une considération plus générale sur la « nature » de celle-ci, et discuter des notions telles que le « milieu » chez Simondon ou le *Ge-stell* chez Heidegger²⁷⁷. Dans *L'équivalence des catastrophes*, texte publié après la catastrophe de Fukushima, Jean-Luc Nancy rend compte de la nécessité de ces questions – bien qu'il n'y fasse aucune référence à Derrida –. L'auteur laisse entendre qu'une approche de la question de la technique dépasse largement le champ conceptuel de la prothèse. Pour Nancy, le développement des technologies se fait aujourd'hui dans des réseaux complexes qui ne sont pas commensurables avec les échelles humaines. Ces réseaux mettent en place des échanges selon une économie complexe et qui entraîne les singularités – humaines, animales, végétales, mais aussi celles des « civilisations » – au bord de la catastrophe²⁷⁸.

277 Cf. « La question de la technique » in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1992, p. 23 sq. Soit dit en passant, Derrida laisse entendre que la Terre se pense chez Heidegger comme une sorte de « corps propre », lorsqu'il affirme que la démarche de Heidegger est celle d'un écologiste (« comment ignorer un 'pathos' heideggérien qui, malgré tant de dénégations à ce sujet, reste antitechnologique, originariste, voire écologiste ? », *Échographies de la télévision*, op. cit., p. 149).

278 Cf. *L'équivalence des catastrophes : après Fukushima*, Paris, Galilée, 2012, pp. 48, 62 n. 1, 65 et *passim*. Nancy suggère d'ailleurs que la technique médicale moderne ne transforme pas tant le corps dans le sens de la prothèse que dans celui de la chimique : « La médecine est un domaine propice à ces développements qu'on pourrait nommer d'autogénération technique. La greffe d'organes, par exemple, entraîne la recherche de substances immunosuppressives dont les effets dits secondaires, nuisibles à l'organisme, doivent être combattus par d'autres substances qui, à leur tour, engendrent des effets qu'il faut combattre, etc. On fabrique ainsi des corps qui sont des véritables complexes chimiques » (ibid., p. 44-45). En vérité, cette approche de la technique, qui semble s'éloigner du modèle de la prothèse, est présente chez Nancy depuis qu'il introduit le concept d'« écotechnie », c'est-à-dire du monde comme technique et de la technique comme monde (dans *Corpus*, Édition revue et complétée. Paris, Métailié, 2006, p. 78). Sebbah explique qu'il existe une différence et un empiètement dans l'approche que Nancy propose d'une écotechnie comme « souveraineté sans souveraineté » (libérée de son interprétation en tant que simple instrument) et le problème de la prothèse ou de l'intrus (cf. Sebbah, *Qu'est-ce que la technoscience ?*, op. cit., pp. 134-135).

Bien que cette objection nous semble juste, nous croyons pourtant que dans la considération de la technique à partir de la prothèse, Derrida, loin de reproduire un anthropomorphisme par « contrebande », cherche au contraire à penser non seulement la technique, mais aussi le corps, au-delà de l'humain. Dans *Le toucher*, il forge un concept, celui de l'« humanisme », avec lequel il critique le privilège traditionnellement accordé à la main comme organe de la pensée, identifiant ainsi philosophie et corps « humain »²⁷⁹. Ce questionnement sur le rapport entre le « propre de l'homme » et la main, s'entrelace avec la question de la technique dans un autre texte, « La main de Heidegger (*Geschlecht II*) », où Derrida analyse en détail l'idée que « penser c'est un travail de la main (*ein Hand-Werk*) »²⁸⁰. Le rapprochement entre la main et le travail artisanal permet à Derrida d'y repérer une dimension irréductiblement technique, qui brouillerait la distinction entre la main comme organe de préhension et la main comme organe de pensée. Mais ce qui est plus intéressant pour notre propos, c'est que dans cette distinction Heidegger n'est pas seulement en train de rapprocher la main de l'artisan et celui-ci de la pensée, contre une caractérisation purement techniciste, donc « prothétique », mais qu'il cherche également à distinguer la main de l'homme de l'« organe corporel de préhension » du singe, qui n'est pas une main²⁸¹. Cette double exclusion de la technique et de l'animal, permet à la pensée derridienne de la prothèse de se constituer en levier pour réfléchir autrement au problème du corps. Car il ne s'agit pas seulement de penser la technique dans la main, mais également de considérer la technique au-delà de l'humain.

Depuis *De la grammatologie*, la réflexion sur l'écriture a permis à Derrida de réfléchir à un certain nombre des présuppositions anthropocentriques des philosophies de la technique. Commentant les travaux de Leroi-Gourhan, Derrida explique que « l'histoire de l'écriture s'enlève sur le fond de l'histoire du gramme comme aventure des rapports entre la face et la main »²⁸². Mais montrant que l'écriture déborde largement le champ instrumental auquel on a voulu la circonscrire, il ajoute que son histoire « n'est pas expliquée à partir de ce que nous croyons savoir de la face et de la main, du regard, de la parole et du geste. Il s'agit au contraire de déranger ce savoir familier, et de réveiller

279 Derrida introduit ce concept d'abord dans son commentaire de Maine de Biran, pour qui la main apparaît comme le premier des instruments d'analyse : « Or cette main est la main de l'homme. Comme *animal rationale*. L'homme est le seul être à disposer d'une main, seul il *touche* au sens le plus fort et le plus strict. Il touche plus et il touche mieux. La main figure le propre de l'homme, le toucher est le propre de l'homme : c'est la même proposition » (*Le toucher*, op. cit., p. 176)

280 Heidegger, *Was heißt Denken ?*, GA I Band 8, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klosterman, 2002, p. 18, et Derrida, « La main de Heidegger (*Geschlecht II*) », dans *Heidegger et la question*, op. cit., p. 189 sq.

281 *Was heißt Denken ?*, op. cit., p. 18.

282 *De la grammatologie*, op. cit., p. 126. Leroi-Gourhan explique en effet qu'« avant l'écriture la main intervient surtout dans la fabrication, la face surtout dans le langage ; après l'écriture, l'équilibre se rétablit » (*Le geste et la parole*, vol. 1., op. cit., p. 162). C'est la division fonctionnelle entre la main et la face, ce qui permet le surgissement du langage : « la main libère la parole » (ibid., p. 40) ; mais les rapports entre les deux font système, le langage et l'outil étant les deux « propres » de l'homme (ibid., p. 163). L'équilibre entre la main et la parole est ce que Heidegger veut garder lorsqu'il détermine l'écriture comme manuscriture (*Handschrift*), contre la dégradation de l'oralité dans la machine à écrire (cf. « La main de Heidegger », op. cit., p. 201).

depuis cette histoire le sens de la main et de la face »²⁸³. Et pour montrer la manière dont l'écriture dépasse largement l'histoire de l'humanité, il cite les hypothèses de Leroi-Gourhan quant à l'évolution de l'homme. Pour l'anthropologue, une des conséquences de la surspécialisation du cerveau humain – par rapport auquel la main apparaît comme un « organe invraisemblablement archaïque », incomparable à la « perfection de la dent du mammoth, de la main et du pied du cheval, du cerveau de certains oiseaux »²⁸⁴ – serait « la perte de la main, celle de la denture et par conséquent celle de la station debout », produisant « une humanité anodonte et qui vivrait couchée »²⁸⁵.

Mais c'est plutôt dans sa pensée de l'animal, que Derrida est capable de rendre compte du problème de l'humanisme dans son rapport à la technique. La question, pour Derrida, n'est pas tant de décider quel est le rapport de l'animal à la technique – c'est-à-dire, si les animaux produisent ou non des outils ou s'ils communiquent au moyen des systèmes de signes – que de reconnaître, dans la double exclusion de la technique et de l'animal du corps dit propre, une brèche dans les philosophies de l'humain permettant leur déconstruction. C'est dans ce sens que Derrida, dans *L'animal que donc je suis*, s'interroge sur la conception héritée depuis Descartes de l'animal comme animal-machine. Cet animal ne serait qu'un quasi-animal, puisque l'« animal » suppose l'*anima*, l'animation d'une *psyche*²⁸⁶. En effet, si l'animal est conçu comme machine, c'est pour mieux établir le lien entre l'âme et la pensée : « Le rapport à soi de l'âme et de la pensée, l'être même de la substance pensante y impliquait le concept d'un animal-machine privé de ce qui en somme ne serait rien de moins que l'*ego* comme *ego cogito*, 'je pense' »²⁸⁷. Cette distinction, dogmatique pour Derrida, entre un corps doté de vie intentionnelle et un autre réduit à la reproduction mécanique d'un programme préétabli, est brouillée lorsqu'on considère que le langage « propre » à l'homme est lui-même construit à partir de mécanismes de répétition qui échappent au simple contrôle de la conscience. Car le langage humain relève de la logique de la trace. Nous ne pouvons pas restituer ici toutes les analyses de Derrida à ce propos, mais on peut rappeler la manière dont il rétorque à Lacan, dans le séminaire *La bête et le souverain*, le fait qu'il nie à l'animal la capacité de mentir, c'est-à-dire d'effacer ses traces, de feindre la feinte. Pour Lacan, l'animal peut laisser des traces, mais il ne peut pas les effacer. Seul le sujet du signifiant pourrait le faire. Derrida lui répond que

283 *De la grammatologie*, op. cit., p. 126.

284 Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, vol. 1., op. cit., p. 168.

285 Ibid., p. 183.

286 Derrida rapproche l'animal-machine du virus – « ni animal ni non-animal, ni organique ni inorganique, ni vivant ni mort » –, et avec lui de l'écriture : cet animal « logerait dans un opérateur d'écriture, de lecture, d'interprétation », capable, non pas tant de se rapporter à l'être comme tel – comme le demande Heidegger – mais de raturer l'« être » (*L'animal que donc je suis*, op cit., p. 63).

« la structure de la trace suppose que *tracer* revienne à *effacer une trace* autant qu'à l'imprimer »²⁸⁸. Il ne s'agit pas de doter l'animal des mêmes qualités symboliques que l'homme, mais plutôt de se demander si ce dernier peut s'attribuer en toute rigueur tout « ce qu'il refuse à l'animal [...] Tout homme peut certes avoir *conscience*, dans un espace de phénoménalité doxique, d'effacer ses traces. Mais qui jugera de l'effectivité de ce geste ? [...] Qu'elle s'efface, qu'elle puisse toujours s'effacer [...] cela ne signifie pas que quiconque, Dieu, homme ou bête, en soit le sujet maître ou souverain et puisse disposer du pouvoir de l'effacer »²⁸⁹. Dans la langue, humaine, animale ou divine, il y a de la répétition, de la réaction et de la mécanicité, et cela conditionne la possibilité de la réponse, de la conscience et même du rapport à soi en tant qu'être pensant. Pour cette raison, la réflexion de Derrida sur l'animal-machine ne vise pas tant à redonner à l'animal la vie ou le psychisme, la capacité d'auto-affection et l'univers technique et symbolique qu'on lui a souvent refusé, mais plutôt à penser autrement les concepts de vie ou de rapport à soi au travers d'un nouveau concept de machine.

3.4 L'incompétence devant la technique

La prothèse déborde le corps dit propre et l'*humain*, et l'effet immédiat de son irruption immaîtrisable est le rapport d'incompétence qu'on entretient avec la technique. En effet, si on ne peut pas maîtriser sa prothèse, alors qu'elle s'inscrit dans nos corps et détermine notre accès au monde, c'est parce qu'elle n'est pas simplement à la portée de la main. La prothèse ne s'ajoute pas seulement aux corps, à leurs gestes et à leurs discours, mais elle se confond aussi avec eux par contrebande. *Où commence et comment finit une prothèse enseignante, philosophique, critique, etc. ? Peut-on vraiment s'en servir ? S'efface-t-elle après l'usage, comme semble le faire l'œil de la caméra, qu'on ne voit plus lorsqu'on regarde ce qu'il a enregistré ? Est-elle indifférente au discours, comme le serait un milieu lui-même aveugle et qui ne garderait trace de ce qu'il permet de véhiculer ? L'incompétence est tout d'abord celle des philosophes, dont Derrida tâche de montrer qu'ils ne pourront jamais déterminer en quoi consiste l'essence de la technique.*

Ben Roberts, dans un article qui vise à cerner le différend entre Stiegler et Derrida, patent dans *Échographies de la télévision*, explique que tandis que Derrida insiste sur le rôle quasi-transcendantal de la technique (sa « contrebande »), Stiegler préfère se tenir à une connaissance positive de cette dernière : « La tendance chez Stiegler c'est de faire comme si la technique n'était

287 Ibid., p. 108.

288 *Séminaire La bête et le souverain I*, op. cit., p. 181.

289 Ibid., p. 182. Cf. aussi *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 144 : « La marque, le gramme, la trace, la différance, concernent différenciellement tous les vivants, tous les rapports du vivant au non-vivant ».

pas seulement la condition de la connaissance, mais comme si elle était elle-même connaissable »²⁹⁰. C'est la question de fond du débat sur la spécificité des techniques. Pour Derrida, comme nous l'avons vu, un discours philosophique qui porte sur « la » technique ne peut qu'osciller entre la prise en compte de techniques particulières qu'on ne peut pas subsumer dans une unité supérieure, et la description d'un champ général des techniques qui se confond avec la « différance » - qui, elle-même, ne se distingue pas de ses effets -. La technique ne semble donc pas intelligible en tant que telle.

Pour Derrida, la phrase très connue de Heidegger « l'essence de la technique n'est pas technique »²⁹¹ exprimerait un parti pris de Heidegger en ce qui concerne son idée de la pensée. Heidegger considère que la pensée se soustrait à la technique, et que la question de la technique ne se pose qu'après. Si l'essence de la technique n'est pas technique, cela veut dire qu'on peut penser une essence libre de toute technique, et que la pensée de cette essence est, en elle-même, non-technique. « Et à ses yeux, que la technicité ne soit pas technique, que la pensée de la technique ne soit pas technique, c'est la condition de la pensée. Il ne dirait pas que la pensée de l'essence n'est ni pensée ni essence »²⁹². Derrida considère donc nécessaire de reformuler l'approche, car la technique non seulement n'a pas d'essence, mais elle met en question la forme même du questionnement « qu'est-ce que la technique ? » et donc la notion d'essence.

Si la technique n'a pas d'essence, ce n'est pas simplement parce qu'on a remplacé le concept d'« essence » par celui de « technicité originaire ». La raison en est plutôt que la technique « ne relève pas, par définition, du champ de ce qu'elle rend possible. Dès lors une machine, au fond, n'est pas intelligible »²⁹³. Penser la technique suppose, dès lors, de prendre en compte le champ technique à l'intérieur duquel le discours se produit, par exemple, l'entretien filmé – et le réseau complexe dans lequel il se situe -. Derrida insiste sur le fait que cette absence d'origine ou de sens préalable à la technique n'est pas une source d'irrationalité, mais qu'elle conditionne au contraire toute pensée, même la plus détachée et libre. Mais cela explique aussi tous les « effets de déshumanisation, d'expropriation, de nihilisme »²⁹⁴ que les machines peuvent produire.

290 "Stiegler Reading Derrida : The Prosthesis of Deconstruction in Technics." *Postmodern Culture*, vol. 16 no. 1, 2005. Project MUSE, doi:10.1353/pmc.2006.0009. Notre traduction.

291 « La question de la technique » in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1992, p. 9.

292 *Échographies de la télévision*, op. cit., p. 149. Derrida s'attaque ainsi à un geste typique de Heidegger, qui relève de la différence ontologique. « Ce geste par lequel sans cesse il rappelle que la scientificité de la science n'est pas scientifique, ce geste dans lequel on pense penser la différence ontologique, c'est-à-dire le fait que l'essence de ceci n'est pas ceci, et que telle est la condition de la pensée, cela fait qu'entre la pensée et la technique, comme entre la pensée et la science, il y a l'abîme que Heidegger veut nous rappeler. »(Ibidem.)

293 Ibid, p. 121.

294 Ibidem.

Il y a une incompétence structurelle à l'égard de la technique, qui ne peut pas être thématifiée de bout en bout en tant que telle, et qui dès lors échappe à ses usages purement « conscients », à sa caractérisation purement instrumentale en tant qu'extension sous contrôle de la main. Mais cela implique également que la technique ne peut pas se mettre complètement au service d'un pouvoir et d'une domination purs. Contre l'idée de Stiegler, qui affirme que la télévision rompt avec l'écriture par son caractère unidirectionnel – parce que le spectateur serait dans une position d'incompétence qui l'empêcherait de répondre et de transformer les contenus qu'on lui envoie²⁹⁵ –, Derrida rappelle tout d'abord que « le destinataire n'a jamais été simplement un récepteur passif »²⁹⁶. Il entend par là deux choses : que le spectateur des images télévisées n'est jamais simplement passif, mais aussi que l'émetteur n'est jamais simplement « actif ». Bien que le public soit incapable de répondre – quoique des outils comme l'audimat étaient déjà mis en place, et que les choses ont depuis pas mal changé, avec *Youtube*, entre autres – ou de modifier ce qu'il reçoit, l'émetteur n'est pas simplement le maître de l'instrument. On est dans un rapport d'incompétence structurelle à l'égard de la technique : « la plupart des dispositifs techniques qui construisent notre espace moderne sont utilisés par des gens qui n'en ont pas la compétence. La plupart des gens qui conduisent une automobile, qui *se servent* d'un téléphone, d'un E-mail ou d'un fax, et *a fortiori* ceux qui regardent la télévision, ne savent pas *comment ça marche* »²⁹⁷.

Bien que cette incompétence soit relative, Derrida souligne ensuite « sa croissance incommensurable au regard de l'incompétence du passé »²⁹⁸. Elle est relative, dans la mesure où il n'est pas indispensable de savoir comment un appareil marche pour savoir s'en servir. Mais elle est structurelle aussi, car on ne peut pas non plus affirmer que tout écrivain sait *comment* fonctionne l'écriture, où que le Zinjanthrope auquel Stiegler tient autant savait *comment* marchait son outil ; certes, c'est *apparemment* plus simple de décrire la fabrication et le fonctionnement d'un outil de pierre ou un système d'inscription alphabétique, qu'un microprocesseur ou l'envoi d'un signal numérique via satellite. Mais, facile ou difficile, une telle description reste hétérogène à l'acte de se servir d'une technique. En ce qui concerne son utilisation et la connaissance qu'on en a, la technique brise toujours le mirage de la réciprocité : « ce mirage de la réappropriation par le destinataire de ce qui lui arrive est un fantasme, mais ce n'est pas une raison pour abandonner le destinataire à la passivité et pour ne pas militer en faveur de toutes les formes sommaires ou

295 Ibid. p. 67.

296 Ibidem.

297 Ibid., p. 68.

298 Ibidem.

sophistiquées du droit de réponse, du droit de sélection, du droit d'interception, du droit d'intervention »²⁹⁹.

Derrida définit le rapport qu'on établit avec la technique comme un rapport de croyance³⁰⁰. Au moment de nous servir d'une machine, il n'est pas nécessaire de connaître comment elle fonctionne, il suffit de savoir que ça marche : « nous voyons que 'ça marche' mais, même si nous le savons, nous ne voyons pas comment 'ça marche', voir et savoir sont ici incommensurables ».³⁰¹ Il y a une sorte d'effacement du « corps » de la machine, dont l'efficacité est inséparable de l'invisibilité. La photographie est la technique avec laquelle Derrida développe son analyse de la croyance. À propos de *La chambre claire* de Barthes³⁰², Derrida s'interroge sur la possibilité de croire à la réapparition en image de quelqu'un qui est disparu. Cela n'est possible que « par la grâce d'un acte de foi qui est appelé par la technique même, par notre rapport d'incompétence essentielle à l'opération technique ».³⁰³ L'incompétence nous met dans un rapport de croyance, et non pas de simple savoir, à l'égard de la technique³⁰⁴.

Comme nous l'avons vu, la technique, ou la prothèse, produisent une extension sans limite du corps, qui peut être fragmenté, augmenté, reproduit, cloné, etc. Peut-on dès lors conclure que nous sommes devenus incompetents par rapport à un corps traversé par la technique, et de plus, devenu un objet de croyance ? La réponse à la question « *qui* est le corps de... » serait-elle un acte de foi ?

4. Conclusion : la technique et le corps, répétition et singularité

Pour répondre à la question « *qui* est le corps de... ? », il est nécessaire de prendre en compte la technique. Mais les techniques peuvent changer également notre appréhension de la singularité, ou

299 Ibid, p. 69.

300 Il serait nécessaire de renvoyer sur ce point à *Foi et savoir*, texte qui s'interroge sur la double source de la technoscience et de la religion, sur « la performativité testimoniale engagée dans toute performance technoscientifique comme dans toute l'économie capitaliste qui en est indissociable » (op. cit., p. 67) ainsi sur que la réaction auto-immunitaire que ce lien indissociable déclenche de manière inévitable.

301 *Échographies de la télévision*, op. cit., p. 131.

302 *La chambre claire. Note sur la photographie*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1980.

303 *Échographies de la télévision*, op. cit., p. 131. Dans son entretien avec *Cahiers du cinéma*, Derrida renvoie également le cinéma à la croyance (« Le cinéma et ses fantômes », op. cit., p. 321).

304 Une autre façon de dire que non seulement elle n'est pas objet de la connaissance, mais qu'elle n'est jamais un simple instrument : « On peut dire à la fois qu'il y a toujours déjà du technique ou de l'instrumental, et que pourtant toute technique n'est pas instrumentalisable » (*Échographies de la télévision*, op. cit., p. 75.) Dans le contexte d'une discussion de ce que serait un « criticisme nucléaire », c'est-à-dire une pensée critique de la bombe et de la catastrophe atomique, Derrida développe également ce rapport entre incompétence à l'égard de la technique et croyance : la « frontière entre *doxa* et *épistémè* se brouille dès lors qu'il n'y a plus de compétence absolument légitimable pour un phénomène qui n'est plus strictement techno-scientifique mais de part en part techno-militaro-politico-diplomatique et qui fait intervenir la *doxa* ou l'incompétence même dans ses calculs. [...] On ne peut plus opposer la croyance et la science, la *doxa* et l'*épistémè*, une fois parvenu au lieu décisif de l'âge nucléaire » (« *No apocalypse, not now* », dans *Psyché*, op. cit., p. 371.

la manière dont elle vient à exister. Dans *Spectres de Marx*, par exemple, Derrida insiste sur la manière dont les médias contemporains produisent une nouvelle structure de l'événement, car ils impliquent une transformation de tout ce à quoi on associait avant l'événement : les concepts de réalité, d'effectivité ou de production, par exemple, mais aussi la singularité, ce qui n'a lieu qu'une fois³⁰⁵. En outre, les techniques établissent un rapport structurellement anachronique avec l'événement³⁰⁶. Elles ne peuvent pas le précéder, comme une cause précède ses effets, car l'événement est, pour Derrida, ce qui ne peut être prévu ni programmé, faute de quoi il n'arriverait pas. Et pourtant, les techniques conditionnent le champ à l'intérieur duquel quelque chose peut arriver. Dans leur rapport à la structure de l'événement, elles l'« inventent *et* mettent au jour, inaugurent *et* révèlent, font advenir *et* mettent en lumière à la fois, là où elles étaient déjà là sans être là »³⁰⁷.

C'est cette sorte de rapport anachronique qui expliquerait que, pour Derrida, le « présent vivant » soit dérivé par rapport à une technicité ou, du moins, à quelque chose que la technique, la représentation ou la mémoire partageraient. En effet, le « présent vivant » n'est pas possible sans la répétition, que « Signature événement contexte » définit comme un *mode* de l'itérabilité, celle-ci étant comprise comme répétition plus altération, c'est-à-dire comme introduction d'une certaine altérité à l'intérieur d'un processus de répétition du même³⁰⁸. Chaque technologie se base, pour Derrida, sur l'itérabilité. Plus précisément, elle constitue un mouvement de « l'itérabilité idéalisante » ou de l'exappropriation³⁰⁹. L'association entre technique et itérabilité est la prémisse à partir de laquelle se développent les analyses sur le problème de la singularité dans *Échographies de la télévision*. On oppose souvent à la technique le phantasme d'une singularité perdue ou en danger. L'idéalisation technique est de l'ordre de l'uniformisation, de l'homogénéisation, elle conduit à l'effacement des différences. Mais en tant qu'itération, elle est également ce qui permet de

305 Cf. par exemple *Spectres de Marx*, op. cit., p. 131. Et *Échographies de la télévision*, op. cit., p. 18 : « L'événement, la singularité de l'événement, voilà la chose de la différence ».

306 Dans « Les morts de Roland Barthes », Derrida explique, à propos de l'anachronie, que « L'instantané photographique ne serait lui-même que la métonymie la plus saisissante, dans la modernité technique de son dispositif, d'une instantanéité plus vieille. Plus vieille bien qu'elle ne soit jamais étrangère à la possibilité de la *tekhne* en général » (dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, Paris, Galilée, 2003, p. 91). L'invention de la photographie est elle-même anachronique : « Non pas l'histoire de la photographie comme l'histoire d'une technique [...]. Non, plutôt l'interposition d'un dispositif optique venu rappeler que dans la *physis* déjà, l'*interstice* aura été ouvert, comme un diaphragme, pour que la photographie en témoigne » (« Aletheia », dans *Penser à ne pas voir*, op. cit., p. 264).

307 *Spectres de Marx*, op. cit., p. 131.

308 Cf. *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 375. Poursuivant sa lecture de la théorie des *speech acts* d'Austin, Derrida fait référence à la manière dont on devrait procéder pour pouvoir « classifier » ce décalage anachronique opérée par la technique : « Il faut donc moins opposer la citation ou l'itération à la non-itération d'un événement que construire une typologie différentielle de formes d'itération, à supposer que ce projet soit tenable, et puisse donner lieu à un programme exhaustif, question que je réserve ici » (Ibid., p. 389).

309 *Spectres de Marx*, op. cit., p. 160.

multiplier les différences et d'interrompre une reproduction indéfinie du même. La généralisation de la technique est un processus ambigu. Elle peut unifier aussi bien que disperser. Elle n'arrache pas toujours la singularité de son corps jusqu'à l'effacer, mais elle peut le faire : « Si artificielle et manipulatrice qu'elle puisse être, on ne peut pas ne pas espérer que l'artefactualité se rende ou se plie à la venue de ce qui vient, à l'événement qui la porte et vers lequel elle se porte. Et dont elle portera témoignage, fût-ce à son corps défendant»³¹⁰. Ce qui revient dans la répétition technique, c'est la possibilité d'un événement tout autre.

Il devient dès lors impossible de délimiter, de manière nette, ce qui dans un geste du corps – par exemple un geste artistique – revient à la technique, et ce qui revient au « qui ». Dans un texte à propos des vidéos de Gary Hill, Derrida insiste, tout d'abord, sur le fait qu'il n'y a pas de « différence spécifique » de la vidéo, tout en remarquant sa différence à l'égard de tout autre art. Car, dit-il, « il n'y a pas d'unité essentielle entre les choses qui semblent se ressembler ou qu'on rassemble sous le nom de 'vidéo' »³¹¹. Derrida rejette la nécessité d'une approche généalogique ou typologique pour comprendre ce qui se passe *après* l'irruption d'une technique déterminée. Car bien que chaque geste artistique ait besoin de la médiation d'un ou plusieurs supports, le geste singulier transforme par sa force de « résistance », grâce à ses re-maquages, la « généalogie » et l'« espèce » de son support. Ainsi, de Gary Hill, Derrida affirme que « chacune de ses œuvres se trouve être singulière et entraîne la technique générale nommée 'vidéo' dans une aventure qui la rend irremplaçable, mais irremplaçable parmi d'autres irremplaçables »³¹². Il n'est pas aussi nécessaire d'identifier en quoi consiste le type de chaque technologie, que de comprendre que la différence entre les techniques relève également de leur rapport à la singularité à laquelle elles donnent lieu, sans pour autant arriver à la comprendre entièrement :

« la spécificité d'un « nouvel art » – ou d'une nouvelle écriture en général – n'a pas un rapport de dépendance irréductible (je veux dire par là sans substitution ou prothèse possible) et surtout de synchronie avec l'émergence d'une généralité technique ou d'un nouveau « support ». On dirait que la nouveauté reste à venir, toujours à venir au regard d'une mutation technique qui, à elle seule, pourrait donner lieu à la répétition la plus mécanique [...] »³¹³

La question du rapport entre technique et singularité est aussi celle du rapport entre la répétition et la vie. Il ne s'agit pas de séparer les deux ni d'effacer leurs différences, mais d'analyser leur entrelacement. Lorsqu'on dit que la répétition technique fournit les conditions pour qu'une singularité ait lieu, nous ne sommes pas seulement en train de dire que la technique reçoit la

310 Ibid., p. 14.

311 *Penser à ne pas voir*, op. cit., pp. 300-1.

312 Ibid., p. 305.

313 Ibid., p. 306.

singularité comme un fonds reçoit la forme ou une pierre l'inscription. Ce n'est pas un rapport d'actif à passif, ou vice versa. Cela devient plus clair lorsqu'on considère le problème du témoignage, qui lui également, fait appel à la croyance et se met au service de la survie. Comme le résume Élise Lamy-Rested :

« Exercice de mémoire ou plus exactement de remémoration, le témoignage ne peut faire l'objet que d'une croyance : seule la foi donne créance à un témoignage qui engage toujours la responsabilité de celui qui parle et de celui qui l'écoute, en s'appuyant sur une promesse tacite qui n'est pas promesse de dire la vérité, mais promesse de restituer une expérience dont on jure l'avoir vécue, même si elle est désormais définitivement perdue. Le témoignage est cette promesse impossible de faire parler (de manière nécessairement déformée) un irréprésentable pour le maintenir en vie et le transmettre à l'autre. »³¹⁴

Derrida rappelle que le concept de témoignage, tel qu'il se produit dans la scène d'un procès, exige la présence du témoin, qui vient devant la barre et parle de vive voix³¹⁵. Le témoin doit être là, en chair et en os, son corps sert de support à son engagement à dire la vérité. Il s'agit d'un trait qui distingue le témoignage de la preuve, qui ne relève pas *a priori* du domaine de la croyance. Le témoin doit être « incarné », une caméra ne peut pas témoigner³¹⁶. Dès lors, une télé-technique est incapable de prendre la place singulière du témoin, elle « ne fournira jamais un témoignage »³¹⁷. Derrida distingue également entre le fait d'être témoin (voir ou entendre quelque chose) et porter témoignage, ce qui implique de signer un discours³¹⁸. Ainsi, même si une caméra voit ou entend – littéralement ou par analogie –, elle ne peut pas signer ce qu'elle donne à voir et à entendre. L'œil prothétique de la caméra ne porte pas témoignage, elle ne signe pas les images qu'elle fait exister³¹⁹. Indépendamment du fait que la figure juridique du témoignage se base conventionnellement sur le discours parlé – et non pas sur des images, visuelles, acoustiques ou d'autre type –, le problème est

314 *Excès de vie, Derrida...*, op. cit., p. 121.

315 Cf. *Échographies de la télévision*, op. cit., p. 105

316 Dans ces pages, Derrida évoque l'affaire de Rodney King, dans laquelle la vidéo qui prouvait le passage à tabac d'un jeune noir par des policiers n'a pas pu se substituer au témoignage en personne du *cameraman* : « on a demandé au jeune homme qui a filmé de *venir lui-même* attester en jurant devant des *personnes vivantes* qui constituaient le jury et qui étaient légitimées comme telles, en jurant que c'était bien lui qui *tenait* la caméra, qu'il a *assisté* à la scène, qu'il a *vu* ce qu'il a filmé, etc. » (ibid., p. 107, nous soulignons). « Venir », « vivre », « tenir », « voir », ce sont des mots qui indiquent ce qu'un corps « propre » peut faire, et ce qu'une caméra ne peut pas, dans la logique qui distingue le témoignage et la preuve ou l'enregistrement mécanique.

317 Ibid., p. 107.

318 Ibidem.

319 L'œil d'une caméra constitue-t-il un regard ? Dans *L'animal que donc je suis*, Derrida présente le regard comme une forme de l'adresse ; la singularité de chaque animal est confirmée par son regard (cf. op. cit., pp. 26 et 28-31). Or l'œil de la caméra est un œil prothétique ; la modalité de son « regard » et la manière dont il s'adresse à nous renverrait plutôt au heaume que porte le fantôme du père de Hamlet, et que Derrida analyse comme l'« effet de visière » : « quelqu'un d'autre spectral nous regarde, nous nous sentons regardés par lui, hors de toute synchronie, avant même et au-delà de tout regard de notre part, selon une antériorité (qui peut être de l'ordre de la génération, de plus d'une génération) et une dissymétrie absolues, selon une disproportion absolument immaîtrisable » (*Spectres de Marx*, op. cit., p. 27).

que tout discours « lui-même abrite déjà de la technique, ne serait-ce que sous cette forme d'itérabilité qui est impliquée par le serment, et sans parler de cette technique que constituent déjà la grammaticalité ou la rhétoricité minimales qui sont requises d'une attestation »³²⁰. Le problème est que, même si dans la définition du témoignage celui-ci est différent de toute technique, technique et témoignage restent de fait inséparables. Pour qu'un texte relève du témoignage, il faut qu'il contienne la re-marque portée par le corps vivant du témoin et qu'elle s'inscrive, en quelque sorte, dans ce qu'il dit : ce qu'il a vu et entendu de ses propres yeux et oreilles. Mais, inversement, il faut que le voir et l'entendre, l'expérience même d'être témoin, suppose son inscription dans un texte reproduisible, citable et greffable, celui de la mémoire, qui peut toujours passer d'un corps à un autre et même être tenu comme propre par quelqu'un qui n'a pas « vécu » la scène. La structure du témoignage ressemble à celle de la signature : l'expression d'une singularité vivante passe par l'itérabilité technique. Une signature est inimitable et, pourtant, pour fonctionner en tant que signature, elle doit pouvoir être reproduisible, reconnaissable et assignable à un « qui ».

Derrida explique le rapport entre répétition technique et singularité en termes d'une « économie et anéconomie de l'autre à la fois »³²¹. L'expérience de l'événement singulier, implique aussi une appropriation de ce qui arrive, un calcul et une « neutralisation » en somme, sans quoi le singulier s'effacerait complètement. Pour être singulier, il doit rester irréductible : il est ce que, « dans ce qui arrive, on n'arrive ni à réduire ni à dénier (ou seulement à dénier). C'est un autre nom pour l'expérience même qui est toujours expérience de l'autre »³²². Dans cette économie, technique et singularité sont inséparables : les « marques singulières sont un défi à la technique, des résistances à la technologisation, et en même temps, d'où la tension, ce sont des appels à l'itérabilité technique, à la *tekhnè* au sens large »³²³. Mais qu'en est-il de cette résistance ? S'agit-il de la résistance têtue du singulier contre un effacement possible ? D'une résistance physique ou quasi-physique ? Le mot de résistance peut être un peu inapproprié. Bien qu'il désigne une force qui s'oppose à une autre force, on peut encore voir dans l'acte de résistance le résultat d'une décision, celle de ne pas céder, et donc un acte intentionnel, libre et conscient. Inscrite dans cette économie et anéconomie, la résistance n'est pas un acte de volonté, ni une décision active, mais plutôt la tension entre un événement qui ne peut avoir lieu, sous peine de ne pas être un événement, d'une singularité qui ne peut pas apparaître, sous peine de ne plus être singulière, et la répétition de la technique, elle-même emportée et transformée par les marques singulières. L'inscription de ces re-marques appelle d'autres techniques

320 *Échographies de la télévision*, op. cit., p. 108.

321 Ibid., p. 19.

322 Ibidem.

323 Ibid., p. 100.

et à une transformation continue des rapports entre technique et singularité. Derrida le résume ainsi :

« Ce n'est pas par hasard qu'on a glissé du témoignage à la preuve. On ne peut pas s'engager ici dans de longues analyses pour les raisons qu'on a dites déjà en commençant [Derrida se réfère notamment au manque du temps, qui résulte du rythme imposé par l'enregistrement télévisuel]. Des raisons dont je voudrais souligner néanmoins, entre parenthèses, qu'elles sont quasiment 'physiques'. J'aurais voulu dire tout à l'heure que ce qui change, à travers toutes les mutations techniques dont nous parlons, y compris celle qui fait que nous sommes ici contraints, mal à l'aise, obligés de parler de façon rigide et artificielle, ce qui se passe, et qui n'est pas accidentel, c'est une vraie transformation du corps. »³²⁴

Ce n'est pas surprenant que la « résistance » des marques singulières se manifeste souvent comme une protestation d'ordre idiomatique : « [...] au nom de cette singularité-là, on proteste contre la technique qui risque toujours, justement, de déloger, disloquer, exporter, expatrier la singularité »³²⁵. Est-ce le cas de Derrida lorsque, dans *Échographies de la télévision*, il proteste à plusieurs reprises contre le dispositif d'enregistrement dans lequel il se sent attrapé, et qui lui impose un rythme auquel sa prise de parole ne sait pas s'adapter ? Mais les réponses idiomatiques prennent souvent d'autres formes, notamment identitaires : la nation, le peuple, la langue, ou la minorité, sont des formes collectives de cette protestation du singulier. Les effets que cette articulation produit sont souvent paradoxales : des groupes intégristes et technophobes démontrent parfois une grande maîtrise des télé-technologies.

Sans renoncer à la singularité et à sa capacité à porter témoignage, il est nécessaire de constater l'irréparable intrusion de la technique dans son corps. Le témoin, c'est l'irremplaçable à la place de *qui* le mot corps prend place. La réponse à la question « *qui* est le corps de... ? » passe donc par la réponse à la question « où commence et comment finit une prothèse du corps (dit 'propre') ? ». Le témoin n'est pas remplaçable, « nul ne peut témoigner pour le témoin », comme l'écrit Celan³²⁶, et pourtant sa place et son corps vivant doivent pouvoir être « incorporés » dans une prothèse langagière, une vidéo, un film, un enregistrement audio, et selon les codes juridiques et institutionnels en vigueur. Si l'incorporation a lieu dans une technologie de l'image, le corps propre et présent du témoin devient un « corps de nuit », un corps dont la phénoménalité est saisie par l'invisible : « Dès qu'il y a technologie de l'image, la visibilité porte la nuit. Elle incarne dans un

324 Ibid., p. 109.

325 Ibid., p. 91.

326 Ce sont les dernières lignes du poème « Aschenglorie », « Niemand / zeugt / für den / Zeugen » (publié dans *Atemwende*, cf. Celan, *Die Gedichte*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2005, p. 198). Derrida commente ce texte dans « Poétique et politique du témoignage », dans Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (éds.), *Jacques Derrida*, Paris, L'Herne, 2004, p. 522 sq.

corps de nuit, elle irradie une lumière de nuit »³²⁷. Un corps de nuit, c'est un corps qui n'est plus simplement glorieux, même lorsqu'il est au centre de tous les projecteurs – et une certaine lumière sur les corps est une condition de leur enregistrement en image –. Un corps filmé s'efface devant la lumière qu'il reçoit, toujours de l'extérieur. Son corps devient un corps-texte.

Dans l'entretien avec les *Cahiers du cinéma*, Derrida se réfère au film *Shoah*, de Claude Lanzmann (1985), qui refuse de montrer des images d'archive pour montrer, précisément, le corps des témoins en train de donner témoignage. Pour Derrida, la question de l'itérabilité est à l'œuvre : « Quand quelqu'un vient et jure de dire la vérité, maintenant, une fois, présentement, quand son témoignage est enregistré et qu'on a l'enregistrement de ce témoignage, est-ce que cet enregistrement vaut témoignage ou non ? »³²⁸. La question reste ouverte, elle montre l'articulation complexe entre singularité, discours et, dans le cas du film, image. Derrida décrit *Shoah* comme un film-témoignage, fait de paroles, qui cherche à restituer la mémoire sans pour autant tomber dans le jeu de la représentation³²⁹. Il évoque ensuite les notions de corps et de texte pour parler du film : « *Shoah* est un texte langagier autant qu'un corpus d'images [...] *Shoah* est un film-texte, un corps de paroles, une parole incorporée »³³⁰. Le film-texte est un corps-texte, une incorporation – et non pas une incarnation – de la parole. En tant que tel, ce film fait de traces, mais pas de représentations, constitue le « simulacre absolu de la survivance absolue »³³¹. Ce film unique est ce que nous appelons un « autre corps ». Il constitue une réponse possible à la question « *qui* est le corps de... ». Cette réponse ne peut pas se donner sans une incorporation prothétique – greffe, film, parole, écriture, etc. – qui seule offre une chance à la survie.

327 *Échographies de la télévision*, op. cit., p. 131. Derrida continue, à propos de la scène de l'entretien filmé : « À l'instant, dans cette pièce, la nuit tombe sur nous. Même si elle ne tombait pas, nous sommes déjà dans la nuit, dès lors que nous sommes captés par des instruments d'optique qui n'ont même pas besoin de la lumière du jour. Nous sommes déjà les spectres d'une 'télévisée'. Dans l'espace nocturne où se décrit l'image qu'on est en train de 'prendre', cette image de nous, c'est déjà la nuit ».

328 *Échographies de la télévision*, op. cit., p. 108.

329 « Le cinéma et ses fantômes », op. cit., p. 325.

330 Ibid., p. 334.

331 Ibid., p. 326.

III. L'incorporer, Merleau-Ponty

« Ainsi quoique la matière ne soit nécessairement ni molle, ni dure, ni chaude, ni froide, il est cependant absolument nécessaire qu'elle soit sensible, ou si vous voulez tactile [...] Que si vous ne voulez pas définir le corps par le rapport qu'il a à nos sentiments, je veux bien que le toucher soit pris d'une manière plus générale et plus diffuse, et qu'il signifie le contact mutuel et ce pouvoir de toucher [...] Ce qui nous découvre une autre propriété de la matière ou du corps, que vous pourrez appeler impénétrabilité, laquelle consiste à ne pouvoir pénétrer les autres corps, ni à en être pénétré. »

(Lettre de Henry More à Descartes,
11 décembre 1648)³³²

332 Cit. dans Garber, *La physique métaphysique de Descartes*, trad. S. Bornhausen, Paris, PUF, 1999, p. 230.

Introduction

Le toucher, Jean-Luc Nancy, texte écrit sur une dizaine d'années et publié en 2000³³³, aborde la question du corps de manière plus frontale que jamais dans l'œuvre de Derrida. Nous retrouvons dans ce livre la plupart des motifs que nous avons abordés dans les deux chapitres précédents : l'idéalisation, le rapport entre le corps et la technique et la question de la singularité. Mais également ce texte permet de mettre en relief la formule, très elliptique, de « l'autre corps ». Une première lecture du *Toucher* permet de comprendre qu'il s'agit de penser un corps autre que celui de la tradition : autre que celui d'Aristote, de Berkeley, de Husserl ou de Merleau-Ponty. Étant donné l'influence de ce dernier sur une bonne partie des réflexions contemporaines autour du corps, nous explorerons, dans ce chapitre, la proximité et la distance entre la philosophie de la « chair » de Merleau-Ponty et la pensée de Derrida.

Leur proximité trouve son origine dans la phénoménologie husserlienne, et c'est à partir d'elle qu'il est possible de mesurer l'écart entre ces deux philosophes. Notre but sera de montrer que leur différence – qui devient irréductible lorsqu'il s'agit de penser la question du monde – résulte d'une réponse divergente à certains problèmes posés par la phénoménologie. C'est la proximité *relative* entre ces pensées qui explique la forme parfois vertigineuse que prend l'argumentation de Derrida lorsqu'il lit et critique Merleau-Ponty. Dans *Le toucher*, il le lit à partir de Husserl, et même au nom de Husserl. Bien que cela permette Derrida de soulever un certain nombre de problèmes chez Merleau-Ponty, cela l'empêche parfois de rendre compte de la singularité d'une pensée qui cherche à se situer dans un cadre différent de celui d'une phénoménologie transcendantale. Au lieu de suivre Derrida lorsqu'il accuse Merleau-Ponty de ne pas être suffisamment fidèle à Husserl, nous proposerons de lire Merleau-Ponty à partir de questions centrales au discours de Derrida, comme celles de la technique, la spectralité ou l'animal.

Pour ce faire, nous suivrons un double chemin. D'abord, nous montrerons que le point de divergence entre Merleau-Ponty et Derrida quant au corps relève, tout d'abord, d'un problème de traduction. Nous nous concentrerons sur le concept d'« *introjection* » (*Introjektion* en allemand), traduit différemment par Husserl, Merleau-Ponty et Derrida. Tandis que le premier emprunte ce concept au philosophe suisse Richard Avenarius, Merleau-Ponty l'utilise par opposition à « projection », dans la terminologie de Melanie Klein, et Derrida l'interprète au sein du couple conceptuel introjection/incorporation proposé par les psychanalystes Abraham et Torok. La traduction divergente d'un même concept est symptomatique des problèmes de lecture qui

333 La première version a été publiée en anglais sous forme d'article avec le titre « Le Toucher. Touch/To Touch Him » (trad. Peggy Kamuf, *Paragraph*, Edinburg University Press, vol 16, n° 16, juillet 1993).

conditionnent les principaux arguments du *Toucher*, au sujet de Merleau-Ponty. Ensuite, nous tenterons d'explicitier les affinités, quant au corps, de la pensée de la chair de Merleau-Ponty et de la réflexion sur le corps chez Derrida, en lisant le *Visible et l'invisible* à travers les motifs de l'invisible et de l'intouchable. De cette manière, nous pourrions nous rapprocher de l'endroit où la divergence entre ces deux auteurs est totale. Ce n'est pas, contrairement à ce que Derrida affirme, dans un intuitionnisme récurrent chez Merleau-Ponty, dans son anthropocentrisme ou dans son rejet de la technique, mais dans la manière dont ces deux pensées du corps abordent la question du monde. Chez Merleau-Ponty, la chair, qui n'est pas une substance, suppose une certaine unité du monde : un monde non substantiel vient remplacer la problématique de l'intersubjectivité lorsque le sujet n'est plus le point de départ du rapport à autrui. Chez Derrida, au contraire, le corps – et l'irréductible rapport à autrui qui le constitue –, ne peut être pensé que dans l'expérience limite de la sortie du monde, reprenant ainsi, avec Paul Celan, le motif husserlien de l'hypothèse de l'anéantissement du monde et de la réduction.

Dans les quelques quarante pages qu'il consacre à Merleau-Ponty dans *Le toucher*, Derrida propose une critique globale de cet auteur. Bien que Derrida mentionne le caractère unique et la démarche singulière de la philosophie de Merleau-Ponty, les moments de reconnaissance et d'affirmation perdent leur importance devant la véhémence des critiques. Derrida prend de la distance envers l'« architecture » de toute la philosophie de Merleau-Ponty, y compris celle restée à l'état d'ébauche³³⁴. Dans *Le toucher*, cette philosophie semble découler d'une mauvaise interprétation de la phénoménologie de Husserl et, plus précisément, du problème de l'intersubjectivité. Aux yeux de Derrida, la pensée de la « chair » conduit Merleau-Ponty à une rechute naïve dans la métaphysique chrétienne et intuitionniste qui détermine le corps comme « corps propre ».

Mais les critiques de Derrida visent une pensée en vérité très complexe et qui est restée inachevée au moment même où elle mettait à l'épreuve ses plus grandes transformations. Merleau-Ponty est mort en 1961, laissant inachevé le manuscrit du *Visible et l'invisible*. Le choix de références de Derrida est assez limité, ce qu'il justifie du fait qu'il cherche à se tenir à un seul fil conducteur, celui du toucher³³⁵. Si la déconstruction se caractérise, à première lecture, par l'attention qu'elle porte aux tensions non explicites d'un texte et à ses aspects indécidables, *Le toucher* semble au contraire se

334 *Le toucher*, op. cit., p. 237.

335 Derrida cite cinq ouvrages de Merleau-Ponty dans *Le toucher* : *La structure du comportement* (Paris, Presses universitaires de France, 1942), *Phénoménologie de la perception* (Paris, Gallimard, 1952), *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (Paris, Vrin, 1997), « Le philosophe et son ombre » (publié dans *Signes*, Paris, Gallimard, 1960) et *Le Visible et l'invisible* (Paris, Gallimard, 2003 [1964] ; les pages de cette édition ne correspondent pas avec celles de l'édition que Derrida cite dans *Le toucher*). Bien qu'il reconnaisse l'importance et l'originalité de ce dernier texte, inachevé, auquel appartient « L'entrelacs – Le chiasme », les critiques de Derrida visent surtout la deuxième partie de la *Phénoménologie de la perception* (« Le monde perçu ») et, surtout, « Le philosophe et son ombre ».

focaliser sur les contradictions les plus visibles des textes de Merleau-Ponty. Bien que les critiques de Derrida soient à beaucoup d'égards justifiées, nous tenterons de mieux comprendre la démarche de Merleau-Ponty lorsqu'il essaie de penser le corps indépendamment du problème traditionnel des rapports entre l'âme et le corps ou entre le sujet et l'objet. Tout en partant d'une conceptualité et d'une méthodologie héritées de la phénoménologie, sa philosophie tente de s'en affranchir. Le geste de Merleau-Ponty n'est pas celui d'une « déconstruction » mais il a la force d'un levier permettant de penser « l'autre corps » à partir de ce qu'il nomme la « chair »³³⁶. Loin de vouloir déconstruire la philosophie de Merleau-Ponty, ou de vouloir « sauver » ce dernier des indéniables tentations « métaphysiques » soulignées dans *Le toucher*, nous nous appuyons sur elle pour mieux comprendre le problème de l'« autre corps ».

1. Ce qui n'a de nom dans aucune philosophie

Dans les travaux de Derrida jusqu'au *Toucher*, y compris ceux consacrés à Husserl, la philosophie de Merleau-Ponty est passée sous silence, malgré quelques références ponctuelles³³⁷. Ce silence a créé des attentes quant à la possible rencontre entre les deux auteurs³³⁸, que la publication du *Toucher* n'a pas comblé. La référence à Merleau-Ponty dans cet ouvrage confirme que Derrida le lit à partir de Husserl, et même comme un mauvais interprète de la phénoménologie husserlienne. Dans *Le toucher*, les pages consacrées à Merleau-Ponty ne font qu'explicitier les développements du chapitre qui les précède, consacré à la question du toucher dans *Ideen II*³³⁹. C'est donc à l'ombre de Husserl que Derrida situe sa propre lecture de Merleau-Ponty. Pour Derrida, ce dernier serait, avec Levinas, l'un des rares philosophes français à avoir accueilli le problème du toucher tel qu'il a été développé par Husserl dans *Ideen II*, et notamment autour de l'expérience du « touchant-touché »³⁴⁰.

336 Sur la question du levier, « ce sur quoi on s'appuie pour forcer et déplacer », cf. « Mochlos ou le conflit des facultés », dans *Du droit à la philosophie*, op. cit., p. 436.

337 Pour une reconstruction de l'influence de Merleau-Ponty dans l'entourage intellectuel du jeune Derrida, cf. Baring, *The Young Derrida and French Philosophy, 1945–1968*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 135 sq.

338 Et qui ont donné lieu à des publications autour d'une rencontre « virtuelle ». Cf. par exemple l'ouvrage collectif édité par Dillon, *Écart & différence : Merleau-Ponty and Derrida on seeing and writing*. Atlantic Highlands, Humanities Press, 1997.

339 Le chapitre consacré à Husserl s'intitule « Tangente II » (*Le toucher*, op. cit., pp. 183-208). Il est suivi de « Tangente III », qui porte sur Merleau-Ponty (ibid., pp. 209- 243)

340 Dans un livre qui est tout d'abord consacré à Jean-Luc Nancy, Derrida justifie également sa référence à Merleau-Ponty en affirmant qu'entre ces deux auteurs « les affinités implicites paraissent indéniables », aussi indéniables au moins que la distance qui les sépare (*Le toucher*, op. cit., p. 210). La seule référence à Merleau-Ponty connue de Derrida dans un texte de Nancy se trouve dans *Corpus*, dans le chapitre intitulé « Trou noir » (*Corpus*, Paris, Métailée, 2006, pp. 64-66). En réalité, elle n'est pas la seule. Dans *Les muses*, Nancy cite Merleau-Ponty qui cite à son tour Paul Klee (Paris, Galilée, 1994, p. 146). Dans *La communauté désœuvrée* il cite un passage de *Signes* (Paris, Christian Bourgois, p. 124). Merleau-Ponty est cité également dans des ouvrages postérieures à la publication du *Toucher*, par exemple *L'autre portrait* (Paris, Galilée, 2014, p. 100). Quoi qu'il en soit, dans la conférence « De l'âme », prononcée en 1994, Nancy dit explicitement que « les analyses phénoménologiques du 'se toucher' », que ce soit celles de Husserl ou de Merleau-Ponty, « retournent toujours en une intériorité première. Ce qui n'est pas possible. Il faut d'abord que je sois en extériorité pour me toucher » (*Corpus*, op. cit., p. 117). Ce qui

Dans sa lecture, Derrida privilégie trois fils conducteurs : la main, le se-toucher et la communion. La question de l'« humanisme », que nous avons abordée au chapitre précédent, permet à Derrida de dénoncer l'anthropocentrisme de Merleau-Ponty. Quant à celle du « se-toucher », elle introduit le problème de l'auto-affection au cœur d'une pensée dont Derrida ne cesse de souligner l'appartenance à une métaphysique intuitionniste, c'est-à-dire à une métaphysique basée sur l'exigence du « principe des principes » formulé par Husserl dans *Ideen I* – « toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans 'l'intuition' de façon originaire (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire [*sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit*]) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne »³⁴¹ –. Mais ces deux motifs, la main de l'humanisme et le privilège du toucher comme milieu du retour à soi, permettent à Derrida de tirer une conséquence quant à la pensée de la chair : cette dernière relèverait de la notion chrétienne de la communion. Elle chercherait à rétablir un « contact primordial » avec l'être et, pour cette raison, elle conduirait à la « consommation » du troisième terme, c'est-à-dire à l'effacement total du corps³⁴².

Derrida ne renvoie que très peu à « L'entrelacs – Le chiasme », texte posthume qui pourtant est important pour comprendre la portée que Merleau-Ponty accordait à la notion de « chair ». Il s'agit d'un bref écrit qui aborde des questions très diverses et constitue une sorte de programme de travail, plutôt qu'une philosophie achevée. Dans son ensemble, « L'entrelacs – Le chiasme » semble suivre une progression correspondant à trois thèmes : le rôle du sensible dans le monde antérieur à l'émergence du sujet, l'apparition d'une conscience ancrée au monde et, finalement, l'invisible, qui correspond au détachement d'idéalités telles que le langage. Malgré l'apparence téléologique de cette présentation, les différents niveaux sont étroitement articulés grâce à un jeu de « chiasmes » qui permettent leur entrelacement³⁴³. Ainsi, le chiasme qui articule le langage et le sensible rend

interrompt, par principe, son dialogue avec la phénoménologie.

341 Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome Premier. Introduction générale à la phénoménologie pure*. Trad. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, § 24, p. 78/43-44. Cité par la suite comme *Ideen I*. Comme Barbaras l'explique, l'intuition – acte remplissant la visée d'un objet, par laquelle l'objet sensible ou l'essence sont donnés en présence – « désigne strictement un type d'acte possédant l'objet, en lequel l'objet est présent lui-même (cf. *Ideen I*, § 136) : elle est donc, rigoureusement et conformément à l'étymologie, un *voir*. Le voir suppose la présence de la chose même » (*Introduction à la philosophie de Husserl*, Paris, Vrin, 2015, p. 44). L'intuitionnisme met ensemble la vérité – qui ne peut être qu'intuitive – et la vision ; dans *Le toucher*, Derrida cherche à montrer la manière dont l'intuitionnisme optique se complète, chez le Husserl d'*Ideen II*, avec un intuitionnisme haptique. Nous y reviendrons plus bas.

342 « Dans la communion, le troisième terme disparaît, il est proprement consommé. Le signe est englouti. » (*Glas*, op. cit., p. 78.)

343 Merleau-Ponty se sert de la figure rhétorique du « chiasme » (« figure de style consistant à inverser l'ordre des termes dans les parties symétriques de deux membres de phrase de manière à former un parallèle ou une antithèse », selon la définition du *Trésor de la Langue française*, vol. 5, Paris, CNRS, 1977, p. 696) pour parler du « caractère fondamental du rapport de l'homme à soi, à l'autre, au monde en vertu duquel tout agir porte en soi, comme la condition intérieure de son effectuation, une passivité : celui qui voit, touche ou parle est visible, tangible et 'parlé' », Pascal Dupond, *Dictionnaire Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 2008, p. 20.

impossible une réappropriation de l'un par l'autre, et écarte ainsi l'hypothèse d'un retour sur soi dialectique de la nature ou de l'esprit. Avec cette notion de « chiasme », Merleau-Ponty cherche à briser le privilège de la compréhension réflexive du monde (c'est-à-dire, du sujet comme « origine du monde »³⁴⁴). Ce qui l'intéresse, c'est d'explicitier ce que les différents niveaux de l'expérience « corporelle » partagent, puisque « voir, parler, même penser [...] ont un nom dans toutes les langues » et qu'elles sont « l'indice répété, le rappel insistant, d'un mystère aussi familier qu'inexpliqué, d'une lumière qui, éclairant le reste, demeure à son origine dans l'obscurité »³⁴⁵. Bref, Merleau-Ponty ramène toutes ces expériences à leur fondement ontologique.

À un moment donné, « L'entrelacs – Le chiasme » affirme que « ce que nous appelons chair, cette masse intérieurement travaillée, n'a de nom dans aucune philosophie »³⁴⁶. Derrida s'arrête sur cette phrase car c'est la seule de Merleau-Ponty que Nancy cite dans *Corpus*, mais elle l'intéresse sans doute aussi car elle concerne le problème de l'idéalisation. Cette référence à la chair a lieu dans un long paragraphe qui aborde le problème de la conscience et discute l'hypothèse solipsiste. L'apparition de la pensée, explique Merleau-Ponty, est liée à la visibilité et à la possibilité d'une expérience « monadique de soi » : « À la frontière du monde muet ou solipsiste, là où, en présence d'autres voyants, mon visible se confirme comme exemplaire d'une universelle visibilité, nous touchons à un sens second ou figuré de la vision, qui sera l'*intuitus mentis* ou idée, à une sublimation de la chair, qui sera esprit ou pensée »³⁴⁷. Cette pensée, nous dit Merleau-Ponty, apparaît dans la vision et grâce à elle. La pensée est impliquée dans la vision, et donc dans le sensible. Contre l'empirisme, qui part de la même prémisse, Merleau-Ponty s'efforce de montrer qu'il existe une unité du voir permettant de ramener ces visions à quelque chose qui, pourtant, n'est plus une conscience. Ainsi Merleau-Ponty affirme-t-il que

« nous allons vers le centre, nous cherchons à comprendre comment il y a un centre, en quoi consiste l'unité, nous ne disons pas qu'elle soit somme ou résultat, et si nous faisons paraître la pensée sur une infrastructure de vision, c'est seulement en vertu de cette évidence incontestée qu'il faut voir ou sentir de quelque façon pour penser, que toute pensée de nous connue advient à *une chair* »³⁴⁸.

Unité de la chair qui, pourtant, semble se construire sur une sorte de réflexion sans coïncidence, ou d'un retour à soi qui est toujours sur le mode de la non-coïncidence : il s'agit de l'expérience du

344 Pour reprendre la célèbre formule d'Eugen Fink, pour qui la question fondamentale de la phénoménologie serait celle de l'origine du monde. Cf. Fink, « La phénoménologie face à la critique contemporaine », dans *De la phénoménologie*, trad. Didier Franck, Paris, Minuit, 1974, p. 119.

345 *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 170

346 Ibid., op. cit., p. 191. La même idée est apparue dix pages plus tôt, lorsque Merleau-Ponty écrit « il n'y a pas de nom en philosophie traditionnelle pour désigner cela » (*ibid.*, p. 181).

347 Ibid., p. 188.

348 Ibid., p. 189, nous soulignons.

touchant-touché, qui fournit avec le voyant-vu l'infrastructure nécessaire à la pensée. Puisque je ne peux pas me voir voyant, étant donné la non-réflexivité de la vision, le retour sur soi de ma vision à lieu en autrui. Merleau-Ponty appelle ce processus « intercorporité »³⁴⁹, ce qui veut dire aussi que la chair qui se touche n'est pas exclusivement celle d'un sujet. Pour cette même raison, la pensée ou la conscience qui se fondent sur cette expérience sensible et sur cette unité de la chair, ne correspondent plus à celles d'une monade subjective. La pensée se constitue dans un mouvement qui implique les choses et qui produit la « concentration des visibles autour de l'un d'eux »³⁵⁰, le voyant notamment. Cela ne fait pas de lui la source de la vision : il n'est voyant que parce qu'il est déjà visible, et que sa vision et sa visibilité appartiennent à une « vision en général et un style constant de la visibilité dont je ne saurais me défaire »³⁵¹. Merleau-Ponty appelle cette unité « chair du monde ».

Au moment de définir le concept de « chair du monde », Merleau-Ponty met en garde contre les préjugés substantialistes. Il définit cette chair comme le creux d'un processus embryonnaire : « le corps visible, par un travail sur lui-même, aménage le creux d'où se fera une vision »³⁵². Ce n'est qu'en ce moment qu'il affirme ce que Derrida (et Nancy) ont retenu de ce passage : « Ce que nous appelons chair, cette masse *intérieurement* travaillée, n'a de nom dans aucune philosophie »³⁵³.

L'intériorité de cette masse doit-elle être comprise à partir du paradigme de la matière comme masse opaque et intériorité cachée derrière la peau visible ? Comme « corps propre » dans le sens d'une âme qui anime une enveloppe matérielle pour lui donner, précisément, une intériorité ? Telle semble être le soupçon de Derrida – qui suit en cela Nancy –. Pourtant, un peu plus haut dans ce même paragraphe, Merleau-Ponty avait proposé une autre interprétation possible de la « masse intérieurement travaillée ». L'intériorité relèverait non pas du caché mais plutôt de la cécité constitutive de la vision : « Je ne verrai jamais mes rétines, mais si une chose est sûre pour moi, c'est qu'on retrouverait au fond de mes globes oculaires ces membranes ternes et secrètes »³⁵⁴. L'intériorité ici évoquée n'est pas simplement celle des viscères ni celle de l'esprit. Elle est de l'ordre d'une « épaisseur » qui détermine mon rapport à la chose et qui empêche que je puisse me l'approprier à la première vision ou au premier contact. Le point aveugle de la vision, qui s'explique par l'épaisseur de l'œil lui-même, est un autre nom du rapport à la chose – et à autrui – :

349 Ibid., p. 183.

350 Ibid., p. 189.

351 Ibid., p. 190.

352 Ibid., p. 191.

353 Ibidem, nous soulignons.

354 Ibid., p. 190.

« l'épaisseur de chair entre le voyant et la chose est constitutive de sa visibilité à elle comme de sa corporalité à lui ; ce n'est pas un obstacle entre lui et elle, c'est leur moyen de communication »³⁵⁵.

La chair apparaît comme la base d'une théorie de la communication qui ne suppose pas la préexistence des pôles sujet et objet, mais qui permet à la communication elle-même de constituer les pôles. Ce n'est pas parce que j'ai des yeux que je vois, comme le suggère Heidegger³⁵⁶, mais ce n'est pas non plus parce que je vois que j'ai des yeux. C'est parce qu'il y a du visible et qu'il se voit, en moi ou dans l'objet. Si la chair n'a de nom dans aucune philosophie, c'est parce qu'elle apparaît comme un « milieu formateur de l'objet et du sujet ». Un milieu dont Merleau-Ponty affirme que « ce n'est pas l'atome d'être, l'en-soi dur qui réside en un lieu et en un moment uniques »³⁵⁷. Ce qui n'a pas de nom dans aucune philosophie n'a pas non plus de place dans une topologie philosophique construite avec les notions de dedans et dehors ou d'ici et ailleurs. Pour cette raison, la réversibilité ne s'accomplit jamais et il n'y a pas de « communion » possible entre les corps puisqu'ils ne peuvent pas réduire l'épaisseur du milieu qui les met en rapport. Telle est la conclusion que Merleau-Ponty tire de l'expérience du touchant-touché : « Ma main gauche est toujours sur le point de toucher ma main droite en train de toucher les choses, mais je ne parviens jamais à la coïncidence »³⁵⁸.

La notion de « milieu », l'insistance sur la communication et l'affirmation de cette réversibilité sans coïncidence soulignent la dépendance et la relation et rejettent une lecture substantialiste de la chair et de son unité. Ainsi interprétée, la chair n'est peut-être plus un « corps propre », car celui-ci, construit selon le modèle du signe que nous avons exploré au premier chapitre, retrouve sa valeur de « propriété » dans la possibilité d'un retour à soi et dans le *telos* de sa propre sublimation en tant que milieu. Tout ce qui est dit dans « L'entrelacs – Le chiasme » autour de la « Visibilité » (que Merleau-Ponty écrit avec majuscule) ou de la « généralité du Sensible en soi »³⁵⁹, doit être lu d'abord comme une mise en rapport avec le monde avant même l'apparition d'un sujet phénoménologique. Mais aussi, comme une désubstantialisation de ce même monde. « Visibilité » ou « sensibilité » seraient des mots qui désignent également ce qui n'a pas de nom dans aucune philosophie.

355 Ibid., p. 176.

356 « L'intuition humaine n'est point 'sensible' parce que son affection se produit au moyen des organes des sens ; le rapport est inverse : c'est parce que notre existence est finie – existante au milieu de l'étant qui est déjà et auquel elle est abandonnée – qu'elle doit nécessairement le recevoir, ce qui signifie qu'elle doit offrir à l'étant la possibilité de s'annoncer. [...] L'essence de la sensibilité se trouve dans la finitude de l'intuition. [...] Kant trouve ainsi pour la première fois un concept ontologique et *non sensualiste* de la sensibilité. » (*Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 2011, p. 87.)

357 *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 191.

358 Ibidem, nous soulignons.

359 Ibid., p. 181.

2. Traduction et introjection

Dans *Le toucher*, Derrida ne restitue pas la complexité de cette problématique de la chair et se contente de l'assimiler, comme le fait Nancy, à l'intériorité du « corps propre ». Sa lecture, d'ailleurs, insiste sur la confusion de la pensée de Merleau-Ponty : une confusion aussi bien à l'égard de cette notion de « chair » que de la philosophie de Husserl³⁶⁰. « Confusion », en effet, est un mot que Merleau-Ponty lui-même emploie dans « Le philosophe et son ombre », texte de 1953, pour parler de la sensibilité en général ou du milieu qu'il finira par appeler « chair ». Il affirme que le rapport intersubjectif ne résulte pas de la rencontre de deux êtres monadiques, mais qu'il est fondé sur « la brume d'une vie anonyme qui nous sépare de l'être [...] S'il y a coupure, ce n'est pas entre moi et l'autre, c'est entre une généralité primordiale où nous sommes *confondus* et le système précis moi-les autres »³⁶¹. La confusion entre moi et les autres n'est que notre appartenance à une « corporéité en général », celle qui fait naître ensemble autrui et mon corps.

Pour Derrida, cette confusion relève d'un franchissement pré-critique ou pré-phénoménologique des frontières entre le sujet et son autre, aboutissant en dernière instance à une suppression de la différence entre moi et autrui. Loin de considérer la valeur disons « indécidable » de cette confusion, *Le toucher* l'interprète comme faisant partie d'une stratégie d'unification conduisant à la communion du corps et des sens et, finalement, à l'appropriation de l'altérité. En outre, Derrida considère que cette confusion entre moi et autrui est fondée sur une confusion non moins grave à l'égard des textes de Husserl dont « Le philosophe et son ombre » se présente comme un commentaire.

En choisissant de lire « Le philosophe et son ombre », Derrida a compris qu'il s'agit d'un texte crucial pour évaluer la distance que Merleau-Ponty a prise à l'égard de Husserl³⁶². Merleau-Ponty propose en effet d'aborder l'« impensé » de la phénoménologie husserlienne³⁶³ et, pour cette raison, il s'engage dans une lecture qui se veut au plus proche des textes de Husserl. Cette fidélité qui se transforme dès le début du texte en infidélité, permet à Merleau-Ponty de dessiner par contraste avec la phénoménologie de Husserl sa propre philosophie de la chair qui deviendra, peu après, un

360 *Le toucher*, op. cit., p. 221 sq.

361 *Signes*, op. cit., p. 220, nous soulignons.

362 Cf. Frauenfelder, *Tra le mani, la carne. Maurice Merleau-Ponty*. Milan, Mimesis, 2017, p. 117 sq.

363 « Quand Husserl termine sa vie, il y a un impensé de Husserl, qui est bel et bien à lui, et qui pourtant ouvre sur autre chose » *Signes*, op. cit., p. 202. Quant à l'« impensé », Françoise Dastur le présente comme le lieu de la première divergence de Derrida par rapport à une ambiance intellectuelle « caractérisée par l'interprétation de Husserl par Merleau-Ponty, qui cherchait l'« impensé » de Husserl dans la direction d'une réhabilitation du sensible et du corps. En revanche, Derrida a essayé de comprendre l'unité d'un double geste apparemment contradictoire, qui combine dans la pensée de Husserl un idéalisme strict avec une philosophie de l'histoire » (« Play and Messianicity », dans Direk et Lawlord (éds.), *A Companion to Derrida*, Chichester, J. Wiley, 2014, pp. 186-187, notre traduction)

« retour à l'ontologie » et une pensée de l'« Être sauvage »³⁶⁴. Renaud Barbaras, dans son ouvrage sur Merleau-Ponty, présente « Le philosophe et son ombre » comme une « véritable introduction à son ontologie », qui consisterait à accomplir le projet phénoménologique en pensant le monde de la vie³⁶⁵.

La « confusion » à l'égard de Husserl est un préalable méthodologique de Merleau-Ponty lui-même. « Le philosophe et son ombre » commence par une réflexion sur le problème de la lecture d'un philosophe par un autre. Merleau-Ponty affirme qu'en lisant, « je m'emprunte à autrui, je le fais de mes propres pensées : ce n'est pas là un échec de la perception d'autrui, c'est la perception d'autrui »³⁶⁶. Le philosophe est en train de présenter sa démarche contre deux possibles choix de lecture. D'un côté, il s'emprunte à Husserl pour éviter de faire une « histoire de la philosophie 'objective' ». Une telle histoire conduirait à effacer le fait que Husserl détient « en nous, comme autre nous-mêmes, une région qui n'est à nul autre que lui »³⁶⁷. C'est la singularité de cette pensée qu'une lecture historiciste rendrait illisible. Mais d'un autre côté, Merleau-Ponty ne veut pas non plus tomber dans la « médiation déguisée en dialogue », où les questions et les réponses seraient faites à la mesure de ce qu'on cherche à démontrer. Il ne s'agit pas d'instrumentaliser Husserl pour montrer ce qu'on souhaite. Merleau-Ponty se dit qu'« il doit y avoir un milieu, où le philosophe dont on parle et celui qui parle sont ensemble présents, bien qu'il soit, même en droit, impossible de départager à chaque instant ce qui est à chacun »³⁶⁸.

Face à cette lecture « confuse », où il est difficile de savoir ce qui revient à chacun, Derrida propose de garder ses distances. Contre la « perception d'autrui », il revendique le contre-modèle de l'« appréhension analogique » – le fait que je n'ai pas une intuition directe de la subjectivité d'autrui – du Husserl d'*Ideen II*. Comme nous allons le montrer, pour Derrida, la confusion trahit le désir de Merleau-Ponty d'achever le deuil de l'autre, c'est-à-dire de l'introjeter et de faire de lui l'objet d'une appropriation intériorisante. C'est « au nom de la phénoménologie, de la fidélité phénoménologique »³⁶⁹, que Derrida interprète « Le philosophe et son ombre ». Bien qu'il affirme qu'il ne le fasse pas « par simple souci d'intégrité ou de discipline philologiques »³⁷⁰, le fait est que sa lecture semble impliquer que Merleau-Ponty est aussi bien un mauvais lecteur que, plus grave encore, un mauvais traducteur. Derrida laisse entendre que « Le philosophe et son ombre », tout en

364 Cf. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 219 : « L'ontologie serait l'élaboration des notions qui doivent remplacer celle de subjectivité transcendantale, celles de sujet, objet, sens ».

365 Barbaras, *De l'être du phénomène : sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble, J. Millon, 1991, pp. 98-99.

366 *Signes*, op. cit., p. 201.

367 Ibidem.

368 Ibid., p. 202.

369 Ibid., p. 219.

370 *Le toucher*, op. cit., p. 216.

cherchant une légitimité auprès de Husserl, commence, par un « simple glissement rhétorique », « à l'infléchir discrètement pour l'entraîner ailleurs »³⁷¹. La lecture-traduction de Merleau-Ponty serait inexacte ou infidèle. Et cela d'autant plus que Merleau-Ponty ne dit à aucun moment qu'il est en train de traduire Husserl. Il le traduit directement, ou, plutôt, il mélange le texte allemand et le texte français dans la même ligne. Les quelques notes en bas, les citations éparses et la greffe récurrente de mots en allemand n'empêchent pas que ce soit souvent difficile de savoir à quel moment il traduit Husserl, à quel moment il le paraphrase et à quel moment il est en train d'exposer sa propre pensée.

Cette démarche paraît confuse, au moins aux yeux d'un lecteur qui voudrait lire ce texte à partir du cadre conceptuel strict de la phénoménologie. Il est impossible de savoir ce qui revient à qui et cela, pour Derrida, implique que la traduction silencieuse de Merleau-Ponty se fait, elle aussi, « au nom de Husserl »³⁷². Cela résume *l'essentiel de la critique de Derrida : Merleau-Ponty croirait qu'Ideen II contient une théorie de l'intuition d'autrui* ; mauvais lecteur, il est aussi un mauvais traducteur puisqu'il affirme cela au nom de Husserl. De son côté, *Derrida rappelle que, chez Husserl, il est impossible d'avoir un accès direct au corps d'autrui* : « À cet égard, la prudence husserlienne restera toujours *devant nous*, comme un modèle de vigilance. Il faut veiller à l'altérité de l'autre : celle-ci restera toujours inaccessible à une intuition donatrice originaire, à une présentation immédiate et directe de *l'ici* »³⁷³.

2.1 Le deuil d'autrui

Afin d'établir ce qui dans « Le philosophe et son ombre » revient au traducteur et ce qui revient à l'auteur, Derrida propose donc de lire ce texte « du point de vue de Husserl »³⁷⁴. Il présente les remarques que Husserl aurait pu faire et tout ce qu'il n'aurait pas dit ou ce dont « il n'aurait jamais parlé » ou « les facilités rhétoriques » qu'il aurait contestées³⁷⁵. Cela ne vise pas, nous dit Derrida, à faire valoir l'orthodoxie husserlienne, mais à répondre à la prétention de Merleau-Ponty de parler au nom de « cela même que Husserl a voulu dire »³⁷⁶. La ventriloquie a lieu à plusieurs niveaux : Derrida critique au nom de Husserl ce que Merleau-Ponty dit (faussement, selon Derrida) au nom de Husserl. Derrida résume ainsi sa position à l'égard de Merleau-Ponty et sa référence à Husserl :

371 Ibid., p. 214.

372 Cf. *ibid.*, p. 215 et p. 222.

373 Ibid., p. 218.

374 Ibid., p. 223.

375 Ibid., p. 214, p. 224.

376 *Ibidem*, et *Signes*, op. cit., p. 213.

« Malgré toutes les différences qui séparent le discours que je tiens à l'instant d'un discours de style husserlien, et sans doute des grands massifs de la phénoménologie, je lui trouve plus d'affinité avec celui que Husserl maintient obstinément au sujet de l'appréhension (et que je suis tenté d'étendre et de radicaliser, au prix des déplacements nécessaires, mais ce n'est pas le lieu d'y insister) qu'avec celui d'un certain Merleau-Ponty. »³⁷⁷

Dans « Le philosophe et son ombre », le point de départ de Merleau-Ponty est l'idée que la limite de la philosophie de Husserl est, en quelque sorte, comprise dans cette philosophie elle-même. C'est son « impensé » : le problème du monde qu'elle a permis de considérer sans avoir pu vraiment le comprendre. Lorsqu'il discute l'appartenance de la réduction à l'attitude naturelle qu'elle est censée réduire, Merleau-Ponty soulève le problème de ce que Husserl appelle l'« *Urglaube* » ou l'« *Urdoxa* ». Cette « croyance originaire » constitue une limite de la réflexion phénoménologique, dans la mesure où celle-ci porte non seulement sur la connaissance mais aussi sur l'existence : « la doxa de l'attitude naturelle est une *Urdoxa*, elle oppose à l'originaire de la conscience théorique l'originaire de notre existence. [...] La vérité est que les rapports de l'attitude naturelle et de l'attitude transcendantale ne sont pas simples, qu'elles ne sont pas l'une à côté de l'autre, ou l'une après l'autre [...] »³⁷⁸. Merleau-Ponty s'appuie ensuite sur quelques passages d'*Ideen III* pour montrer que ce problème est lié à celui du corps, dans la mesure où la réalité de l'âme est fondée sur la matière corporelle et non l'inverse³⁷⁹.

Dans ce rapport de la conscience au corps, ou bien dans ce rapport de la réduction à l'attitude naturelle, apparaît une zone d'ombre qui n'est pas constituée par la conscience. Faisant un saut un peu abrupt, Merleau-Ponty propose de considérer cette zone d'ombre à partir de l'expérience de la vision. Il aborde ainsi l'impensé de cette philosophie à partir du corps, dont la mobilité, associée par Merleau-Ponty à un « je peux », est possible parce que le corps est « engrené lui-même sur le monde visible »³⁸⁰. Bien que cela ne soit pas encore formulé en termes de « pli » ou de « réversibilité », comme ce sera le cas dans « L'entrelacs – Le chiasme », la question semble déjà se poser : le corps propre – point zéro de la spatialité – se trouvant localisé dans le monde, à qui revient la primauté, au corps ou au monde ?

Pour expliquer ce rapport entre le corps comme objet dans le monde et le corps comme champ de « mes pouvoirs perceptifs », Merleau-Ponty se réfère au problème du touchant-touché d'*Ideen II*. Une « sorte de réflexion » a lieu dans cette expérience de la main. Pour Merleau-Ponty, la

377 *Le toucher*, op. cit., p. 218.

378 *Signes*, op. cit., p. 207.

379 Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre troisième. La phénoménologie et les fondements des sciences*, trad. Dorian Tiffeneau, Paris, PUF, 1993, p. 139 et *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Husserliana, vol. V*. La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 117.

380 *Ibid.*, p. 210.

description que Husserl fait du touchant-touché « bouleverse aussi notre idée de la chose et du monde et [...] aboutit à une réhabilitation ontologique du sensible. Car désormais on peut dire à la lettre que l'espace lui-même se sait à travers mon corps »³⁸¹. L'idée implicite est la suivante : le rapport entre le moi et le monde ne peut plus être considéré à partir de la distinction entre sujet et objet. Le touchant-touché nous éloigne de cette opposition et nous dirige vers un « genre de l'être »³⁸², qu'il appelle « la chair du sensible ». L'intentionnalité devrait être considérée à partir de celle-ci, pas à l'inverse, car elle n'est plus « l'activité de liaison du sujet spirituel », mais plutôt « la transition que j'effectue comme sujet charnel d'une phase du mouvement à l'autre, toujours possible pour moi par principe parce que je suis cet animal de perceptions et de mouvements qui s'appelle un corps »³⁸³. Cette interprétation écarte le dualisme de la conscience et du corps, sans aboutir pour autant à un monisme ou à une conception substantialiste de la chair du sensible. Au contraire, Merleau-Ponty signale que ce n'est pas en tant que continuum ininterrompu, mais en tant qu'« être à distance »³⁸⁴, qu'on peut évaluer cette chair du sensible comme ce qui permet que le monde soit inépuisable et toujours entr'ouvert.

Tout cela vaut également, nous dit Merleau-Ponty, pour le rapport à autrui. La main gauche qui touche la main droite permet de montrer que « ce n'est pas autrement que le corps d'autrui s'anime devant moi, quand je serre la main d'un autre homme ou quand seulement je la regarde »³⁸⁵. C'est intéressant de noter que Merleau-Ponty n'a pas fait abstraction de la vue lorsqu'il analyse l'expérience de ces mains qui se serrent. Dans sa version merleau-pontyenne, le touchant-touché se produit également *entre* la vue et le toucher. D'ailleurs, en introduisant la vue, on peut dire qu'il est encore « fidèle » au texte de Husserl, puisque *Ideen II* parle en effet de « la main de quelqu'un d'autre, telle que je la vois en train de toucher »³⁸⁶. Quoi qu'il en soit, il importe ici de signaler que le touchant-touché doit conduire à la fin du solipsisme. En me touchant, en découvrant la sensibilité de mon corps, « je me suis préparé à comprendre qu'il y a d'autres *animalia* et possiblement d'autres hommes »³⁸⁷.

Tout le poids de cette relecture d'*Ideen II* repose sur la phrase avec laquelle se termine le § 45, phrase qui semble aussi importante pour Merleau-Ponty que pour Derrida. Husserl explique que le corps d'autrui, doté d'une existence psychique, « constitue une objectité qui est précisément double

381 Ibid., pp. 210-211.

382 Ibid., pp. 211-212.

383 Ibid., p. 211.

384 Ibid., p. 212.

385 Ibidem.

386 *Ideen II*, op. cit., p. 234/166, je souligne.

387 *Signes*, op. cit., p. 212. L'expression « *animalia* » est de Husserl.

dans son unité : l'homme – sans 'introjection' »³⁸⁸. Pour Merleau-Ponty, dans cette compréhension de l'existence d'autres animaux et d'autres hommes, « il faut bien voir qu'il n'y a là ni comparaison, ni analogie, ni projection ou 'introjection' »³⁸⁹. C'est autour de ce « sans 'introjection' » que tourne le différend de lecture entre Merleau-Ponty et Derrida. Pour Merleau-Ponty, l'expérience de cette unité double se fait sans médiation : « Si, en serrant la main de l'autre homme, j'ai l'évidence de son être-là, c'est qu'elle se substitue à ma main gauche, que mon corps annexe le corps d'autrui dans cette 'sorte de réflexion' dont il est paradoxalement le siège »³⁹⁰. Pour Derrida, dans ces deux phrases, la lecture que fait Merleau-Ponty devient une trahison à l'égard du texte de Husserl. Non seulement l'« évidence de son être-là » irait à l'encontre de l'« appréhension analogique » qui structure l'expérience de l'altérité chez Husserl, mais cette substitution d'une main à l'autre et d'un corps à l'autre serait la preuve que Merleau-Ponty ne cherche rien d'autre qu'à s'approprier d'autrui.

Pour Derrida, Merleau-Ponty essaie de faire passer pour un argument husserlien la possibilité d'une expérience immédiate d'autrui. Pourtant, Merleau-Ponty, avec cette évidence qui n'est ni analogique, ni projective ni introjective, ne parle pas tant d'une expérience d'autrui, d'un remplacement place à place, que d'un jeu de substitutions entre ma main et sa main. Bien que cette substitution puisse être lue comme remplacement, voire comme élimination et neutralisation d'autrui, ce n'est plus le cas si nous accordons un peu d'attention à la critique de la philosophie de la réflexion que Merleau-Ponty propose dans « Le philosophe et son ombre ». C'est justement parce que la chair n'est ni une substance ni le « corps propre » d'une conscience individuelle, mais une zone d'ombre qui permet qu'une conscience puisse être ancrée dans le monde, qu'elle est aussi un lieu où s'opèrent des substitutions. Sa topologie, nous l'avons déjà noté, n'est plus celle de l'ici et de l'ailleurs. Ce qui se substitue dans cette chair du sensible, ce ne sont pas deux sujets monadiques dont chacun occuperait une place unique. La substitution de ma main par la main de l'autre relève plutôt d'une co-appartenance ou d'une co-présence, dont le point de départ serait à considérer à partir de ce que Derrida appelle une « auto-hétéro-affection »³⁹¹ plutôt que d'une simple clôture auto-affective.

En effet, ce que Merleau-Ponty dit par la suite ne se comprend plus en termes husserliens, et cela malgré tous les mots et expressions qu'il continue à emprunter à Husserl. Merleau-Ponty affirme que « mes deux mains sont 'com-présentes' ou 'coexistent' parce qu'elles sont les mains d'un seul

388 *Ideen II*, op. cit., p. 235/166

389 *Ibidem*.

390 *Signes*, op. cit., p. 212.

391 Cf. *Le toucher*, op. cit., p. 328.

corps »³⁹². Certes, la question de la « coprésence » est soulevée par Husserl dans ce passage, mais pour lui la coprésence se donne par présentification, c'est-à-dire par apprésentation (*in vergegenwärtigter Kompräsenz*). La coprésence se réfère tout d'abord à l'idée que la vision de la main d'autrui s'accompagne chez moi de l'idée de l'existence psychique d'autrui. Dans cette vision, « ce qui accède alors à la *compréhension*, c'est un être psychique qui, pour le spectateur, offre du même coup des mouvements corporels en co-présence et soumis à une règle »³⁹³. Pour Merleau-Ponty, entre la coprésence de mes mains et la coprésence d'autrui, le rapport n'est pas d'analogie. Je ne projette pas sur les mains d'autrui les sensations que j'éprouve dans mes mains, je n'imagine pas que ses mains doivent être *comme* les miennes. *Merleau-Ponty ne s'appuie plus sur l'expérience de l'ego monadique pour penser l'alter ego*. Au contraire, il renvoie *aussi bien* l'ego que l'alter ego à la chair du sensible qu'ils présupposent, et à partir de laquelle il est possible de penser leur différence. Pour cette raison, l'unité du corps renvoie à une unité intercorporelle que la main d'autrui lui fait découvrir dans le touchant-touché. Ce n'est donc pas que j'ai « l'évidence de son être-là » dans *mon* corps (telle est la lecture de Derrida, au nom de Husserl). Au contraire, cette évidence n'est pas évidence *pour* un sujet ; elle a lieu dans « une seule intercorporéité » dont le touchant et le touché – ma main en tant qu'elle est aussi la main d'un autre, car elle m'appartient aussi bien qu'elle m'est extérieure – sont les organes³⁹⁴.

La solution de Merleau-Ponty pour résoudre l'aporie de l'intersubjectivité et le problème de l'intropathie (ou *Einfühlung*) s'éloigne ainsi des axiomes de la phénoménologie husserlienne. En postulant cette intercorporéité, sa lecture de Husserl est aussi une mise en cause du dualisme corps-objet ou de la distinction entre intérieur et extérieur, entre conscience constituante et monde constitué, qu'implique la notion de « corps propre » (*Leib*). Il abandonne ainsi l'idée que l'*Einfühlung* a lieu *au travers* du corps d'autrui, selon le modèle sémiotique, pour lequel le corps d'autrui serait le signe renvoyant à un alter ego. Lorsqu'il dit que l'évidence de l'autre homme a lieu sans « projection ni introjection », il affirme que ce n'est pas en voyant une apparence extérieure animée que je reçois des indices de l'existence d'une autre subjectivité cachée dans les profondeurs de cette masse. Lorsque je vois son corps, ce qui se présente là c'est déjà un autre : nul besoin de le « constituer », il se donne déjà en tant que tel, avec sa corporalité, son comportement et ses pensées, et cela justement parce que lui et moi nous sommes tous les deux ancrés dans une même intercorporéité. L'intuitionnisme, s'il y en a, est d'une autre sorte que celui de Husserl, car cette évidence ne se fonde pas sur une intuition originare donnée à une conscience, ni sur l'unité

392 *Signes*, op. cit., p. 212.

393 *Ideen II*, op. cit., p. 235/166.

394 *Signes*, op. cit., p. 213.

subjective du sentir, mais plutôt sur une « sensibilité en soi » antérieure à la distinction entre sujet et objet. Le fait que le corps que je suis soit divisé – touchant/touché – explique que mon ouverture à l'autre – et donc l'« évidence » de son être-là – est antérieure à un quelconque retour sur moi.

Nous pouvons constater ensuite, dans un passage que Derrida ne semble pas remarquer, que l'écart et la distance sont deux traits inévitables de cette « sensibilité en soi » qui fonde le rapport. Il semble hors de question, pour Merleau-Ponty, que cette intercorporéité me permette simplement de remplacer autrui. Il affirme en effet que « jamais je ne pourrai en toute rigueur penser la pensée de l'autre »³⁹⁵. La pensée, comme le voir ou le toucher, est elle-même prise dans cette « sorte de réflexion » toujours inaccomplie de la chair, qui fait que ma vision est constituée par celle d'autrui. Ainsi, lorsqu'il affirme ensuite, de façon apparemment contradictoire, que « j'assiste à sa vision », il n'est pas en train de dire que je puisse voir exactement la même chose que lui (comme le laisserait entendre l'interprétation de Derrida) mais plutôt que lui et moi, nous voyons tous les deux *dans* une même visibilité. Une distance se crée par rapport à autrui, mais elle traverse le « sujet » lui-même, qui *ne voit que parce qu'il est visible* : « Celui qui 'pose' l'autre homme est sujet percevant, le corps de l'autre est chose perçue, l'autre lui-même est 'posé' comme 'percevant'. Il ne s'agit jamais que de co-perception. Je vois que cet homme là-bas voit, comme je touche ma main gauche en train de toucher ma main droite »³⁹⁶.

Certes, il serait nécessaire de discuter tous les concepts, à beaucoup d'égards problématiques, tels que la « chair », le « sensible en soi » ou l'« être primordial ou sauvage » qui s'esquissent derrière toute l'argumentation de Merleau-Ponty. Mais force est de constater qu'avec eux, Merleau-Ponty déplace, de manière affirmative, la centralité du sujet phénoménologique. Il est déjà en train de souligner que la question du sujet, comme question de la philosophie réflexive, est secondaire par rapport à celle du monde. Comme l'explique Salih Emre Gerçek, l'abandon progressif de la notion de « corps » en faveur de celle de « chair » vise justement à abandonner la fermeture du sujet et, ainsi, « à passer décidément d'une phénoménologie centrée dans le sujet à une phénoménologie centrée dans le monde »³⁹⁷.

En ce qui concerne Derrida, il s'éloigne du texte de Merleau-Ponty au moment même où il reconnaît son clivage par rapport au texte de Husserl. Ce clivage se situe autour d'une notion, celle d'« introjection », que Derrida souligne comme un exemple de la manière dont Merleau-Ponty « prend littéralement à contrepied, pour ne pas dire à contresens le texte de Husserl »³⁹⁸. Derrida

395 Ibid., p. 214.

396 Ibid., p. 215.

397 Salih Emre Gerçek, « From Body to Flesh: Lefort, Merleau-Ponty, and Democratic Indeterminacy », *European Journal of Political Theory*, 9 août 2017, doi:10.1177/1474885117722075, notre traduction.

398 *Le toucher*, op. cit., p. 217.

revient sur ce mot au moins cinq fois dans *Le toucher*, tantôt en citant Merleau-Ponty, tantôt en citant Husserl, et souligne le fait que Merleau-Ponty l'écrit en allemand pour indiquer que même une citation littérale ne réussit pas à dissimuler sa « trahison »³⁹⁹.

Pourtant, en donnant cette référence précise et en reprenant la citation la plus littérale possible du texte de Husserl, Derrida, d'une manière qui passerait inaperçue à moins d'avoir les trois textes devant soi, est déjà en train de proposer sa propre traduction de ce mot-là : « *Introjektion* ». Il déplace un concept qui apparaît chez Husserl (mais qui, nous verrons, ne lui « appartient » pas, et que, en le mettant entre guillemets, il refuse de contresigner) du domaine de la phénoménologie à celui de la psychanalyse. L'« *introjection* », ou plutôt le « sans 'introjection' » et le « *ohne 'Introjektion'* » de la fin du § 45 d'*Ideen II*, confirment pour Derrida que Husserl est plus prudent que Merleau-Ponty au moment de poser le problème d'autrui. Derrida fait de Husserl un grand penseur du deuil inachevé d'autrui – c'est-à-dire, de son impossible appropriation – et, pour cela, il interprète ce « *ohne 'Introjektion'* » à la lumière du couple conceptuel « *introjection/incorporation* » d'Abraham et Torok qu'il a analysé dans « *Fors* ».

2.2 *Introjektion I* : Merleau-Ponty traducteur de Klein

Revenons au passage du « *Philosophe et son ombre* » que nous avons résumé. En introduisant l'exemple de la main qu'on serre, Merleau-Ponty tente d'expliquer comment je peux avoir une expérience d'autrui. Il affirme que la main d'autrui, que je serre ou que je vois, me donne « l'évidence de son être-là » parce qu'elle se substitue à ma main gauche : j'ai l'évidence de l'existence d'autrui comme j'ai l'évidence de ma propre existence en touchant ma main gauche avec ma main droite. Cette évidence semble éliminer les médiations d'ordre « *sémiotique* » entre ma perception d'autrui et autrui lui-même. Mais à son tour, cette « *substitution* » – révélatrice d'une co-appartenance –, renvoie à un milieu qui n'est plus un simple entre-deux, mais le milieu formateur de la subjectivité. La chair, décrite dans « *L'entrelacs – Le chiasme* » comme « milieu » ou « élément » de la sensibilité, fait référence à un sensible en soi ou à un être qui ne sont pas fondés dans le sujet. L'expérience du touchant-touché implique donc une substitution des positions respectives de ma main et de la main d'autrui. Leurs positions s'échangent à l'intérieur d'un milieu, de la même manière qu'une substitution se produit entre ce que je vois et ce que je touche. Cet échange est une « *sorte de réflexion* » du milieu lui-même. C'est dans ce sens que Merleau-Ponty affirme que dans l'évidence de l'être-là d'autrui, il n'y a « *ni comparaison, ni analogie, ni projection ou 'introjection'* »⁴⁰⁰ : ce n'est pas une opération de sujet, car cette opération a lieu hors de lui et

399 Ibid., p. 214.

400 *Signes*, op. cit., p. 212.

avant lui. Le mot « introjection », qui apparaît donc entre guillemets, renvoie à une note en bas de page qui renvoie à son tour à *Ideen II*. Elle cite le texte en allemand, « *ohne 'Introjektion'* ». Derrida reproduit, dans la citation de ce long passage, la mise en page et les notes en bas.

Pourtant, la notion d'« introjection » semble jouer un rôle marginal dans le texte de Husserl cité par les deux auteurs. La formule « l'homme – sans 'introjection' » apparaît au quatrième chapitre des *Ideen II*, qui discute la question de l'intropathie (*Einfühlung*), c'est-à-dire l'expérience que fait d'autrui (des « *animalia* étrangers ») le sujet solipsiste :

« [...] quand je touche un objet il y a également un aspect-toucher de l'objet qui est chaque fois inhérent à la position de ma main et de mon doigt, tout comme, d'autre part, une sensation de toucher dans le doigt, etc., et naturellement une certaine image visuelle de ma main en train de toucher et de ses mouvements. Tout cela est donné pour moi-même comme s'entre-appartenant en co-présence [*in Kompräsenz zusammengehörig gegeben*] et passe ensuite dans l'intropathie : la main de quelqu'un d'autre, telle que je la vois en train de toucher, apprésente [*appräsentiert*] pour moi l'aspect solipsiste de cette main [...] »⁴⁰¹

Derrida n'arrête pas de souligner la notion d'« apprésentation » (*Appräsentation*) qu'il oppose à la « l'évidence de son être-là » de Merleau-Ponty. Cette apprésentation, chez Husserl, est le lieu d'un enjeu central aussi bien pour Merleau-Ponty que pour Derrida. Il s'agit de déterminer la manière dont le geste de serrer la main à quelqu'un d'autre me permet de savoir que c'est là un autre humain ou un autre animal, à qui je serre la main. Seulement ainsi je peux dire, comme le fait Husserl par la suite, qu'« une vie psychique est *inhérente* au corps que je vois, tout comme à mon propre corps »⁴⁰². Pour Husserl, le corps d'autrui, ses gestes, ses mouvements constituent des « signes » des vécus psychiques. « Ainsi se forme, peu à peu, un système de signes et il y a finalement une analogie effective entre un tel système signifiant de l'« expression » des événements psychiques, qu'ils soient passifs ou actifs, et le système signifiant de la langue pour l'expression des pensées [...] »⁴⁰³. Modèle sémiotique, compréhension du corps propre comme signe de la subjectivité, qui permet d'expliquer que, pour le sujet monadique, « une telle expression [...] apprésente dans la corporéité charnelle une *existence* psychique [*in der Leiblichkeit seelisches Dasein*], tout cela constitue une objectivité qui est précisément double dans son unité : l'homme [*der Mensch*] – sans 'introjection' »⁴⁰⁴.

Le passage de Merleau-Ponty renvoie au lexique husserlien avec des termes tels que l'« existence », la « chair » (de la corporéité charnelle ou *Leiblichkeit*) ou l'« unité ». Toutefois,

401 *Ideen II*, op. cit., p. 234/166.

402 Ibidem.

403 Ibid., p. 235/166.

404 Ibidem. Husserl met, lui aussi, le mot « introjection » entre guillemets.

Husserl ne parle ni d'évidence, ni de substitution d'une main par l'autre, et son idée de « co-présence » n'implique pas, comme chez Merleau-Ponty, que nous soyons « comme les organes d'une seule intercorporelité ». Pourquoi donc Merleau-Ponty fait-il sien le « *ohne 'Introjektion'* » et insiste-t-il à le citer, en allemand, pour dire justement qu'il n'y a pas d'analogie ni de comparaison dans mon rapport à autrui ? Il dit spécifiquement « ni projection ou introjection » et il semble déterminer cette notion d'introjection évoquée par Husserl par rapport à celle de « projection ». Tel que l'indique une note posthume de novembre 1960, Merleau-Ponty donne un sens tout à fait particulier à cette notion d'introjection : « Voyant-visible = projection-introjection. Il faut qu'ils soient l'un et l'autre abstraits d'une seule étoffe »⁴⁰⁵. Ce fragment confirme que pour Merleau-Ponty, l'introjection se pense en couple avec la projection.

Derrida a peut-être raison de dire que le fait de citer l'allemand trahit la trahison de ce texte, puisque Merleau-Ponty est en train de retraduire la notion d'« introjection » dans des termes qui ne prennent sens qu'à la lumière de son propre parcours intellectuel. Nous retrouvons une élaboration de cette notion dans le cours de la Sorbonne intitulé « Les relations avec autrui chez l'enfant », qui contient une discussion en détail des théories de Melanie Klein. Selon James Phillips, en ce qui concerne « les mécanismes psychologiques de l'introjection et de la projection, Klein indique que, avec l'enfant, ils sont d'abord physiques et qu'ils fonctionnent à un niveau qui est antérieur à la différenciation du physique et du psychique »⁴⁰⁶. Nous comprenons l'intérêt du déplacement de l'interrogation sur le rapport à autrui vers un domaine qui dépasse le dualisme du corps et de la conscience, et qui d'ailleurs permet de proposer une certaine interprétation du corps comme point de départ. Ainsi Phillips renvoie-t-il à quelques passages de ces cours, dans lesquels on peut lire que « les mécanismes psychologiques d'introjection et de projection, au lieu d'apparaître comme des opérations spirituelles, doivent être comprises comme des modalités mêmes de l'activité du corps. Le corps phénoménal est le véhicule des relations de l'enfant avec le dehors »⁴⁰⁷.

La lecture de Klein semble intéresser Merleau-Ponty d'autant plus qu'il y retrouve l'idée que « la corporalité est le moyen d'accéder au monde »⁴⁰⁸ et que le couple projection-introjection permet de remettre en cause la conception héritée du corps, fondée sur la distinction entre l'intérieur et l'extérieur :

405 *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 310.

406 James Phillips, « From the Unseen to the Invisible. Merleau-Ponty's Sorbonne Lectures as Preparation for his Later Thought », dans Dorothea Olkowski et James Morley (éds.), *Merleau-Ponty, Interiority and Exteriority, Psychic Life and the World*, Albany, State University of New York Press, 1999, p. 75, notre traduction.

407 Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 359.

408 Ibid., p. 360.

« La projection et l'introjection sont des fonctions constantes du corps : incorporation orale ou sexuelle des objets du monde extérieur, appropriation par l'enfant des vertus de l'objet à l'aide d'opérations matérielles. [...] La bipartition du monde intérieur et du monde extérieur est comprise par l'enfant comme ce qui est dans son corps et ce qui est à l'extérieur. L'adulte même a tendance à situer sa pensée, son âme dans son corps. (Moi, c'est mon corps ; ce que j'introjecte, c'est ce que j'avale.) »⁴⁰⁹

Une idée qu'Annabelle Dufourcq explique dans ces termes: « Aussi l'introjection est-elle un facteur de morcellement du moi et du corps car elle fait cristalliser *en moi* des entités *diverses* pouvant polariser des forces antagonistes et accentuer une diffraction intérieure qui a toujours été latente et qui motivait précisément le processus d'introjection / projection »⁴¹⁰. La référence à l'introjection chez Merleau-Ponty s'inscrit donc dans ce questionnement qui vise à situer autrement le corps par rapport à sa conception traditionnelle, que ce soit sous sa forme empiriste ou transcendantale. En effet, il semble que chez Klein, la « dialectique de l'introjection-projection du 'bon' et du 'mauvais' objet » est « le fondement même de la différenciation intérieur-extérieur »⁴¹¹.

Dans le cours de la Sorbonne, Merleau-Ponty trouvait donc dans l'introjection-projection la preuve d'une primauté du corps dans les rapports d'intersubjectivité. Lorsque dans « Le philosophe et son ombre » il affirme que le rapport à autrui se fait « sans projection et sans introjection », il fait remarquer que la catégorie ontologique de la chair est antérieure aux distinctions du dedans et du dehors, du psychique et du physique, etc. Et, pour ce qui nous intéresse, il est en train de traduire le « *ohne 'Introjektion'* » de Husserl, dans un « sans projection ni introjection » de Klein. Cela rend plus clair ce qu'il dit par la suite à propos de l'introjection, dans « Le philosophe et son ombre ». Lorsqu'il affirme que « je ne peux pas penser la pensée de l'autre », il dit justement que l'évidence de l'existence d'autrui ne peut pas venir par analogie ni, donc, par appréhension : « je peux penser qu'il pense, construire, derrière ce mannequin, une présence à soi sur le modèle de la mienne, mais c'est encore moi que je mets en lui, c'est alors vraiment qu'il y a 'introjection' »⁴¹². La démarche analogique, celle qui me fait supposer qu'un autre se cache derrière la main comme je me cache derrière la mienne, est la vraie usurpation du corps d'autrui, dans lequel j'introduis ma propre conscience par « introjection ». L'appréhension, loin d'empêcher l'usurpation de la place d'autrui, la présuppose. L'introjection et l'analogie supposent une conscience et un sujet, cela même que l'expérience du touchant-touché a rendu secondaire :

« Toute introjection présuppose ce qu'on voudrait expliquer par elle. Si vraiment c'était ma 'pensée' qu'il fallait mettre en autrui, je ne l'y mettrais jamais : jamais aucune apparence n'aurait la vertu de me convaincre qu'il y a là-bas un *cogito* et ne pourrait

409 Ibid., p. 361.

410 Doufourcq, *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, Dordrecht, Springer, 2012, p. 139.

411 Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, 1992, p. 347.

412 *Signes*, op. cit., p. 214.

motiver le transfert, quand toute la force convaincante du moi tient à ce que je suis moi.
Si autrui doit exister pour moi, il faut que ce soit d'abord au-dessous de l'ordre de la pensée. »⁴¹³

Merleau-Ponty identifie introjection et analogie. Dans sa lecture, lorsque Husserl parle de « l'homme – sans 'introjection' », il serait donc en train de se défaire de l'« appréhension analogique » comme le fondement du rapport avec autrui : ce que je vois devant moi, ce n'est pas un mannequin sur lequel je projette mon psychique, pour ensuite l'assimiler à moi, l'introjecter. Ce que je vois sans « introjection », c'est un autre qui existe *devant* moi, et avec qui je partage une visibilité antérieure à la distinction dedans/dehors et à ma constitution en tant que sujet monadique.

2.3 Introjektion II : Husserl traducteur d'Avenarius

Or, Husserl lui-même mettait entre guillemets le mot d'« introjection », comme pour rappeler qu'il était lui-même en train de l'emprunter. Malgré l'importance que Merleau-Ponty et Derrida accordent à cette notion, aucun des deux auteurs n'essaie de la définir ni de la contextualiser. Tous les deux semblent supposer ce qu'elle veut dire. Nous venons d'apprendre que chez Merleau-Ponty, l'introjection fait corps avec la projection, selon un schéma conceptuel emprunté à Klein. Dans le fil de son argument, Derrida fait valoir l'introjection comme le contraire de l'« appréhension analogique » qui caractérise l'argumentation d'*Ideen II*. Mais dans leurs commentaires respectifs, ils ne se demandent pas pour quelle raison Husserl lui-même écrit ce mot entre guillemets. Bien que la notion d'« introjection » ait été introduite dans la psychanalyse par Ferenczi en 1909⁴¹⁴, il est probable que Husserl soit en train d'emprunter cette notion du philosophe positiviste suisse Richard Avenarius, père de l'empiriocriticisme.

Outre le passage auquel nous nous sommes référés, une deuxième apparition du mot « introjection » a lieu au § 49 d'*Ideen II*, consacré au corps de l'autre comme corps animé, tel qu'il se présente dans l'attitude naturelle, par exemple dans les sciences de la nature. Cette attitude nous fait distinguer deux types de réalités dans les choses vivantes (les *animalia*) : celles qui relèvent de leur nature corporelle et celles qui relèvent de l'âme. Ainsi se crée-t-elle une perception dualiste qui correspond à la localisation dans le monde physique d'une réalité qui n'a pas à proprement parler d'extension : l'âme. Husserl donne l'exemple d'un chat qu'on peut voir « en tant qu'organisme physique, mais

413 Ibid., pp. 214-125, nous soulignons.

414 Dans « Transfert et introjection » qui a été suivi, en 1912, du texte « Le concept d'introjection », où Ferenczi définit l'introjection comme la fusion des objets aimés avec le moi : « l'homme ne peut aimer que lui-même, et lui seul ; aimer un autre équivaut à intégrer cet autre dans son propre moi [...] C'est cette union entre les objets aimés et nous-mêmes, cette fusion de ces objets avec notre moi, que j'ai appelée introjection et [...] j'estime que le mécanisme dynamique de tout amour objectal et de tout transfert sur un objet est une extension du moi, une introjection » (*Psychanalyse I. Oeuvres complètes 1908-1912*, trad. J. Dupont et Ph. Garnier, Paris, Payot, 1994, p. 196).

aussi en tant que corps sensible et animé, précisément en tant que chat »⁴¹⁵. Dans cette expérience, le « chat en tant que chat » « est là [*steht... da*] en chair et en os [*leibhaft*], c'est-à-dire en tant que chose physique avec des surfaces sensibles, des organes des sens, etc. »⁴¹⁶.

Lorsque je perçois le chat, je ne vois pas deux choses, l'âme d'un côté, le corps de l'autre, mais je perçois les deux ensemble dans une sorte d'unité : « il y a bien là un corps propre [*es ist ein Leib da*] qui possède, comme ne faisant qu'un, des qualités physiques et des qualités esthésiologiques »⁴¹⁷. Et Husserl explique ensuite que pour le chat aussi, le corps s'éprouve comme corps d'une âme. Mais dans l'expérience que le chat ou n'importe quel autre animal fait de son corps, cette âme n'est pas localisée dans le corps, comme si, « de façon immédiate ou médiate », l'âme était coïncidente avec l'extension du corps propre. Pour cette raison, Husserl ajoute qu'« en dépit de cela, le psychique ne fait qu'un, pour l'expérience ou encore *realiter*, avec le corps propre, en ce qu'il est quelque chose à même le corps ou en lui, mais sans localisation particulière qu'on puisse discerner. On pourrait employer l'expression, à vrai dire trompeuse, d'*introjection* ; elle exprimerait alors justement un tel état des choses »⁴¹⁸.

Cette seconde occurrence du mot « introjection » n'est pas mise entre guillemets, mais elle est soulignée et qualifiée d'« expression trompeuse ». Elle désigne le « supplément de réalité » (*Realitätsüberschuß*) qui résulte de cette coïncidence entre les qualités spatiales et les qualités psychiques du chat. Un supplément qui n'est pas « séparable pour soi ». Cette « introjection » est une construction propre à l'attitude naturelle ; le travail de réduction phénoménologique permet de penser la couche psychique indépendamment de son insertion empirique dans l'espace objectif, et donc la « conscience en soi [...] est pensable sans une nature »⁴¹⁹, ce qui rend possible la réduction. Cette notion d'introjection ne tient donc qu'à une certaine expérience dans l'attitude naturelle ; l'unité entre le psychique et le physique qu'elle constitue ne survit pas à la réduction transcendantale. Lorsque, quelques pages plus haut, à la fin du § 45, il parlait de l'aperception de l'homme sans « introjection », il se référait aussi à cette unité apparente du corps et de l'âme.

Iso Kern, éditeur du volume XIII de *Husserliana*, qui contient des fragments posthumes autour de la question de l'intersubjectivité, explique qu'il y a « une parenté très significative entre la restitution du concept naturel du monde chez Avenarius et la réduction à la conscience purement intersubjective chez Husserl », puisque chez les deux auteurs « il s'agit de la sublimation [*Aufhebung*] d'une localisation d'expériences dans la nature, de la suspension [*Ausschaltung*] de

415 *Ideen II*, op. cit., pp. 249-250/175.

416 *Ibid.*, p. 250/175.

417 *Ibid.*, p. 250/176.

418 *Ibid.*, pp. 250-251/176.

419 *Ibid.*, p. 252/176.

l'«introjection» ou l'introduction de «vie psychique» dans des corps extérieurs »⁴²⁰. Le problème de l'introjection est donc lié aux questions de la réduction et de l'intropathie.

Dans le livre *Husserl und der Frühe Positivismus*, Manfred Sommer rend compte de manière détaillée du concept d'introjection dans la philosophie d'Avenarius. Ce dernier distingue un concept humain du monde et un concept naturel, antérieur à la réflexion, auquel il s'agit de retourner en oubliant les théories qui déforment la vision qu'on se fait de lui. Le concept naturel du monde équivaut pour Avenarius à l'existence intra-utérine : un état d'existence antérieur à la séparation entre le sujet et l'objet⁴²¹. L'introjection est ce qui brise en deux le concept naturel du monde et en produit le concept humain. Elle résulte du rapport avec les autres. Introjecter, en effet, veut dire introduire dans la perception que je me fais d'un autre humain les choses que ce dernier éprouve et qui, dans un premier moment, me sont étrangères. Avenarius le définit comme suit : « Avec l'introjection, l'unité naturelle du monde empirique se divise en deux directions : en un monde extérieur et un monde intérieur, en l'objet et le sujet »⁴²². Lorsque j'introduis quelque chose dans l'autre, une opinion, une expérience, je me construis en moi-même un monde intérieur qui me sépare, du coup, du monde naturel dans lequel je me trouvais sans m'y distinguer. Le monde est ainsi déformé à cause de mon rapport à l'autre.

Les paradoxes mystiques auxquelles conduit une telle perspective et son rêve d'un retour à l'utérus, disparaissent lorsque Husserl se sert de ce concept pour décrire l'attitude naturelle. L'introjection permet à Husserl de désigner les conditions de constitution du « corps propre » (*Leib*) et du monde de l'attitude naturelle. Sommer explique qu'avec l'introjection, le corps reçoit ce qui fait de lui un corps propre, notamment l'âme. Cette « animation » (*Beseelung*) a un double objet : elle est aussi bien « animation » des choses extérieures qu'animation du corps propre. Mais « les deux animations ne se développent pas côte à côte, elles s'entrelacent plutôt, de la même manière que les constitutions du corps propre [*Leib*] et de la chose sont entrelacées. Les deux animations ne sont que des composantes d'un même processus, dont le résultat pour nous est l'«attitude naturelle» et le monde qui lui est ordonné »⁴²³. Ainsi, lorsqu'il parle d'«introjection», Husserl se réfère à la manière dont les corps se dotent d'un âme dans l'attitude naturelle.

Dans le commentaire d'un fragment posthume de Husserl datant de 1915, « Philosophie immanente. Avenarius », le traducteur des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Jacques English, explique dans une très longue note les deux conceptions du monde naturel qui se fondent sur le

420 Iso Kern, « Einleitung des Herausgebers », dans Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität : Texte aus dem Nachlass*, éd. par Iso Kern, Vol. 1, 1905-1920, La Haye, M. Nijhoff, 1973, p. xxxviii (notre traduction).

421 Manfred Sommer, *Husserl und der Frühe Positivismus*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1985, p. 65.

422 Richard Avenarius, *Der Menschliche Weltbegriff*, Leipzig, Reisland, 1891, cit. par Sommer, op. cit., p. 71, notre traduction.

423 Ibid., p. 275.

concept d'introjection. La première conception, plus proche de celle d'Avenarius, rend compte du « rapprochement de l'extériorité objective vers l'intériorité subjective » basée sur une conception du monde dont la vérité n'est pas mise en question : « Aussi tout se passe-t-il, dans ce cas, comme s'il s'agissait d'une fondation retournée à l'envers de son sens primitif, réinjectant des conditions objectivisantes sur la subjectivité constituante elle-même, au nom d'une philosophie qui prétend pouvoir prendre appui, sans aucune critique préalable, sur les résultats de la science »⁴²⁴. Ce type de démarche, qui consiste simplement à prendre l'attitude naturelle comme point de départ et à concevoir le sujet à partir de celle-ci (créant un concept objectiviste et factuel du sujet et de son corps) est propre au positivisme que la phénoménologie de Husserl a toujours combattu.

Mais il y a une deuxième conception du monde naturel qui se fonde sur cette même notion d'introjection. Le point de départ n'est plus le monde, mais le sujet, ce qui permet de mettre en relief l'« ouverture sur le monde » qui, bien qu'elle n'en finisse pas avec l'attitude naturelle, permet de la fonder autrement. C'est une conception qui ne peut s'expliquer sans avoir recours à une phénoménologie transcendantale⁴²⁵. Ainsi considérée, la notion d'introjection perd son sens négatif – intériorisation du monde extérieur et interruption du rapport à soi, comme chez Avenarius – et reprend une valeur « positive » : l'introjection permet d'expliquer justement la constitution du chat à partir du sujet, et non pas à partir d'une certaine idée reçue de la nature ou de la réalité. Si finalement l'introjection finit par être remplacée par le concept technique de réduction, chez Husserl, c'est parce que ce dernier « localise le 'moi pur' [*das 'reine Ich'*] à la place qu'occupait le concept du monde chez Avenarius »⁴²⁶. Ce n'est donc plus à partir du monde qu'on explique l'« animation » d'un corps extérieur, celui d'un chat ou de la main que je serre, mais à partir du sujet et des présentations qu'il se fait.

Il existe donc une ambiguïté dans l'usage que Husserl fait du mot « introjection » dans ces deux passages d'*Ideen II*. C'est probable qu'il se réfère à l'unité duelle qui, dans l'attitude naturelle, permet de percevoir un animal à la fois comme corps propre (*Urpräsenz*) et comme réalité psychique (par présentation). Le « sans 'introjection' » pourrait donc signifier qu'il n'y a pas de rupture avec le monde naturel, et que cette unité n'est percevable qu'avant la réduction. Mais tout cela est un peu obscur et aussi bien l'interprétation de Derrida que celle de Merleau-Ponty peuvent s'accommoder de ce passage, puisque tous les deux réinscrivent le concept dans des problématiques différentes. En vérité, leurs positions ne sont pas forcément incompatibles, seulement elles relèvent d'une lecture divergente du même mot, « introjection », qu'ils ne contextualisent pas au sein du

424 Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. De Jacques English. Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 220 n. a.

425 Ibidem.

426 Husserl *und der Frühe Positivismus*, op. cit., p. 280.

texte de Husserl. Pour Derrida, dont la lecture se veut plus fidèle que celle de Merleau-Ponty, lorsque à la fin du § 45 d'*Ideen II* Husserl « dit 'sans introjection', en effet, ce n'est pas pour qualifier notre accès au corps vivant d'autrui, mais l'accès que l'autre a, lui, comme moi, à son propre corps ('sans introjection') »⁴²⁷. Derrida identifie d'abord l'introjection – qu'il reprend sans les guillemets – avec l'« appréhension analogique », pour souligner le fait que, pour Husserl, je n'ai pas d'intuition d'autrui tandis que je peux avoir intuition de moi-même. De mon côté, je reconnais autrui par « 'introjection' analogique » – c'est Derrida qui force ce syntagme, synonyme d'« appréhension » –, tandis que de son côté, autrui a un rapport à soi-même qui est « sans introjection ». Pour Derrida, lorsque Merleau-Ponty dit que le rapport à l'autre se fait « sans introjection », il serait en train de se référer non pas à l'expérience qu'autrui a de son corps, mais plutôt à celle que j'ai du corps d'autrui. Cela est vrai, en effet, mais lorsque Merleau-Ponty insiste sur le « sans 'introjection' » – il laisse les guillemets, même s'il ne les interroge pas –, il interprète l'« introjection » non pas comme une appréhension analogique, mais au contraire comme une secondarisation d'autrui par rapport au mouvement constituant, c'est-à-dire comme une projection de ma conscience à l'intérieur du corps d'autrui et ensuite du corps d'autrui à l'intérieur de ma conscience, produisant ainsi l'alter ego « en pensée ». Dire que l'autre est devant moi « sans 'introjection' », cela veut dire que l'autre commande le processus constituant, et que son existence pré-existe à sa détermination en tant qu'« autre » par le sujet que je suis ; en bref, qu'il est là avant moi. Le « sans 'introjection' » renvoie donc à une « archi-présence » (*Urpräsenz*), antérieure à toute projection de mon psychisme sur un objet extérieur, qui relie le corps du sujet au corps d'autrui, tandis que l'introjection n'est qu'une activité psychique du sujet dérivée par rapport à cette expérience plus originaire.

2.4 Introjektion III : Derrida contre-traducteur

Lorsque Derrida évoque la notion d'« introjection » pour montrer la « trahison » de Merleau-Ponty à l'égard de Husserl, il n'explique pas ce concept. Il le fait, certes au chapitre consacré à Husserl, où il cherche à expliquer que l'introjection, « située par Husserl comme une couche tardive et supérieure de l'expérience, un moment de sortie hors du solipsisme », est supposée par l'expérience solipsiste du touchant-touché⁴²⁸. Or lorsqu'il lit Merleau-Ponty, Derrida abandonne ce sens du mot « introjection » – comme sortie hors du solipsisme – pour en proposer une vraie contre-traduction qui, elle aussi, puise dans la psychanalyse. Alors que Merleau-Ponty suivait la thématique de Klein,

427 *Le toucher*, op. cit., p. 217.

428 Ibid., p. 201. Derrida se réfère notamment à un passage d'*Ideen II* où Husserl parle de la manière dont le sujet solipsiste parvient à se connaître en tant que « chose matérielle » sur laquelle sont introjectées les notions d'animal ou d'« homme » (cf. *Ideen II*, op. cit., § 42, p. 227/161).

Derrida se réfère implicitement à l'élaboration de la notion chez Abraham et Torok, qui la reprennent de Ferenczi et la distinguent de l'incorporation, formant le couple conceptuel introjection/incorporation⁴²⁹. Pour Derrida, Merleau-Ponty, lorsqu'il parle d'une expérience d'autrui « sans introjection » – au sens d'« apprésentation », est en réalité en train de chercher à l'introjecter – au sens psychanalytique –, à combler la distance qui me sépare de lui. Pour Derrida, une telle « introjection » est par définition impossible :

« Je sais ou je sens qu'il y a un *autre* ici, certes, et puisque c'est notre thème, l'autre ici d'un touchant-touché [...], mais cet autre 'ici' se présente comme ce qui ne sera jamais le mien, cette non-mienneté faisant partie du sens de cette présentation, qui elle-même, comme la mienne propre, souffre déjà de la 'même' expropriation. Sans substitution possible ; et la logique la plus surprenante de la substitution, partout où nécessairement elle opère, supposera la substitution des non-substituables, des uniques et des autres, des uniquement autres. »⁴³⁰

Derrida traduit la scène des deux mains qui se serrent dans les termes d'une réflexion sur le deuil, puisqu'il considère le problème de l'introjection à partir du problème de l'(impossible) appropriation de l'autre. Le « sans introjection » évoqué dans « Le philosophe et son ombre » montrerait que Merleau-Ponty cherche à mettre un terme au deuil et à s'appropriier autrui. Comme nous l'avons montré, Derrida identifie d'abord l'introjection à l'apprésentation. « Sans 'introjection' » voudrait dire : immédiatement, présentement, de manière intuitive. Or, dans l'espace de trois paragraphes⁴³¹, il change ensuite le sens de l'introjection pour l'identifier à l'intuition et à l'intériorisation – qui cherche à achever le deuil –. Mais vouloir mettre un terme au deuil, ou l'achever, c'est justement la tâche de l'« introjection » dans l'usage qu'Abraham et Torok font de cette notion. Dans un glissement lui aussi un peu rhétorique, et pas du tout explicite, Derrida transforme le « sans introjection » de Merleau-Ponty dans un « avec introjection ». En mobilisant au moins deux sens différents de cette notion, le but est de démontrer, contre Merleau-Ponty, que « dans ce deuil d'avant la mort, l'intériorisation, et même *l'introjection* qu'on accorde souvent au deuil normal, ne peut pas et ne doit pas s'accomplir »⁴³². L'introjection, interprétée comme ce qui me donne l'« évidence » de l'être-là d'autrui, s'oppose maintenant à l'apprésentation de Husserl. En

429 « Un retour à la notion férenczienne, tel que l'effectuent M. Torok et N. Abraham, fait apparaître une perte : l'introjection, au départ, concernait moins un avalement de l'objet qu'un travail portant sur le mouvement pulsionnel dirigé vers l'objet [...] Après avoir situé l'introjection comme un processus accompagnant la rencontre de l'objet plus que sa perte, M. Torok lui assigne cette visée : 'Elle cherche à introduire dans le moi, en l'élargissant et en l'enrichissant, la libido inconsciente, anonyme ou refoulée. Aussi n'est-ce point l'objet qu'il s'agit d'introjecter (...), mais l'ensemble des pulsions et de leurs vicissitudes dont l'objet est l'à-propos et le médiateur.' Dans cette perspective, l'incorporation consécutive à un deuil, reposant sur un interdit, s'explique comme un raté de l'introjection. » (M. Schneider, entrée « Introjection », dans S. Auroux (dir.), *Les notions philosophiques*, vol. I, Paris, PUF, 1990, p. 1367.)

430 *Le toucher*, op. cit., p. 218.

431 Ibid., pp. 217-219.

432 Ibidem, nous soulignons.

tant qu'intériorisation idéalisante, elle cherche la réussite du deuil. Derrida rabat ces deux sens du mot « introjection » pour affirmer que Husserl, lorsqu'il écrit « *ohne 'Introjektion'* », veut dire à la fois sans intuition directe et sans intériorisation idéalisante. Tandis que Merleau-Ponty, lui, ne fait que « reconstituer un intuitionnisme de l'accès immédiat à l'autre » qui conduirait à son « introjection » dans le geste cannibale d'une communion dans l'« extase originelle » de la corporéité en général ou de la « confusion du moi et de l'autre »⁴³³.

Pour Derrida, le passage d'*Ideen II* ne peut pas être lu sans référence au problème de l'analogie ou de l'appréhension analogique. C'est le seul moyen de comprendre l'enjeu du « *ohne 'Introjektion'* », qui rend compte, pour Derrida, de l'accès direct de l'autre à son propre corps, par opposition à l'accès analogique et apprésentatif au corps d'autrui. Interprétation qui s'appuie sur l'ambiguïté du texte, comme nous l'avons vu. L'autre « *a lui, de son côté, qui ne sera jamais le mien, un rapport originaire et 'sans introjection' à son propre corps, à savoir celui que j'ai au mien mais je n'aurai jamais au sien* »⁴³⁴. Il n'y a donc pas pour Derrida de substitution possible entre les deux places, entre les deux mains. L'« abîme infranchissable »⁴³⁵ qui s'établit entre elles est la condition du contact et de l'expérience que je peux faire du corps d'autrui.

Nous avons montré, en lisant le passage de Husserl, que lorsqu'il dit qu'on « a l'homme – sans 'introjection' », cette introjection pouvait se référer soit à l'accès à autrui par appréhension, qui me ferait percevoir chez autrui une unité double ; soit à l'ego lui-même, comme le fait Derrida, pour qui, au moins lorsqu'il parle au nom de Husserl, il n'y aurait pas d'analogie dans le rapport à soi. Mais est-ce que Derrida serait prêt à soutenir cette position jusqu'au bout ? Même si on accepte que des deux côtés de l'« abîme infranchissable » se situent deux singularités et que, en effet, il est nécessaire de ne pas effacer la distance qui les sépare, il reste que le prix à payer c'est d'affirmer que le rapport du sujet à lui-même est immédiat. Derrida n'est-t-il pas en train de restaurer, fût-ce de manière provisoire et « au nom de Husserl », le sens d'un rapport immédiat à soi, et donc l'auto-affection qu'aussi bien *Le toucher* que ses premiers textes sur la phénoménologie mettaient en doute ? Il dit tout le contraire, car l'autre « sans introjection » est « lui-même écarté de lui-même, jusque dans la présentation de son présent, par le temps de son expérience et par le simple écart, la non-coïncidence syncopée de son rapport à soi »⁴³⁶. Or *toute l'argumentation contre Merleau-Ponty se fait au nom du principe des principes qui, justement, suppose qu'il n'existe pas un tel écart.*

Paradoxalement, dans ce jeu de contre-traductions un peu labyrinthique, Derrida finit par affirmer que le refus de Husserl d'introjeter le corps d'autrui, relève du fait qu'il « préfère, au nom de la

433 Ibid., p. 218-219.

434 Ibid., p. 217

435 Ibidem.

436 Ibid., p. 218.

phénoménologie, de la fidélité phénoménologique, trahir la phénoménologie (l'intuitionnisme de son principe des principes) plutôt que de transformer l'apprésentation indirecte en une présentation directe »⁴³⁷. C'est paradoxal car, afin de lire Husserl contre Merleau-Ponty, Derrida a dû restituer une interprétation qui va dans le sens contraire, puisque le « sans introjection », tel qu'il le comprend – comme le rapport immédiat que j'ai à mon corps –, n'entame en rien le principe des principes. Contre « un intuitionnisme de l'accès immédiat à l'autre » qui risquerait « aussi de réapproprier l'altérité de l'autre plus sûrement, plus aveuglément, voire plus violemment que jamais », Derrida transforme Husserl en « un modèle de vigilance » nous permettant justement de « veiller à l'altérité de l'autre », car « celle-ci restera toujours inaccessible à une intuition donatrice originaire, à une présentation immédiate et directe de l'ici »⁴³⁸.

Anticipant également un des axes de sa critique de Merleau-Ponty, notamment son anthropocentrisme, Derrida retrouve dans cette problématique du « sans 'introjection' » – qu'il étend au problème du deuil d'autrui –, les éléments nécessaires pour veiller sur l'animal et même sur le non-vivant. Le deuil impossible, Derrida le définit comme « an-humain, plus qu'humain, pré-humain, autre que l'humain 'dans' l'humain de l'humanisme »⁴³⁹. Une affirmation qui est d'autant plus surprenante que, dans les pages consacrées plus haut au même passage d'*Ideen II*, Derrida avait souligné que la réduction phénoménologique ne suspend pas la détermination humaine de l'ego⁴⁴⁰ et que le primat accordé au toucher chez Husserl s'explique par un anthropocentrisme qui fait de la main l'organe exemplaire du corps propre et humain⁴⁴¹.

En effet, le chapitre antérieur du *Toucher*, consacré à Husserl, avait regardé de près les analyses husserliennes du touchant-touché pour montrer qu'elles menaçaient en fait le principe des principes. La lecture de Derrida prend plus de sens lorsqu'elle souligne ce qui dans la mise en question

437 Ibid., p. 219.

438 Ibid., p. 218. Cet autre, c'est l'autre homme, l'animal et même, peut-être aussi l'« autre corps ». Dans un article qui jette une certaine « lumière » sur le problème de la « substitution », en ce qui concerne les sens et les corps, Derrida rend justice à un sens rarement accrédité de valeur philosophique, le goût. À propos de Hillis-Miller, Derrida se demande : « Le goût que j'ai pour lui ou le goût qu'il a pour les autres et pour moi, est-ce le même ? Est-ce le même que celui qu'il a pour lui-même ? On peut en douter. Ce doute prend lui aussi en moi une saveur très sensible, un sens obscurément immédiat » (« Justices », dans Cohen-Levinas et Michaud (éds.), *Appels de Jacques Derrida*, op. cit., p. 20). Cette immédiateté est obscure, elle n'est plus de l'ordre du « sans 'introjection' » que Derrida lisait, au nom de Husserl, comme un rapport immédiat du sujet à soi-même. Dans ce douter du goût, qui semble aussi inaccessible chez l'autre qu'« obscurément immédiat » en moi, nous sommes « dans cette étrange géométrie où le plus proche et le plus distant ne font qu'un » (ibidem). Constatant qu'il ne pourra jamais savoir « comment J. Hillis Miller se sent-il lui-même », Derrida questionne la figure même du « se sentir ». Il la réinscrit à nouveau dans une problématique du toucher – la langue étant peau, aussi bien que sens du goût – : « Qu'est-ce que se sentir ? [...] On ne peut imaginer cet affect sans la figure de quelque contact avec soi-même, sans une auto-affectation du toucher et plus précisément sans cette espèce de sensibilité tactile intime qu'on appelle énigmatiquement le goût » (Ibid, p. 21).

439 *Le toucher*, op. cit., p. 218

440 Ibid., p. 190

441 Ibid., p. 183.

« corporelle » de l'intuitionnisme « ne serait ni strictement husserlien ni strictement merleau-pontyen »⁴⁴². Pour Derrida, l'introjection – dans son sens psychanalytique d'intériorisation idéalisante – pourrait expliquer ce que Merleau-Ponty appelle l'« extase originelle », « confusion du moi et de l'autre » ou bien « évidence de son être-là ». À l'introjection de l'alter ego, Derrida ajoute encore une accusation contre Merleau-Ponty : ce dernier chercherait également à réduire la « différence irréductible, selon Husserl, entre la vue et le toucher »⁴⁴³.

La double confusion – entre vue et toucher et entre ego et alter ego – réintroduit le désir d'immédiateté qui, selon Derrida, est implicite dans le texte de Merleau-Ponty, le domaine de l'analogie dans la dynamique des rapports d'intersubjectivité. Derrida analyse et critique dans « Le philosophe et son ombre », la manière dont son auteur se sert d'un « comme » pour opérer un glissement de sens. Merleau-Ponty affirme que « je vois que cet homme là-bas voit, *comme* je touche ma main gauche en train de toucher ma main droite »⁴⁴⁴. De la même manière qu'une substitution pouvait me rendre évident l'être-là d'autrui, Merleau-Ponty affirme que dans l'expérience d'autrui de l'*Einfühlung*, le point de départ est une co-perception. Derrida déploie toujours un même schéma de lecture : alors que chez Husserl ce rapport est toujours d'appréhension, chez Merleau-Ponty la condition de l'ouverture à l'autre se fonderait sur le fait que perçu et percevant sont tous les deux les sujets d'une même perception. C'est ce que le « comme » semble supposer. Dans ces moments de « confusion » Merleau-Ponty se situe, aux yeux de Derrida, à l'opposé de Husserl. Derrida rappelle que c'est « à une pente métaphorique que résiste Husserl au sujet du devenir-toucher de la vue ou du devenir-voir ou visible du tact »⁴⁴⁵. Cette résistance trouve sa force dans l'axiomatique de la philosophie husserlienne, et Derrida pose la question suivante : « Même si on ne peut pas éviter de traduire et de métaphoriser le langage de Husserl, a-t-on le droit de négliger son axiomatique même au sujet de ce que le langage devrait être ou ne devrait pas faire ? »⁴⁴⁶.

Pour Derrida, la métaphoricité rend la confusion encore plus confuse : confusion entre la vue et le toucher, mais aussi confusion entre moi et autrui. Confusion qui d'ailleurs semble basée sur une analogie abusive entre la réversibilité du toucher et la réversibilité prétendue de la vue chez Merleau-Ponty, pour qui je peux me voir voyant *comme* je me touche touchant. Pour Derrida, ce

442 Ibid., p. 219

443 Ibid., p. 224.

444 *Signes*, op. cit., p. 215

445 *Le toucher*, op. cit., p. 215. Cf. aussi *Ideen II*, où Husserl écarte de manière assez sobre – mais ne s'agit-il pas également d'une geste très conventionnel ? – la possibilité d'une telle confusion : « Sans doute dit-on parfois que 'l'œil, en jetant un regard sur l'objet, le touche, pour ainsi dire'. Mais nous remarquons aussitôt la différence » (op. cit., p. 210/148).

446 *Le toucher*, op. cit., p. 215.

« comme » nous fait franchir « l'abîme infranchissable ». Je ne peux pas me voir voyant car cela équivaudrait à un me toucher voyant, bref, à un effacement de la différence entre les sens. Si Derrida tient, dans sa discussion de Merleau-Ponty, à l'existence d'un point de non-passage entre le voir et le toucher, c'est parce qu'il renvoie à des analyses faites plus haut dans *Le toucher*, par exemple lorsqu'il a commenté l'affirmation de Berkeley selon laquelle on ne peut pas toucher un objet visible⁴⁴⁷. Et pourtant, malgré le fait qu'il présente la pensée de Berkeley comme ayant « un style pré-phénoménologique : déjà phénoménologique, déjà selon une certaine réduction, et encore au seuil de cette réduction »⁴⁴⁸, Derrida affirme que *s'il n'y a pas d'interprétation tactile de la vue, chez Husserl* (donc pas de substitution ni de confusion, pas de « pente métaphorique » entre les sens), *ce n'est pas tant en raison de la reconnaissance d'une différence irréductible entre les sens, mais plutôt à cause d'un défaut de la vue par rapport au toucher*. Le problème du rapport entre la vue et le toucher, chez Husserl aussi, relève du vieux débat sur la primauté d'un des cinq sens. Et ce qui assure le privilège phénoménologique du toucher sur la vue c'est que cette dernière est constituée par un manque de réversibilité⁴⁴⁹.

Derrida ne revient plus sur ces points importants sur lesquels s'appuie sa lecture de Merleau-Ponty. La pente métaphorique de Merleau-Ponty, son passage de la vue au toucher et vice-versa, seraient fondés sur une unité du sentir que Derrida critique puisqu'elle conduirait aussi bien à l'effacement de la différence des sens qu'à l'introjection d'autrui, à la relève de sa singularité dans un deuil achevé. La contre-translation du mot « introjection » mène Derrida à présenter Merleau-Ponty comme un philosophe intuitionniste qui ferait de la confusion entre les sens ou entre les singularités le levier d'une appropriation de l'autre.

Or la revendication de la « prudence husserlienne » contre l'appropriation d'autrui n'est pas nouvelle chez Derrida. En fait, on retrouve une argumentation très semblable quarante ans plus tôt, dans « Violence et métaphysique ». Comme Merleau-Ponty, Levinas tente de répondre au problème de l'intersubjectivité posé par Husserl, en fondant le rapport d'autrui autrement qu'à partir de sa

447 En effet, Derrida rend hommage aux analyses de Berkeley qui insistent sur l'irréductibilité du toucher à la vision, et vice-versa (cf. *Le toucher*, op. cit., p. 115 sq.). *L'essai sur une nouvelle théorie de la vision*, qui se présente d'abord comme une recherche en optique, finit par devenir un essai de métaphysique qui va « considérer la différence qu'il y a entre les idées de la vue et celles du toucher, et s'il y a quelque idée commune à ces deux sens », dans *Œuvres I*, sous la dir. de Geneviève Brykman, Paris, PUF, 1985, p. 203. Sa réponse est négative : les qualités de la vue et celles du toucher n'ont rien en commun, même pas une ressemblance. Avant de répondre à la « question de Molyneux » – un homme né aveugle qui serait guéri de sa cécité, pourrait-il distinguer par la vue un cube et une sphère avant de les toucher ? –, Berkeley avait essayé de réfuter l'existence d'une étendue qui soutiendrait les qualités communes à tous les sens. Il proposait un puissant expérimentement mental pour le prouver : « Que chacun essaye, maintenant, d'ajouter, par la pensée, une ligne ou une surface visible à une ligne ou une surface tangibles de manière à les concevoir comme formant une somme ou un tout continu » (ibid., p. 251).

448 *Le toucher*, op. cit., p. 116.

449 Ibid., p. 192, qui renvoie au § 37 d'*Ideen II* consacré aux « Différences entre le domaine visuel et le domaine tactile » (cf. *Ideen II*, op. cit., p. 210/147 sq.).

constitution pour un sujet solipsiste. Pour Derrida, la manière dont Levinas le fait, en postulant l'extériorité absolue d'autrui par rapport au même, risque également de conduire à une réappropriation d'autrui. Alors que Merleau-Ponty serait en train de fonder l'intersubjectivité sur une intuition extatique d'autrui, Levinas, dans un geste apparemment opposé, souligne l'extériorité absolue de l'autre par rapport à l'ego. Autrui ne serait pas un objet d'intuition, son Visage serait ce dont on ne fait pas l'expérience en tant que phénomène. Mais pour affirmer cela, Levinas doit ôter à autrui le caractère d'« alter ego » : il ne peut pas être un ego, sous peine de réinscrire cette altérité absolue dans l'économie du même. Ne reconnaissant pas l'autre comme ego, toute son altérité s'effondrerait : tel est le sens de la critique de Derrida⁴⁵⁰.

À vrai dire, le point de départ de Derrida est que l'intersubjectivité ne constitue pas un vrai problème pour la phénoménologie de Husserl. Selon lui, la « Cinquième » des *Méditations cartésiennes*⁴⁵¹, contrairement à ce qu'on affirme souvent, ne reconnaît pas l'existence d'une impasse dans la pensée d'autrui. Au contraire, « les *Méditations cartésiennes* soulignent souvent qu'en fait et réellement, rien ne précède l'expérience d'autrui »⁴⁵². Contre Levinas, Derrida insiste sur le fait que les *Méditations* montrent que « la question de l'antériorité dans le rapport entre la constitution de l'autre comme *autre présent* et de l'autre comme *autrui* est une fausse question, qui doit renvoyer à une racine structurelle commune »⁴⁵³. Derrida laisse ainsi comprendre que ce n'est que dans une déconstruction rigoureuse du présent vivant, « forme absolue de l'ouverture du temps à l'autre en soi »⁴⁵⁴, c'est-à-dire à partir de l'« hétéro-auto-affection », que la question de l'altérité peut se poser. L'« hétéro-auto-affection », comme on l'a vu, se trouve au cœur du sujet transcendantal husserlien et introduit une altérité irréductible dans le rapport à soi. « Violence et métaphysique » retrouve cette altérité dans l'archi-factualité (*Urtatsache*) et la détermine comme une sorte de « factualité transcendantale » sans laquelle l'expérience du présent vivant n'aurait pas lieu⁴⁵⁵ ; *Le toucher* parle d'un deuil infini qui résulte de l'inévitable incorporation d'autrui, c'est-à-dire de l'impossibilité de son introjection. Dans les deux cas, Derrida revendique Husserl comme le penseur qui permet de « veiller » sur autrui. Et cela, au-delà du problème de l'intersubjectivité. En effet, déterminer l'autre comme « alter ego » veut dire déterminer « l'autre comme autre, irréductible à *mon* ego, précisément parce qu'il est ego, parce qu'il a la forme de l'ego »⁴⁵⁶. Et donc, insister sur son irremplaçabilité, sur l'impossibilité de sentir (voir, toucher, goûter) à sa place. Face

450 Cf. *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 184.

451 *Méditations cartésiennes*, trad. Marc de Launay, Paris, PUF, 1994.

452 *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 181, n. 1.

453 Ibid., p. 194.

454 Ibid., p. 195

455 Ibid., p. 192 sq. Cf. aussi p. 212.

456 Ibidem.

à l'« empirisme » levinasien et son rêve de la différence pure⁴⁵⁷ et à l'extase de Merleau-Ponty comme rêve d'une communion avec autrui, Derrida trouve chez Husserl la possibilité d'une résistance, à l'endroit même où sa phénoménologie semble se mettre elle-même en danger : dans le deuil infini qui n'est pas sans affecter le rapport à soi du sujet.

3. Pour toute une relecture du dernier Merleau-Ponty

Le toucher s'appuie sur le « Philosophe et son ombre » pour faire une critique globale de la pensée de Merleau-Ponty. Outre ce que Derrida critique au nom de Husserl et de la prudence phénoménologique, il propose également une lecture transversale et thématique d'autres textes de Merleau-Ponty. Au lieu d'en restituer le contexte, il reste souvent attaché à la littéralité d'une série de motifs qui, selon lui, rapprochent la philosophie de Merleau-Ponty de l'intuitionnisme sous ses formes haptocentrique et visiocentrique, ainsi que d'un préjugé anthropocentrique qui s'incarne dans le privilège exemplaire que Merleau-Ponty donnerait à la main. Néanmoins, en même temps, Derrida ébauche, ne fût-ce qu'entre les lignes, le plan d'une lecture plus accueillante de la pensée du chiasme. Cette lecture suit le tracé d'une tension omniprésente dans les derniers écrits de Merleau-Ponty, qui viendrait bouleverser l'intuitionnisme grâce à l'attention portée à la non-coïncidence et à l'écart.

L'accueil élogieux du chiasme dans *Le toucher* est réduit à quelques paragraphes. Pourtant, nous croyons qu'une lecture capable d'engager la pensée de Merleau-Ponty dans la singularité de son programme, et non pas seulement dans son rapport à Husserl, doit commencer par prendre en compte la tension qui se produit entre les motifs de la coïncidence et de la non-coïncidence. Derrida lui-même avait annoncé, dans *Mémoires d'aveugle*, « le programme pour toute une relecture du dernier Merleau-Ponty »⁴⁵⁸. Nous proposons d'ébaucher la possibilité d'une telle relecture, jamais réalisée par Derrida, à partir de trois concepts : l'invisible (problème de l'idéalisation), l'intouchable (comme écart constitutif de l'expérience du corps et lieu d'ouverture à la singularité) et la technique, ce que Derrida appelle la « prothétique spontanée » présente dans les textes de Merleau-Ponty.

3.1 Invisibilité et perception

À propos de la « confusion » entre moi et autrui dont parle Merleau-Ponty, Derrida critique, comme nous l'avons montré, l'anthropomorphisme, l'intuitionnisme et, surtout, le désir d'introjection. Malgré cela, il serait peut-être prêt à reconnaître une autre déclinaison de ce problème, une

457 Ibid., p. 224.

458 *Mémoires d'aveugle*, op. cit., p. 56.

traduction alternative ou un subtil clinamen, presque imperceptible, c'est-à-dire aux limites du domaine de la *perception*. Il ne le fait qu'en passant, mais Derrida souligne également, dans *Le toucher*, les motifs de la dispersion, de l'écart et de l'impossible réversibilité du touchant-touché présents dans les derniers écrits de Merleau-Ponty. Derrida rappelle en effet que *Le Visible et l'invisible* est « un texte aussi riche qu'hétérogène, d'autant plus foisonnant qu'il reste en mouvement indéfini au regard de toutes ces alternatives [entre le privilège accordé au toucher et celui accordé à la vue] et de leur consistance logique »⁴⁵⁹.

La lecture que Derrida fait de Merleau-Ponty s'appuie principalement sur des textes de Henri Maldiney et, surtout, de Françoise Dastur⁴⁶⁰, qui lui fournit certaines questions qui structurent aussi bien sa critique que son éloge de Merleau-Ponty. Dastur parle notamment d'un « déplacement à la fois infime et radical » de Merleau-Ponty par rapport à la philosophie de la conscience⁴⁶¹, une idée avec laquelle Derrida se montre d'accord. Bien qu'il affirme que la lecture de Dastur est juste parce que « généreuse », il reconnaît avec elle que Merleau-Ponty a été « attentif à l'écart et à la non-coïncidence, à l'invisible et à l'intouchable »⁴⁶².

Certes, Derrida tente immédiatement de démontrer que l'accueil de la non-coïncidence se fait un peu malgré Merleau-Ponty : c'est parce qu'il y a une technicité et une supplémentarité originaires entre la vue et le toucher, ou entre le touchant et le touché, que Merleau-Ponty a pu faire place à cette non-coïncidence⁴⁶³. Mais que ce soit à son gré ou malgré lui, le fait est que, dans « L'entrelacs – Le chiasme » et, surtout, dans ses notes de travail de l'année 1960, les motifs de l'invisibilité et de l'écart prennent un poids non négligeable. Derrida revendique ces motifs dans la mesure où ils invitent à penser autrement les sens, le corps propre ou la chair, c'est-à-dire à partir de la prothèse et la substitution, qui nous permettraient de « sentir et compter autrement »⁴⁶⁴, hors de toutes les querelles pour la primauté d'un sens ou un autre, entre les cinq sens qui sont conventionnellement reconnus comme tels.

Pour Derrida, certains traits de cette pensée qui s'oriente vers la prise en compte de l'écart et la coïncidence, se trouvent déjà dans *Phénoménologie de la perception*. Par exemple, lorsque ce texte s'intéresse au membre fantôme, au toucher pathologique ou au toucher virtuel. Lorsqu'il reconnaît cela, Derrida change le ton de sa lecture. Il ne s'agit plus d'évaluer Merleau-Ponty au nom de

459 *Le toucher*, op. cit., p. 232.

460 Il s'agit de deux textes issus des actes d'un colloque organisé à Paris le 22 et le 23 mai 1981, et publiés dans *Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel*, actes remaniés du colloque organisé à Paris, 22-23 mai 1981, par l'Institut mondial des hautes études phénoménologiques, réd. Anna-Teresa Tymieniecka, Paris, Aubier, 1988.

461 Cit. dans *Le toucher*, op. cit., p. 230.

462 Ibidem.

463 Ibid., op. cit., p. 231.

464 Ibidem.

Husserl, mais de problématiser avec le premier les limites du concept phénoménologique de corps propre hérité du deuxième. Le problème de la confusion prend une autre valeur lorsqu'elle ne sert plus à effacer les différences mais, au contraire, à ébranler la rigidité des frontières. La confusion, avant interprétée comme désir d'appropriation, apparaît à la lumière de l'écart comme l'espace indécidable entre le propre et le non-propre du corps. Ne peut-on par exemple penser que la substitution de ma main par la main d'autrui, plutôt que d'une introjection, relève plutôt d'une substituabilité qui met en cause les limites de mon corps et l'immédiateté de l'auto-affection ? Qu'elle est une forme de greffe, dont Derrida rappelle le caractère intrusif et immaîtrisable ? Que la confusion, plutôt qu'un levier pour l'appropriation d'autrui, est donc une « auto-hétéro-affection » ? La réponse donnée au problème de l'intersubjectivité au travers d'une inter-corporalité pourrait elle aussi rendre compte de la technicité originaire des sens, des effets de prothèse et de substitution. C'est ce que Derrida laisse entendre lorsqu'il affirme que la *Phénoménologie de la perception* brouillait déjà « une statique des frontières qui stabiliseraient un 'parallélisme' ou établiraient un 'privilège' entre les sens »⁴⁶⁵. Ajoutons que la tension et les ambiguïtés des écrits de Merleau-Ponty, et spécialement de ses notes de 1960 et 1961, sont le symptôme de la progressive mise en cause des valeurs du « corps propre » phénoménologique qui résistaient encore dans la conception merleau-pontienne de la « chair » – par exemple, le primat de la « coïncidence » ou l'insistance sur l'« unité du sentir » –.

Il est vrai aussi que, aussitôt ébauchée cette lecture élogieuse, Derrida reprend sa critique implacable, comme s'il devait toujours mettre en avant ce qui le distingue de Merleau-Ponty. Souvent, il lui suffit de pointer vers les contradictions et les contresens les plus évidents. Il constate avec étonnement que, dans à peine vingt pages d'écart, *La phénoménologie de la perception* peut affirmer aussi bien le primat de l'expérience visuelle sur l'expérience tactile et l'unité de ces deux expériences comme des « vérités du même rang ». On pourrait rétorquer à Derrida que les références qu'il présente manquent parfois de contexte. Cela aurait permis d'expliquer certaines des ambiguïtés conceptuelles du texte de Merleau-Ponty. Mais Derrida ne fait pas une lecture d'ensemble, rigoureusement déconstructrice ; au contraire, il propose plutôt un parcours thématique, transversal, qui survole le texte en soulignant des mots et des motifs que *Le toucher* explore à travers d'auteurs très divers⁴⁶⁶.

465 Ibid., p. 234.

466 Geoffrey Bennington, dans un texte consacré précisément à la lecture que Derrida fait de Merleau-Ponty, explique l'intérêt de cette méthode de lecture de Derrida, contre l'accusation selon laquelle ce dernier serait en train de déterminer comme « geste typique » de l'auteur qu'il lit, « l'aspect le plus évident ou superficiel du texte » (« Handshake », dans *Derrida Today*, 1, n° 2, 2009, p. 174, notre traduction). Pour Bennington, le crédit que Derrida accorde au texte qu'il lit il suppose « la nécessité d'une activité de lecture qui obtient de ce texte [...] un matériau que son signataire n'a jamais signé »(ibidem). Ne pas reconnaître ceci reviendrait, selon Bennington, à répéter la typique objection herméneutique qui ne tiendrait pas compte du fait que la contre-signature est aussi bien

C'est le cas du motif de la main, conçue comme organe exemplaire d'un toucher qui serait le sens le plus propre à l'homme. Après une brève référence d'à peine trois pages à la *Phénoménologie de la perception* où il est question de membres fantômes et de synesthésie, Derrida affirme que le texte de Merleau-Ponty est hanté par la figure de la main. Pour Derrida, cela confirme « à quel point cette phénoménologie de la perception est une anthropologie ; elle laisse dans l'ombre et les problèmes de l'animalité et ceux de l'hominisation »⁴⁶⁷. Réquisitoire constant du *Toucher*, dont Merleau-Ponty

une contestation qu'un acquiescement. Dans notre lecture du *Toucher*, nous ne cherchons pas à restituer le vouloir-dire de Merleau-Ponty contre la lecture de Derrida. Nous voulons seulement souligner qu'une lecture trop « thématique » de Merleau-Ponty risque d'ignorer les prises que *Le visible et l'invisible* offre à une déconstruction.

467 Ibid., p. 233-234. Derrida tranche sur la question de l'animal. Pour lui, Merleau-Ponty est tombé dans le piège *humaniste*, tel que le confirmerait l'architecture projetée par Merleau-Ponty dans une de ses toutes dernières notes de travail : « *Mon plan : I le visible / II la Nature / III le logos* » (mars 1961, cf. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 322). Pour Derrida, le fait que la troisième et dernière partie de *Visible et invisible* ait été annoncée comme une étude du langage de l'homme, prouve le privilège de l'humain dans un projet philosophique constitué téléologiquement. Pourtant, dans les notes de travail de Merleau-Ponty de 1960 et 1961, nous retrouvons des affirmations qui vont à l'encontre de cette *humanisme*, par exemple lorsqu'il affirme que « l'homme n'est pas la *fin* du corps » (ibid., p. 313), critiquant donc le téléologisme dans lequel sa pensée du *logos* pourrait, en effet, se voir renfermée. Bien avant cela, dans « Le philosophe et son ombre », Merleau-Ponty discutait la constitution préthéorique ou l'*Urdoxa* husserlienne, à l'égard de laquelle « la conscience est toujours en retard ou en avance, jamais contemporaine » (ibid., p. 209). En la situant en dehors de la sphère d'un « je peux », dont Derrida soulignerait sans doute le lien volonté-humanité-corps propre, Merleau-Ponty affirme que cette *Urdoxa* n'est ni active ni patente, mais latente, et même « plus vieille que l'intentionnalité des *actes* humains » (ibid., p. 208). Certes, Merleau-Ponty ne parle pas ici explicitement d'animalité. Et pourtant, n'est-il pas en train de faire place à cette dimension de l'« an-humain » devant laquelle nous mettrait le deuil impossible ? Voulant avancer dans l'« entre-deux » de « l'en soi du naturalisme et l'immanence de l'esprit » (ibidem), une désanthropomorphisation s'annonce. « Le philosophe et son ombre » ne détermine pas cette dimension comme animale. Elle est, pour ainsi dire, « préindividuelle ». Avant tout *ego* et tout *ipse* (avant même les *animalia*), elle « n'est que la brume d'une vie anonyme qui nous sépare de l'être, et la barrière entre nous et autrui est impalpable » (ibid., p. 220). « Impalpable » parce que « confuse » ou impalpable parce qu'« intouchable » ? Quoi qu'il en soit, elle affirme que la « naissance » est toujours une naissance dans l'intersubjectivité qui présuppose, et non pas réduit, autrui : « S'il y a coupure, ce n'est pas entre moi et l'autre, c'est entre une généralité primordiale où nous sommes confondus et le système précise moi-les autres. [...] La constitution d'autrui ne vient pas après celle du corps, autrui et mon corps naissent ensemble de l'extase originelle » (ibidem). L'« extase », notion dont Derrida se méfie, peut être interprétée autrement que comme la transitivité et la confusion auxquelles Derrida veut la réduire – certes, en s'appuyant sur l'ambiguïté du texte de Merleau-Ponty – : elle est distinction, différenciation et co-appartenance et, dans un sens, affirmation de la différence et de l'altérité, et donc de l'écart, comme nous verrons.

Mais dans quelle mesure cette chair pourrait-elle être aussi le lieu d'accueil de l'animal ? Outre les références explicites à l'animal (« je suis cet animal de perceptions et de mouvements qui s'appelle un corps », ibid., p. 211), le lieu d'ouverture à l'autre, animal ou autre, est le « monde » : « Qu'un comportement se dessine dans ce monde qui me dépasse déjà, ce n'est là qu'une dimension de plus dans l'être primordial, qui les comporte toutes. Dès la couche 'solipsiste' donc, autrui n'est pas impossible, parce que la chose sensible est ouverte » (ibid., p. 215). C'est parce qu'on ne peut pas réduire ce rapport avec le monde, et qu'il est impliqué au moment même de la constitution de la conscience, que le regard d'autrui conforme déjà ma vision. Certes, Merleau-Ponty utilise encore de mots aussi pesants que celui d'« être primordial » ; mais le type d'interruption de l'intuitionnisme phénoménologique qu'il y esquisse, et qui vise justement à affirmer l'altérité (et non pas à se mettre à sa place, à voir dans ses yeux ; cf. ibid., p. 214.), est déjà l'acceptation d'une hantise préalable, de ce que Derrida appellera « la possibilité [...] d'une expérience pré-linguistique de la marque ou de la trace 'comme telle' » (*Poétique et politique du témoignage*, Paris, L'Herne, 2005, p. 35 ; une expérience, explique Derrida, qui oblige le témoin à « engager quelque chose du corps qui n'a pas droit à la parole », ibid., p. 34), c'est-à-dire de l'« an-humain ». En effet, si la vision d'autrui qui s'inscrit dans ma chair est elle-même constituée par autrui, cela ne se fait pas en renvoyant à un être achevé ni à une conscience capable d'une intuition quelconque. Le « sensible » nomme chez Merleau-Ponty cette instance qu'intrompt le soi et le « transporte » vers autrui. Commentant *Ideen II* à propos des *animalia* comme des réalités renfermant des subjectivités, Merleau-Ponty dit : « Les *animalia* et les hommes sont cela : des êtres absolument

constitue un nouvel exemple : la tradition a refusé de penser l'animalité de la main et la main au-delà de l'homme.

Est-il vraiment possible d'affirmer que cet *humanisme* l'emporte sur l'ensemble de la pensée de Merleau-Ponty ? Les brèves remarques élogieuses que Derrida laisse entrevoir pourraient nous permettre de reconnaître, chez Merleau-Ponty, des éléments d'une pensée qui tente justement d'échapper à l'*humanisme*. En fait, comme nous l'avons vu, Derrida avait reconnu chez Husserl l'ébauche d'une pensée de l'an-humain. Celle-ci ne se manifestait pas thématiquement, ni dans la référence aux animaux ni, bien sûr, dans les analyses du toucher manuel. Elle résultait au contraire de la prudence avec laquelle Husserl s'abstenait d'introjeter autrui, veillant sur lui comme dans un deuil impossible. C'est en somme cette prudence qui risquait de mettre en cause son principe des principes et, avec lui, l'édifice tout entier de la phénoménologie. Or, lorsqu'il insiste sur l'interruption, le contact et la suppléance chez Merleau-Ponty, Derrida ne doit-il pas reconnaître également, comme il le fait pour Husserl – dans une lecture, disons, aussi juste que « généreuse »... –, la limite de l'*humanisme* ainsi exposée ?

La première esquisse d'une an-humanisation de la pensée de Merleau-Ponty vient du motif de l'invisible. La prise en compte de l'invisible, centrale chez le dernier Merleau-Ponty, spécialement dans ses notes de travail, implique une mise en question de l'intuitionnisme. L'invisible est à la fois une condition et une limite de l'idéalisation qui ébranle l'autorité du regard et qui déplace la réflexion sur le corps dans une dimension qui n'est plus celle du purement sensible. C'est justement à partir de la notion d'invisible que Merleau-Ponty tente de penser l'idéalité et son rapport au monde. Comme l'explique Renaud Barbaras, « la pensée de Merleau-Ponty est tout entière animée par le souci d'élaborer une critique conséquente de la conception intuitionniste et positive de l'idéalité »⁴⁶⁸. Ce qui veut dire que le monde – conçu comme « archi-factualité » – ne se donne pas de manière positive – le monde n'est pas simplement donné, comme s'il s'agissait d'une évidence originaire –, mais que son existence est traversée d'une cécité dont la principale conséquence est l'impossibilité de délimiter le champ du visible : « dès lors que le visible atteste un invisible, il ne saurait être définitivement fixé comme le seul mode de donation de l'intelligible, il glisse au-delà de lui-même comme pur visible et s'articule à une autre 'visibilité' de l'invisible, qui est *dicibilité* »⁴⁶⁹. Derrida évite, dans toute son analyse de Merleau-Ponty, de considérer en détail la question du langage. Mais en lisant Derrida, et le programme de lecture du *Visible et l'invisible* qu'il a annoncé

présents qui ont un sillage de négatif. Un corps percevant que je vois, c'est aussi une certaine absence que son comportement creuse et ménage derrière lui » (ibid., p.217).

468 Barbaras, *De l'être du phénomène*, op. cit., p. 273.

469 Ibid., p. 275. Il s'agit donc du langage comme idéalité, qui pour Merleau-Ponty est toujours « *logos* » ce qui suggère une orientation « logocentrique » de sa pensée du langage dans son rapport à la chair.

dans *Mémoires d'aveugle*, nous pouvons affirmer deux choses. D'abord, il est prêt à accorder à cette problématique de l'invisible un rôle important dans une reconsidération du mouvement de l'idéalisation. Ensuite, il ne peut le faire qu'à la condition de souligner la technique et la spectralité que cette invisibilité invite à penser.

Il est vrai, comme l'affirment Dastur et Derrida avec elle, que Merleau-Ponty accorde un « privilège exorbitant » à la vision⁴⁷⁰. Mais ce privilège doit être réinterprété à la lumière, si on peut dire, de l'invisible. Comme Derrida lui-même le dit, chez Merleau-Ponty le thème de la vision « se voit aussitôt débordé [...] par le pli interne d'une bordure qui ne se distingue pas de lui, et qui se nomme l'invisible »⁴⁷¹. C'est dans cette direction que devait s'engager le programme d'une relecture de *L'invisible et l'invisible* que *Mémoires d'aveugle* avait annoncé, dix ans avant la publication du *Toucher*⁴⁷².

Pour Derrida, introduire l'invisible dans l'analyse de la visibilité implique, tout d'abord, de déplacer le primat de la perception. Le concept de « perception » avait marqué la première prise de position de Derrida à l'égard de Merleau-Ponty. Dans le colloque à Baltimore où Derrida a présenté le texte « La structure, le signe et le jeu » en 1966, Serge Doubrovsky lui a demandé d'expliquer ce que la perception était pour lui, faisant justement référence à Merleau-Ponty et à la nécessité de recentrer l'expérience autour d'un sujet. La réponse de Derrida a été :

« je l'ai jadis reconnue [la perception] comme une conservation nécessaire. J'étais extrêmement conservatif. Maintenant, je ne sais pas ce-qu'est la perception et je ne crois pas que quelque chose comme la perception existe. La perception est précisément un concept, le concept d'une intuition ou d'une donnée originée par la chose elle-même [*the thing itself*], présente elle-même dans son sens [*present itself in its meaning*], indépendamment du langage et du système de référence. Je crois que la perception dépend du concept d'origine et de centre et par conséquent, ce qui touche [*strikes*] à la métaphysique dont j'ai parlé touche également au concept de perception. »⁴⁷³

470 *Le toucher*, op. cit., p. 227n, Dastur, « Monde, chair, vision », dans *Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel*, op. cit., p. 137. Cf. aussi le livre de Frauenfelder, qui affirme que dans le *Visible et l'invisible*, « avec le passage à l'ontologie charnelle, le rapport d'immédiateté et de proximité, qui dans *La phénoménologie de la perception* semble favorable au toucher, est étendu également à la vue » (*Tra le mani, la carne*, op. cit., p. 91 n. 92, ma traduction). Martin Jay, de son côté, nuance l'interprétation visiocentrique de Merleau-Ponty. Il explique que, bien qu'il se soit beaucoup plus intéressé à la vision que ses contemporains et surtout que les philosophes de la génération suivante, Merleau-Ponty a constaté en quelque sorte l'écroulement de la tradition construite autour de ce sens. « Prenant compte de l'effondrement du régime scopique dominant, il a essayé de défendre une philosophie alternative du visuel [...] Mais ce projet, interrompu par sa mort prématurée à l'âge de cinquante-trois ans, n'a jamais été accompli. Que cela ait été presque universellement lu comme un échec par la génération qui le suivit suggère le degré de puissance atteint par la force accumulée du discours anti-oculocentrique au moment de sa sortie de la scène en 1961. » (Jay, *Downcast eyes : The Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 299, notre traduction).

471 *Le toucher*, op. cit., p. 234.

472 *Mémoires d'aveugle*, op. cit., p. 56.

473 Macksey et Donato (éds.), *The Structuralist Controversy : The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1972, p. 272, notre traduction.

Le concept de perception et la méfiance de Derrida à son égard est implicite dans la critique qu'il fait dans *Le toucher* lorsqu'il est question d'unité des sens, de « toucher primordial », etc. La tension d'unification et le geste qui recentre le sensible autour d'un sujet, tout cela résulte de cette priorité accordée à la perception. Mais lorsque l'invisible s'y mêle, la vision ne relève plus de la perception : elle ne renvoie plus à une instance unifiée ni unificatrice du « présent vivant ». Au contraire, cette vision traversée d'invisible est déjà souvenir, comme Derrida lui-même le dit⁴⁷⁴. Le principe des principes intuitionniste est mis en danger par cette invisibilité, qui fait que le visible, ou le tangible, ne sont plus les points de départ d'une expérience du corps et du monde. L'invisible – dont nous devons encore montrer qu'il interrompt toute présence – suppose une non-présence comme la figure la plus « originaire » du (se)-sentir.

Certes, il existe une tension chez Merleau-Ponty qui, même dans ses derniers écrits, semble tenter de réduire la portée de cette invisibilité (et de l'intangibilité qui en est indissociable), dans la mesure où elles empêchent la coïncidence et la réversibilité. Derrida n'arrête pas de le faire remarquer. Il y a en effet une tendance chez Merleau-Ponty à établir une « dispersion sans dispersion »⁴⁷⁵. Derrida cite des phrases qui soutiennent cela de manière assez claire. Mais il existe également, dans la thématization de l'invisible, une tension dans l'autre direction, qui arrache justement l'invisible au visible, rendant impossible ce rappel à l'ordre et à l'unité du sens. Derrida ne le mentionne qu'en passant dans *Le toucher*, et pourtant *Mémoires d'aveugle* semblait s'en inspirer au moins pour une partie de son analyse des rapports entre vue et dessin⁴⁷⁶. Ainsi, dans une note de janvier 1960, citée également par Derrida, Merleau-Ponty énonce ce qui semble être un principe de travail pour une pensée autre du corps : « ne pas considérer l'invisible comme un *autre visible* 'possible', ou un 'possible' visible pour un autre : ce serait détruire la membrure qui nous joint à lui [...] L'invisible est là sans être *objet*, c'est la transcendance pure, sans masque ontique. Et les 'visibles' eux-mêmes, en fin de compte, ne sont que centrés sur un noyau d'absence eux aussi »⁴⁷⁷. Fragment qui finit par proposer de « faire une phénoménologie de 'l'autre monde', comme limite d'une phénoménologie de l'imaginaire et du 'caché' »⁴⁷⁸.

L'invisible, dit Merleau-Ponty, n'est pas une simple modalité du visible ni un visible en puissance. Ce n'est pas non plus le visible fini de l'*intuitus derivativus*. C'est un noyau d'absence, une limite de la visibilité et qui, pourtant, semble constitutive de la vision. Ce n'est pas une remarque isolée, elle relève au contraire d'une inquiétude qui traverse avec de plus en plus de force les notes que

474 *Mémoires d'aveugle*, op. cit., p. 54

475 *Le toucher*, op. cit., p. 235

476 *Mémoires d'aveugle*, op. cit., p. 56 sq.

477 *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 278.

478 *Ibidem*.

Merleau-Ponty a prises pendant la dernière année de sa vie. Ainsi, le fragment de mai 1960 que nous allons citer contient ce qui semble être une mise en question élaborée et prête à défier le privilège exorbitant de la vision :

« Quand je dis donc que tout visible est invisible, que la perception est imperception, que la conscience a un '*punctum caecum*', que voir c'est toujours voir plus qu'on ne voit, – il ne faut pas le comprendre dans le sens d'une *contradiction* – Il ne faut pas se figurer que j'ajoute au visible parfaitement défini comme en Soi un non-visible (qui ne serait qu'absence objective) (c'est-à-dire dire présence objective *ailleurs*, dans un *ailleurs* en soi) – Il faut comprendre que c'est la visibilité même qui comporte une non-visibilité [...] »⁴⁷⁹

Dans ses notes de travail, Merleau-Ponty est assez clair quant au rôle qu'il est prêt à accorder à l'invisible. Cela implique aussi qu'il ne cherche plus à ramener cet invisible à une quelconque « vision centrale ». Si voir c'est toujours voir plus qu'on ne voit, si toute vision est constituée d'un *punctum caecum* et si celui-ci n'est plus un simple défaut de la perception d'un être fini, cela signifie que la cécité s'insère dans le voir de la « chair du monde », dans le « visible en soi ». Et que la visibilité, l'intuition et tout ce qui relève du sentir comportent un écart qu'elles ne peuvent pas combler. Toute unité, en matière de corps et de sentir est désormais inaccomplie et « fissionnelle ». Ce sont sans aucune doute des passages de ce type qui ont mené Derrida à annoncer, dans *Mémoires d'aveugle*, le plan d'une autre lecture du *Visible et l'invisible*. Pour analyser ce qu'il appelle l'« aperspective de l'acte graphique »⁴⁸⁰, il explique que le trait, au moment où il est tracé, est toujours tracé dans la nuit⁴⁸¹. La « nuit » désigne une absence de visibilité qui n'est pas seulement le pas-encore-tracé, mais quelque chose qui n'appartient plus au visible. Derrida propose deux interprétations de cette absence de visibilité. L'invisible peut être, d'abord, une réserve de visibilité, une visibilité en puissance. Mais elle peut aussi être déterminée « comme radicalement et définitivement étrangère à la phénoménalité du jour »⁴⁸².

L'invisible interprété comme du visible en puissance renvoie à l'acte de dessiner propre à la mémoire, tel que le décrit Baudelaire dans « L'art mnémonique », texte que Derrida commente également dans *Mémoires d'aveugle*. Pour Derrida, invoquer la mémoire pour parler de dessin, c'est déjà comprendre l'acte de dessiner autrement que comme ayant sa source dans la perception ; la mémoire – et l'oubli dont Derrida souligne la co-appartenance – ne sont plus de l'ordre du présent vivant (présupposé par le concept de perception). Et cela pour deux raisons : la mémoire permet

479 Ibid., p. 295.

480 *Mémoires d'aveugle*, op. cit., p. 48.

481 Corps de nuit qui, comme nous l'avons vu au chapitre antérieur (cf. II.4), se laisse « voir » également dans l'enregistrement cinématographique.

482 *Mémoires d'aveugle*, op. cit., p. 50.

d'insister sur le caractère de représentation du dessin⁴⁸³ et donc sur sa non originalité ; ensuite, la mémoire rappelle que le dessin se fait toujours dans l'absence du modèle, lorsque celui-ci n'y est plus. L'aveuglement dont il est ici question est déjà en jeu dans cette forme d'image de la mémoire, qui tire son trait d'un invisible : visible en puissance – visible qui n'est pas encore – ou mémoire du visible – visible qui n'est plus –.

Or, pour Derrida, le facteur décisif n'est pas tant la « virtualité » du visible contenu dans l'invisible, que l'élément « amnésique » que cette mémoire et cette puissance supposent. Ainsi, *l'invisible de l'image relève en fait de l'absence dans toute image*. Cherchant le paradoxe qui lui est constitutif, Derrida s'intéresse à l'acte de dessiner dans la mesure où il suppose l'invisibilité comme condition de possibilité de ce qu'il donne à voir. De la même manière que Dibutade, qui dessinant le portrait de son amant – qui est sur le point de partir – à partir de son ombre, tout dessin se réalise à l'ombre de son modèle, dans son absence « structurelle ». L'ombre n'est pas tant l'annonce de l'absence, que son constat : l'ombre est une *trace* laissée par le corps du jeune homme, *corps qui s'efface dans la possibilité même de laisser une trace*. Le portrait que Dibutade dessine prend pour modèle l'invisible, et ce n'est que dans cette absence que le contour de l'amant devient singulier, trace d'un corps « présent » et « vivant ». Derrida écrit : « Le visible *en tant que tel* serait invisible, non pas comme visibilité, *phénoménalité ou essence* du visible, mais comme le corps singulier du visible même, à même le visible – qui produirait ainsi de l'aveuglement, par émanation, comme s'il secrétait son propre *médium* »⁴⁸⁴. Le « corps singulier du visible » est peut-être un des aspects de ce que Merleau-Ponty nomme la chair, dans la mesure où la « chair » nous mène vers une phénoménologie de l'« autre monde » et non pas de ce qui est présentement visible ou visible en puissance dans le caché. Ce corps est visible et pourtant il rend aveugle avec une invisibilité qui n'est pas en puissance, mais « à même le visible ». Le programme de relecture du dernier Merleau-Ponty annoncé par Derrida aurait pu suivre « les traces de l'invisibilité *absolue* »⁴⁸⁵. Derrida cite et renvoie à plusieurs notes de travail comme celles que nous venons de commenter, et dans lesquelles Merleau-Ponty insiste sur l'invisible comme « transcendance pure » et comme le noyau d'absence de tout visible, comme la limite ou le *punctum caecum* de toute conscience. Merleau-Ponty le dit explicitement : la visibilité implique une non-visibilité, et cette invisibilité est au principe. La référence à Merleau-Ponty dans *Mémoires d'aveugle* s'arrête sur le *punctum caecum*.

483 Ibid., p. 54.

484 Ibid., p. 56.

485 Ibidem.

3.2 L'intouchable et l'écart

Le deuxième motif de cette lecture de Merleau-Ponty, attentive à l'écart et à la non-coïncidence, est celui de l'intouchable. Derrida s'y intéresse en se référant à une note de mai 1960, dans laquelle Merleau-Ponty parle de l'interruption au sein même du toucher. L'expérience du touchant-touché ne sert plus à assurer le retour à soi auto-affectif du sujet, retour qui caractérise l'« haptocentrisme » que Derrida analyse tout au long du *Toucher*⁴⁸⁶. Nous procéderons à une lecture ligne par ligne de cette note, car elle permet des interprétations très divergentes.

Déjà, dans « L'entrelacs – Le chiasme » où, parlant notamment de la « réversibilité » qui transforme la chair en « milieu formateur de l'objet et du sujet », Merleau-Ponty explique « qu'il s'agit d'une réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait. Ma main gauche est toujours sur le point de toucher ma main droite en train de toucher les choses, mais je ne parviens jamais à la coïncidence »⁴⁸⁷. Il donne ensuite l'exemple de la voix, montrant que la substitution est encore en jeu et brisant le modèle du s'entendre-parler que Derrida avait étudié dans *La voix et le phénomène*. Merleau-Ponty parle en effet d'« hiatus entre ma main droite touchée et ma main gauche touchante, entre ma voix entendue et ma voix articulée »⁴⁸⁸. L'expérience du touchant-touché rend impossible par analogie l'idée d'un pur milieu auto-affectif de la voix. Mais la note de mai 1960 va encore plus loin dans la formalisation de ce hiatus⁴⁸⁹. Elle commence par affirmer que le toucher et le se toucher

486 L'intuitionnisme optique qui caractérise le privilège de la vision dans la métaphysique se complète toujours, selon Derrida, par un haptocentrisme, un privilège du toucher. C'est un des principaux arguments du *Toucher*. En outre, ce livre donne au touchant-touché un rôle analogue à celui du « s'entendre-parler » dans *La voix et le phénomène*. Pour Derrida, le touchant-touché analysé dans *Ideen II* relève d'« une pure expérience immédiate du corps propre vivant, purement vivant » ; mais cette expérience est hantée par une « hétéro-affection liée à l'espacement, puis à la spatialité visible » (*Le toucher*, op. cit., p. 205).

487 *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 191.

488 Ibid., p. 192.

489 Nous reproduisons ici les trois premiers paragraphes de la note pour faciliter la lecture :

« Toucher et se toucher (se toucher = touchant-touché). Ils ne coïncident pas dans le corps : le touchant n'est jamais exactement le touché. Cela ne veut pas dire qu'ils coïncident « dans l'esprit » ou au niveau de la 'conscience'. Il faut quelque chose d'autre que le corps pour que la jonction se fasse : elle se fait dans l'intouchable. Cela d'autrui que je ne toucherai jamais. Mais ce que je ne toucherai jamais, il ne le touche pas non plus, pas de privilège du soi sur l'autre ici, ce n'est donc pas la conscience qui est l'intouchable – 'La conscience', ce serait du positif, et à propos d'elle recommencerait, recommence, la dualité du réfléchissant et du réfléchi, comme celle du touchant et du touché. L'intouchable, ce n'est pas un touchable en fait inaccessible, – l'inconscient, ce n'est pas une représentation en fait inaccessible. Le négatif ici n'est pas un positif qui est ailleurs (un transcendant) – C'est un vrai négatif, i. e. une *Unverborgenheit* de la *Verborgenheit*, une *Urpräsentation* du *Nichtürpräsentierbar*, autrement dit un originaire de l'ailleurs, un *Selbst* qui est un Autre, un Creux – Donc aucun sens à dire : la jonction touchant-touché se fait par la Pensée ou Conscience : la Pensée ou Conscience est *Offenheit* d'une corporéité à... Monde ou Être.

L'intouchable (et aussi l'invisible [la parenthèse ne se ferme pas] : car la même analyse peut être répétée pour la vision : ce qui s'oppose à ce que je me voie c'est un invisible de fait d'abord (mes yeux invisibles pour moi) mais, par-delà cet invisible (dont la lacune se comble par autrui et ma généralité) un invisible de droit: je ne puis me voir en mouvement, assister à mon mouvement. Or cet invisible de droit signifie en réalité que *Wahrnehmen* et *Sich bewegen* sont synonymes : c'est pour cette raison que le *Wahrnehmen* ne rejoint jamais le *Sich bewegen* qu'il veut saisir : il en est un autre. Mais, cet échec, cet invisible, atteste précisément que *Wahrnehmen* est *Sich bewegen*, il y a là un succès dans l'échec. *Wahrnehmen* échoue à saisir *Sich bewegen* (et je suis pour moi zéro de mouvement même dans le mouvement, je ne m'éloigne pas de moi justement parce qu'ils sont homogènes et cet

« ne coïncident pas dans le corps : le touchant n'est jamais exactement le touché »⁴⁹⁰. L'hypothèse cartésienne du « se sentir sentir » (« il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ois, et que je m'échauffe [*at certe videre videor, audire, calescere*] »⁴⁹¹) que Derrida a abordé avec Nancy dans un chapitre antérieur du *Toucher*, se caractérise par une « réappropriation » qui « spiritualise et décorporalise l'expérience. Si bien que, pour Descartes du moins, le pur sentir, le 'se sentir sentir' serait bien spirituel et nullement corporel »⁴⁹². Pourtant, Merleau-Ponty semble éviter de transformer la non-coïncidence dans le corps en une coïncidence dans l'âme. Autrement dit, il cherche à éviter l'interprétation spiritualisante ou idéalisante du « se toucher touchant ». Il affirme en effet que « cela ne veut pas dire qu'ils coïncident 'dans l'esprit' ou au niveau de la 'conscience' »⁴⁹³. L'hypothèse cartésienne est exclue. Où alors cette jonction a-t-elle lieu ? Où est-ce que je me touche lorsque ma main touchante caresse ma main touchée ? La réponse de Merleau-Ponty est claire : « Il faut quelque chose d'autre que le corps pour que la jonction se fasse : elle se fait dans l'*intouchable*. Cela d'autrui que je ne toucherai jamais »⁴⁹⁴. L'intouchable indique ainsi l'impossibilité d'une réappropriation idéalisante d'autrui. Or, cette fois-ci, ce n'est pas par l'appréhension analogique que cette réappropriation devient impossible. L'intouchable est quelque chose d'autre que le corps et qui pourtant se trouve en quelque sorte dans le corps de l'autre (« cela d'autrui que... ») sans lui appartenir.

Lorsqu'il introduit le motif de l'intouchable, Merleau-Ponty est en train de parler de la structure touchant-touché. Il continue à s'éloigner du privilège phénoménologique du se-toucher, puisqu'il ajoute : « Mais ce que je ne toucherai jamais, il ne le touche pas non plus, pas de privilège du soi sur l'autre ici, ce n'est donc pas la *conscience* qui est l'intouchable ». Cet intouchable que nous

échec est l'épreuve de cette homogénéité : *Wahrnehmen* et *Sich bewegen* émergent l'un de l'autre. Sorte de réflexion par Ek-stase, ils sont la même touffe.

Toucher, c'est se toucher. À comprendre comme : les choses sont le prolongement de mon corps et mon corps est le prolongement du monde, par lui le monde m'entoure – Si je ne puis toucher mon mouvement, ce mouvement est entièrement tissé de contacts avec moi – Il faut comprendre le se toucher et le toucher comme envers l'un de l'autre - La négativité qui habite le toucher (et que je ne dois pas minimiser : c'est elle qui fait que le corps n'est pas fait empirique, qu'il a signification ontologique), l'intouchable du toucher, l'invisible de la vision, l'inconscient de la conscience (son *punctum caecum* central, cette cécité qui la fait conscience i. e. saisie indirecte et renversée de toutes choses) c'est l'autre côté ou l'envers (ou l'autre dimensionnalité) de l'Être sensible ; on ne peut dire qu'il y soit, quoiqu'il y ait assurément des points où il n'est pas - Il y est d'une présence par investissement dans une autre dimensionnalité, d'une présence de 'double fond' la chair, le *Leib*, ce n'est pas une somme de se toucher (de 'sensations tactiles'), mais pas non plus une somme de sensations tactiles + des 'kinesthèses', c'est un 'je peux' – Le schéma corporel ne serait pas schéma s'il n'était pas contact de soi à soi (qui est plutôt non-différence) (présentation commune à... X). [...] » (Ibid., pp. 302-303)

490 Ibid., p. 302.

491 Descartes, *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 44, et Nancy, « Unum Quid », dans *Ego sum*, Paris, Flammarion, 1979, p. 136.

492 Le toucher, op. cit., p. 44.

493 *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 302.

494 Ibidem ; les citations suivantes sont également de cette page.

« partageons » de manière privative – ce qui de « nous » ne nous appartient pas –, apparaît comme la limite de toute conscience et de tout sentir. Ce que je ne touche pas en moi ni en autrui, ce qu'autrui ne touche pas non plus, et qui pourtant est le point dans lequel nous nous touchons, cela éloigne le chiasme du fantasme d'appropriation et de fusion.

Si on veut se servir des catégories mobilisées par Derrida, on pourrait affirmer que ce retour à soi sans coïncidence, dans l'expérience du touchant-touché, est plutôt une « incorporation » qu'une introjection, puisqu'il empêche l'appropriation d'autrui et affirme l'abîme infranchissable qui me sépare de lui. En effet, Merleau-Ponty se sert ensuite de l'analogie de l'inconscient pour expliquer cet intouchable. Après avoir dit, comme il l'avait fait à propos de l'invisible, qu'il n'est pas simplement un touchable en puissance, une modalité du toucher, il donne l'exemple suivant : « l'inconscient, ce n'est pas une représentation en fait inaccessible ». La série de déterminations de l'intouchable qui suivent évoque une discussion avec Heidegger. Il compare l'intouchable à une sorte d'*Unverborgenheit* de la *Verborgenheit*. Mais les traits qu'il donne ensuite renforcent le sentiment que Merleau-Ponty n'est plus en train de renvoyer à une unité dernière qui viendrait à donner un sens ultime à l'inconscient. Il parle d'« un originaire de l'*ailleurs*, un *Selbst* qui est un Autre, un Creux ». Bien que, en effet, à la fin du tout premier paragraphe de cette note, il réintroduise les notions de monde et d'être, on ne doit pas minimiser les effets que l'intouchable et la non-coïncidence ont aussi bien sur la phénoménologie que sur l'ontologie.

Comme l'invisible, l'intouchable conduit à l'échec de la perception, du *Wahrnehmen*, mot que Merleau-Ponty écrit en allemand. Le paragraphe suivant explique que cet échec affecte également la vision et le toucher : *il existe une non-coïncidence en moi, une interruption du sens qui m'empêche non pas seulement de me réfléchir, mais aussi de me sentir*. La raison, nous dit-il, en est l'écart entre mouvement et perception. Il ne s'agit plus, comme Derrida le dénonçait par exemple chez Maine de Biran (à qui Merleau-Ponty renvoie également en citant cette distinction⁴⁹⁵) de lier le sens du toucher et le vouloir, la sensibilité comme fondement de la vérité et la volonté comme fondement de la liberté. Il s'agit de constater un écart entre les deux, que Merleau-Ponty cherche peut-être à combler par la suite – mais le peut-il vraiment ? –. L'argumentation qu'il propose est certes un peu tordue : « je ne puis me voir en mouvement, assister à mon mouvement. Or cet invisible de droit signifie en réalité que *Wahrnehmen* et *Sich bewegen* sont synonymes : c'est pour cette raison que le *Wahrnehmen* ne rejoint jamais le *Sich bewegen* qu'il veut saisir : il en est un autre »⁴⁹⁶. Et même si Merleau-Ponty cherche à retrouver le côté heureux de cet échec (le fait que je ne me divise pas en deux, ce qui serait au fond, retourner au dualisme du corps qui ne touche pas son âme), il reste que

495 Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1997, p. 50, cit. dans *Le toucher*, op. cit., p. 166.

496 *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 303.

le point de départ de la rencontre entre perception et mouvement, la raison de leur « homogénéité », comme il le dit lui-même, est la non-coïncidence. S'il y a unité, elle se fonde sur l'écart, et la « primauté » revient donc à ce dernier. La référence au mot « Ek-stase » dans les lignes qui suivent fait apparaître la connotation heideggerienne de ces réflexions.

Derrida constate, et il a peut-être raison, que la suite de la note tente de remettre de l'ordre dans cette rupture et de reconstruire une forme de contact avec soi. Il faudrait analyser en détail ces notes et surtout expliquer que l'analyse de Merleau-Ponty développe la question de l'intouchable sur plusieurs niveaux, dont l'un serait encore peut-être le rapport à soi d'un « sujet », bien que ce rapport ait toujours lieu en dehors de lui, dans la « chair du monde ». Quoi qu'il en soit, pour Derrida, l'important est que Merleau-Ponty semble toujours préférer une certaine concentration, et un retour du privilège de l'intuition : dans la « vision centrale », par exemple, ou le « toucher unique »⁴⁹⁷. L'enjeu est sans doute celui de l'idéalisation et du risque de réappropriation qu'elle comporte. Il s'agit d'un problème central dans « L'entrelacs – Le chiasme », qui va jusqu'à affirmer que « l'idéalité pure n'est pas elle-même sans chair »⁴⁹⁸ : comment rendre compte du détachement apparent des idéalités – par exemple de celles de la langue – à partir des catégories de la corporalité qui devraient s'effacer devant l'émergence de l'« incorporel » ?

À la fin de « L'entrelacs – Le chiasme », Merleau-Ponty essaie de saisir le moment de l'idéalisation, qu'il comprend surtout comme apparition du langage et de la pensée dans un monde à l'origine sensible et muet. Merleau-Ponty se bat contre deux interprétations de ce phénomène : la version empiriste et la version réflexive. La réponse de Merleau-Ponty, au milieu d'un passage dont Derrida a raison de souligner le caractère équivoque⁴⁹⁹, réintroduit une « unité du sentir » sous la forme de vision centrale ou de toucher unique. La source, ou la condition « charnelle » de possibilité du « je pense » est donc ce mouvement d'unification du sensible dans mon corps. Plus encore, l'invisible

497 Puisque nous avons indiqué la proximité entre Merleau-Ponty et Heidegger, nous pouvons renvoyer à la lecture que Derrida fait du texte de Heidegger « Der Spruch des Anaximander » (publié dans *Holzwege*) dans *Spectres de Marx* (op. cit., p. 49 sq.). Bien que Heidegger montre le hiatus et l'interruption « dans la présence même du présent » (ibid., p. 52), Derrida dénonce une préférence dissymétrique de Heidegger en faveur du côté de la séparation qui tend vers le rassemblement et l'harmonie. Puisqu'il s'agit également, à propos d'une discussion de la notion de justice, de rendre compte de la singularité de l'autre et de son antériorité à tout rapport constitué, Derrida remarque le risque de réappropriation de cette interprétation harmonieuse. Ce geste de retour, « mouvement de restitution adéquate, d'expiation ou de réappropriation », conduit Heidegger au risque d'un « horizon totalisateur [...] dès lors qu'il donne le pas [...] au rassemblement et au même [...] sur la disjonction qui implique mon adresse à l'autre, [...] sur une différence dont l'unique, disséminé dans les innombrables escarbilles de l'absolu mêlé aux cendres, n'assurera jamais dans l'Un » (ibid., p. 57). La lecture de Heidegger et celle de Merleau-Ponty dans *Le toucher* semble répondre à un même schème de lecture qui s'appliquerait d'un auteur à l'autre, en raison notamment du fond de problèmes que les deux partagent. Néanmoins, nous voudrions montrer que le retour que prône Merleau-Ponty, construit sur le hiatus et la fission du corps, ne se construit pas tant à partir de la différence ontologique entre être et étant qu'il ne donne une chance au singulier disséminé contre sa subsomption finale à l'un ou sa réappropriation ontologique.

498 *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 198.

499 *Le toucher*, op. cit., p. 236.

dont nous avons souligné la valeur d’hiatus est finalement déterminé comme invisible *du* monde : « L’idée est ce niveau, cette dimension, non pas donc un visible de fait, comme un objet caché derrière un autre, et non pas un invisible absolu, qui n’aurait rien à faire avec le visible, mais l’invisible *de* ce monde, celui qui l’habite, le soutient et le rend visible, sa possibilité intérieure et propre, l’Être de cet étant »⁵⁰⁰. L’idéalité appartient à ce que Merleau-Ponty appelle la « chair du monde ». Pour Derrida, ce geste semble impliquer que Merleau-Ponty a pris une décision quant à la dispersion du sentir. Il aurait peur de la dispersion et de la dissémination. De ce point de vue, la « chair » serait piégée par ses valeurs chrétiennes, continuistes et unificatrices. Pour Derrida, les signes les plus clairs de ce désir d’unité sont le privilège accordé à la main et l’anthropocentrisme dont celui-ci serait redevable⁵⁰¹.

Pourtant, ce n’est pas sûr que cette unité dont Merleau-Ponty parle relève vraiment du projet continuiste du « corps sans organe », comme Derrida le suggère également : la notion d’haptique comme « vision rapprochée », que Deleuze et Guattari tirent des textes d’Alois Riegl, « c’est une postulation *continuiste*, un continuisme du désir qui accorde tout ce discours au motif général de ce que Deleuze et Guattari, d’après Artaud, revendiquent sous le nom de ‘corps sans organe’ »⁵⁰². Derrida affirme que le « corps sans organe » est le « grand phantasme d’Artaud, son phantasme métaphysique et sans doute chrétien »⁵⁰³. Or la chair de Merleau-Ponty est-elle un corps sans organe – tel que Derrida entend ce concept, c’est-à-dire comme recherche d’unité et de continuité en réponse à la peur de la greffe et de l’expropriation – ? Comme l’explique Christopher Watkin, « Merleau-Ponty ne comprend pas le corps comme une unité simple, qui serait à ce titre prêt à déconstruire. Au contraire, notre corps nous familiarise avec un type d’unité qui n’est pas une question de subsumption sous une loi »⁵⁰⁴. Cette unité qui ne relève pas d’une perception (donc d’un

500 *Le visible et l’invisible*, op. cit., p. 196.

501 Derrida – et Nancy – se réfèrent à la phrase de Merleau-Ponty selon laquelle la chair est ce qui n’a pas de nom dans aucune philosophie, ce que la philosophie traditionnelle ne peut pas désigner. Il reste que le choix du mot de chair est lourd en connotations. On pourrait croire que les critiques de Derrida à l’égard du continuisme et du désir d’appropriation chez Merleau-Ponty relèvent du seul choix de ce mot, qu’il juge trop chrétien. Mais, tout en notant ces connotations, il indique aussi que « tout dans le mot « chair » [...] ne revient pas à une sémantique chrétienne » (*Le toucher*, op. cit., p. 262). Mais au-delà des discussions sur les sémantiques de la chair, ce sont pourtant les motifs de la continuité, de l’appropriation d’autrui et de l’anthropomorphisme mis en place par toute ontologie du sensible qui constituent l’objet de discussion privilégié par Derrida dans ce livre. La chair, dans sa lecture de Merleau-Ponty, revient selon Derrida à un « nous les hommes » : « le concept de la chair ne pourrait se dire d’un autre vivant, et autrement qu’à la première personne d’un pluriel *humain* » (ibid., p. 237). « Je » et « nous » sont, en effet, deux sujets grammaticaux privilégiés par Merleau-Ponty. Il est évident, pour Derrida, qu’il ne peut parler de « nous » qu’à propos de « nous les hommes ». Même lorsqu’il commente un passage où Merleau-Ponty affirme qu’il n’est pas en train de penser en termes d’une anthropologie, pour Derrida, il s’agit seulement d’une « dénégation peu convaincante » (ibid., p. 238).

502 Ibid., p. 143. Derrida se réfère notamment à *Capitalisme et schizophrénie, Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 614 sq.

503 *Le toucher*, op. cit., p. 144.

504 *Phenomenology or Deconstruction ? : the Question of Ontology in Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur and Jean-Luc Nancy*. Edinburgh, Edinburgh University press, 2009, p. 21, notre traduction.

centre), est constituée par un écart. Merleau-Ponty l'explique selon la figure kantienne du schéma – qui met en rapport, comme un chiasme, l'entendement et la sensibilité –, que Merleau-Ponty appelle « schéma corporel » et qu'il désigne comme « la charnière du pour soi et du pour autrui »⁵⁰⁵ et comme « fondation d'espace et de temps »⁵⁰⁶. Et bien que Derrida affirme que le « schème du 'schéma corporel' est aussi unificateur et synthétique qu'un schème kantien »⁵⁰⁷, Watkin a raison de souligner le fait que « quoiqu'il y a une imminence (avec un 'i') du touché et du touchant, le cercle ne se ferme jamais dans la présence à soi. Ni le corps ni l'expérience perceptuelle ne sont jamais rassemblées sous un concept ; leur cohérence est fragile et ne peut pas être théorisée »⁵⁰⁸. Ce que *Le visible et l'invisible* appelle justement une « cohésion sans concept », est ce qui rapproche les membres de mon corps des moments d'une sonate ou des parties d'un champ lumineux⁵⁰⁹.

Ainsi, de même que nous avons montré que sa réflexion sur l'invisible, l'intouchable et la non-coïncidence, empêchait de réduire sa pensée à une quête du deuil achevé et de l'appropriation d'autrui ; de même cet intérêt pour l'« unité du corps » ou du sentir ne s'explique pas forcément comme un simple essai de reconstruction du « corps propre ». S'il y a une quête de l'unité, celle-ci n'obéit plus à l'intuitionnisme de Husserl, présupposant le présent vivant. Les trois premiers chapitres du *Visible et l'invisible*, avec leur discussion de Husserl et de Sartre, définissent clairement la position de Merleau-Ponty à cet égard. Il n'oppose pas à la recherche de l'essence le retour à l'immédiat⁵¹⁰ ; sa rhétorique vise à rester fidèle à une certaine différence ontologique ou à ce qu'il appelle, avec Bergson, « coïncidence partielle »⁵¹¹. De même, dans « L'entrelacs – Le chiasme », l'intérêt de revenir à la condition première du voir ne s'explique pas tant par la recherche d'une intégrité originelle, mais par le constat de ce qu'il appelle une « déhiscence » à partir de laquelle on peut comprendre, entre autres choses, les idéalizations de la « pensée » et du « se sentir ».

505 *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 240.

506 Ibid., p. 241.

507 *Le toucher*, op. cit., p. 241.

508 *Phenomenology or Deconstruction ?*, op. cit., p. 21.

509 Cf. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 196. La métaphore musicale a un rôle important dans *Le visible et l'invisible* et elle pourrait être mise en relation avec la question du *Klang* que Derrida analyse dans *Glas* et que nous avons commenté par rapport au processus d'idéalisation (cf. supra, ch. I.3). Merleau-Ponty affirme par exemple : « Comme le cristal, le métal et beaucoup d'autres substances, je suis un être sonore, mais ma vibration à moi je l'entends du dedans ; comme a dit Malraux, je m'entends avec ma gorge » (*Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 187). Ou bien : « Ce n'est plus l'exécutant qui produit ou reproduit la sonate : il se sent, et les autres le sentent, au service de la sonate, c'est elle qui chante à travers lui [...] Et ces tourbillons ouverts dans le monde sonore n'en font enfin qu'un seul où les idées s'ajustent l'une à l'autre » (ibid., p. 196). Ces passages montrent que le son ne conduit pas, chez Merleau-Ponty, à un effacement des corps ni au privilège d'un sens sur les autres.

510 Ibid., p. 160.

511 Ibid., p. 161.

Bref, ce Merleau-Ponty, que nous interprétons à partir des motifs de l'invisible et de l'intouchable, serait en train de renoncer au « primat de la perception » en faveur d'une pensée de l'écart qui pourrait accueillir la différence, l'écart et donc la technique et la prothèse au cœur des expériences corporelles censées être les plus originaires. La note que nous venons de commenter confirme cette hypothèse : le retour à soi ne se fait pas dans le corps (conçu comme corps propre, au sens phénoménologique, ou comme donnée matérielle, au sens empiriste), mais « dans » l'intouchable : « cela d'autrui que je ne toucherai jamais ». La substitution de ma main par celle d'un autre ne devrait plus être interprétée comme un remplacement violent par lequel je prends la place d'autrui, mais plutôt comme l'expérience d'un lieu inappropriable qui n'appartient à personne. Pour cette raison Derrida, bien qu'il insiste à retrouver l'un et l'unité chez Merleau-Ponty, doit reconnaître que les motifs de l'invisible et, tout particulièrement, de l'intouchable, constituent le seuil où « l'accueil est offert à la non-coïncidence » :

« Et désormais plus hospitalier, c'est sur le seuil du toucher que l'accueil est offert à la non-coïncidence, à l'interruption, à tout ce qui rend la réversibilité ou la réflexivité toujours inaccessible, seulement imminente. Sur le seuil du toucher, certes, mais d'un toucher qui, cette fois privé de toute réversibilité donnée entre le touchant et le touché, se voit toujours mis sur un pied d'égalité, il faudrait dire sur une main d'égalité avec les autres 'sens' ou les autres organes de mon corps, la vue ou l'œil, l'écoute, l'oreille ou la voix. »⁵¹²

L'invisible et l'intouchable rendent la querelle sur la primauté d'un sens secondaire. Plus précisément, ils mettent hors-jeu la hiérarchie des sens et invitent à « compter autrement » avec les « cinq » sens. D'où la pertinence d'une lecture de Merleau-Ponty qui, partant du problème de l'« autre corps » annoncé par Derrida – c'est-à-dire, de ce qui travaille à la peau du corps propre –, souligne la portée de cette pensée de la coïncidence et de la non-coïncidence (et cela sans contourner l'ambiguïté de leur rapport). Pour Derrida, la confusion chez Merleau-Ponty relève finalement de l'absence d'une « re-formalisation plus puissante de son propre discours »⁵¹³. Nous croyons néanmoins possible de suivre Watkin lorsqu'il retrouve dans cette ambiguïté le signe d'une « fidélité à une expérience vécue diplopie qui est en elle-même ambiguë et auto-contradictoire »⁵¹⁴. Le chiasme, en somme, du tangible et du visible, est un nom de cette « diplopie ontologique » à partir de laquelle Merleau-Ponty pense la chair. Malgré l'évocation de l'ontologie et de l'être sauvage, ce serait peut-être possible de reconnaître à l'œuvre chez Merleau-Ponty une mise en cause de la métaphysique de l'idéalisation avec sa sémiotique du corps orientée vers la

512 Le toucher, op. cit., p. 235. La référence à la « main » indique que Derrida ne concède à Merleau-Ponty son originalité qu'à titre provisoire, car il va tout de suite tenter de démontrer comment la non-coïncidence sera bientôt ramenée vers un principe d'unification anthropocentrique.

513 Ibid., p. 239.

514 *Phenomenology or Deconstruction ?*, op. cit., p. 33.

restitution de la présence. Le chiasme, en effet, n'est pas l'effacement de la différence entre moi et autrui, entre mon corps et le monde. Merleau-Ponty le définit comme « médiation par le renversement »⁵¹⁵. Cette définition n'est pas sans conséquences pour notre discussion du corps propre. Le chiasme produit une « ex-appropriation » de mon corps puisqu'il élimine – ou rend secondaire – l'opposition entre moi et autrui, opposition relevant de la philosophie de la conscience. Ce n'est pas simplement une appropriation de l'autre, ni une unification avec lui dans un terrain neutre, mais un déplacement de l'attention vers un espace de « co-fonctionnement » ou de « co-appartenance ». L'enjeu maintenant est de déterminer cet espace, car c'est sur ce point que la pensée de Merleau-Ponty est ambiguë : il est soit un retour à l'unité, soit l'éclatement du « corps propre » et la multiplication des différences.

En ce qui concerne les rapports de la vue et du toucher, leur confusion ou leur entrelacement n'effacent pas leur différence. L'« inscription du touchant au visible » pourrait au contraire être interprétée comme un espacement ou bien comme une séparation permettant le passage entre les deux sens. L'inscription du toucher dans le visible ne consiste pas simplement en leur réduction à un espace unique (comme le critiquait Berkeley), mais le résultat d'une « fondamentale fission ou ségrégation du sentant et du sensible qui, latéralement, fait communiquer les organes de mon corps et fonde la transitivité d'un corps à l'autre »⁵¹⁶. Le pôle du sujet disparaît ici en faveur d'un concours d'organes dont la condition de leur communication est la séparation. Aucun continuisme immédiat donc, aucune éviction des organes. Au contraire, Merleau-Ponty définit le corps comme « organe à être vu »⁵¹⁷, insistant donc sur son caractère irréductiblement passif. Ce projet, orienté autour du motif de la déhiscence, ne cherche ni le retour à l'immédiat ni « la recherche d'une intégrité originelle »⁵¹⁸. Il part du constat que mon corps est ouvert et que, en lui, la coïncidence n'est que partielle. « Il faut donc que l'écart, sans lequel l'expérience de la chose ou du passé tomberait à zéro, soit aussi ouverture à la chose même, au passé même »⁵¹⁹. Double inscription d'une différence au cœur de mon corps, non pas dualiste, mais en chiasme : on produit une idéalité qui se sépare sans être pour autant simplement séparée, sans qu'il y ait du pur « passage à la limite »⁵²⁰. Non-coïncidence donc de principe : « Ce qu'il y a, ce n'est pas une coïncidence de principe ou présomptive et une non-coïncidence de fait, une vérité mauvaise ou manquée, mais une

515 *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 264.

516 Ibid., p. 186.

517 Ibid., p. 293. Idée tirée, comme le note Lefort, du livre d'Adolf Portmann, *Animal Forms and Patterns. A Study of the Appearance of animals* (Londres, Faber and Faber, 1952).

518 *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 160.

519 Ibid., p. 163.

520 Pour reprendre une notion de l'« Introduction » à *L'origine de la géométrie*, avec laquelle Derrida désignait le dépassement de toute limite sensible et factice par les objets idéaux. Cf. « Introduction », op. cit., p. 137.

non-coïncidence privative, une coïncidence de loin, un écart »⁵²¹. Merleau-Ponty le dit de manière on ne peut plus explicite : *plus de corps propre (par opposition à un corps « impropre »), plus de hiérarchie des sens, mais l'écart à l'origine des sens.*

Selon Sabrina Aggleton, le différend entre Derrida et Merleau-Ponty tiendrait à deux interprétations différentes du hiatus. Tandis que le premier le comprendrait comme absence et altérité, le deuxième l'entendrait comme possibilité et intimité⁵²². Nous dirons au contraire que la possibilité et l'intimité de la différence ontologique supposent l'espacement et l'écart disséminant, malgré les efforts récurrents de Merleau-Ponty cherchant à réduire la portée de cette dissémination. Cette hypothèse résulte donc de l'interprétation du texte de Merleau-Ponty qui, plutôt que « génératrice », est tout simplement attentive à ce qu'il ouvre au moment de constater l'irréductibilité de la non-coïncidence et de l'invisible/intangible. Tel était le programme annoncé par *Mémoires d'aveugle* et jamais développé par Derrida. Le visible et l'intangible, nous l'avons vu, ne sont pas de l'ordre du possible et ne nous permettent pas d'accéder à l'intimité qui se dérobe à « nous » (chez autrui comme chez moi). Ils désignent un intouchable, l'espacement qui est à la base de tout contact ou de toute séparation.

3.3 Chair et technique

Nous avons montré que, malgré toutes les objections que Derrida formule à l'égard de l'« intuitionnisme » de Merleau-Ponty, il est possible de souligner l'écart et l'impossible ré-appropriation du soi et de l'altérité qui configurent la notion de chiasme. Cette lecture, tantôt affirmée par Merleau-Ponty, tantôt rejetée, permet de rendre compte de sa rupture avec la phénoménologie en ce qui concerne la notion de « corps propre ». Les hésitations du philosophe ne font que trahir l'importance que la non-coïncidence prend dans sa philosophie. Ses dernières notes de travail le montrent avec éloquence. Qu'on résiste ou non à l'emploi du mot « chair », il est difficile de nier que cette pensée adresse elle aussi la question de l'« autre corps ».

Nous avons vu au deuxième chapitre que la question de la technique est pour Derrida inséparable d'une réflexion sur l'autre corps. L'éloge de Merleau-Ponty amorcé dans *Le toucher* commence précisément par une réflexion sur la technique. Derrida reconnaît, tout au long de l'œuvre de Merleau-Ponty, « l'attention apportée à la 'suppléance' et à la 'substitution', donc à une certaine prothétique spontanée, quasiment prétechnique »⁵²³. Or dans le chapitre du *Toucher* dédié à Didier Franck, lorsqu'il aborde les enjeux de traduction de « Leib » par « chair » ou « corps propre », et de

521 Ibid., p. 164.

522 Sabrina Aggleton, « The Crystallization of the Impossible : Derrida and Merleau-Ponty at the Threshold of Phenomenology », dans Direk et Lawlor (éds.) *A Companion to Derrida*, op. cit., p. 281.

523 *Le toucher*, op. cit., p. 232.

leibhaftig par « en chair en os », Derrida laisse entendre tout le contraire. Il affirme que la distinction entre *Körper* et *Leib* et l'unité du corps qu'ils pré-supposent ne tiennent qu'en considérant ce corps comme un « corps-machine », comme une « greffe » ou comme une « prothèse technique ». Une considération « dont ni Merleau-Ponty, ni Franck n'évoquent la possibilité ou en tout cas ne tiennent un compte essentiel »⁵²⁴. Le corps propre suppose la technique, il en est indissociable, et cela justement parce que le corps se pense, d'abord, non pas comme propriété ni comme retour à soi du sujet dans l'auto-affection, mais comme lieu d'une altérité irréductible : « À la fois *Körper* et *Leib*, ce supplément technique obligerait donc à reconsidérer cette distinction depuis un lieu d'altérité ou d'hétérogénéité qui n'est plus nécessairement et d'abord celui d'un *alter ego*, surtout dans la figure de l'autre homme ou de Dieu »⁵²⁵.

Or ne peut-on affirmer que la pensée de l'intouchable que nous avons développée rend possible la « prothétique spontanée, quasiment pré-technique » que Derrida évoque à propos de Merleau-Ponty ? Ne contient-elle pas également, malgré Merleau-Ponty ou avec lui, la puissance disséminante reconnue à toute technique ? Certes, même un texte comme « L'entrelacs – Le chiasme » semble parfois refuser de penser le corps dans sa dimension technique. Par exemple, lorsque Merleau-Ponty écrit : « On le sait : des mains ne suffisent pas pour toucher, mais décider pour cette seule raison que nos mains ne touchent pas, et les renvoyer au monde des objets ou des instruments, ce serait, acceptant la bifurcation du sujet et de l'objet, renoncer par avance à comprendre le sensible et nous priver de ses lumière »⁵²⁶. Mais la question ici n'est pas seulement de rejeter ou pas le caractère technique de la main. Derrida dénonce le geste typique de l'humanisme, qui consiste à exclure la possibilité d'une interprétation de la main en termes de technique⁵²⁷. Pour Merleau-Ponty, il s'agit plutôt de déplacer l'importance accordée à la distinction entre sujet et objet, distinction dont semble relever une conception instrumentale de la technique. Cette distinction, propre à la philosophie de la réflexion, peut produire deux positions apparemment opposées : soit le dualisme physico-psychique cartésien ; soit à son tour la distinction phénoménologique entre corps propre et corps. Ces deux positions supposent le concept « instrumentaliste » du corps que Derrida dénonçait dans *De la grammatologie*. Pour Merleau-Ponty, introduire la notion de « chair » suppose de dépasser cette double détermination du corps en tant qu'objet ou sujet, en tant que « propre » ou « impropre ». La chair étend le domaine du

524 Ibid., p. 266.

525 Ibid., p. 266.

526 *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 178.

527 L'opposition entre la manuscriture et la machine à écrire, ou l'artisanat de la main comme ce qui garantit le lien entre écriture, pensée, corps propre (*Leib*) et parole, sont analysés dans « La main de Heidegger », dans *Heidegger et la question*, op. cit., pp. 186, 190 et 200-202. Nous y avons fait référence au chapitre antérieur (cf. supra, ch. II.3.3).

« sensible » au-delà du champ de la conscience humaine. Ainsi, ce rejet de la technique n'est que le rejet d'une certaine compréhension de la technique⁵²⁸.

Pourtant, lorsque la chair est déterminée à partir de la non-coïncidence, lorsqu'elle semble se constituer en une sorte de « milieu formateur de l'objet et du sujet »⁵²⁹, lorsqu'elle ne renvoie plus à une « conscience »⁵³⁰ et que son « unité » ou son « centre »⁵³¹ sont traversés d'une idéalisation relevant d'une « invagination » ou d'un « capitonnage »⁵³², ne doit-on pas accepter que, malgré toute dénégation, cette chair se pense à partir d'une telle « prothétique spontanée » ? Ne doit-on pas

528 Pourtant un des derniers textes de Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit* (Paris, Gallimard, 1964) confirme encore une certaine méfiance à l'égard de la technique. Le contraste qu'articule le livre, entre la *Dioptrique* de Descartes et les peintures de Cézanne, laisse entendre un clivage entre la technique (les mains réduites à n'être que les bâtons d'un aveugle) et l'art, capable de dévoiler la complexité de la chair du monde. L'objectif de Descartes, dans la *Dioptrique*, n'est pas d'éclaircir la nature de la vue. Il s'occupe de la vision, certes, mais avec un objectif « pratique » : celui de mieux permettre la construction d'instruments pour rendre la vue encore plus puissante. C'est un but technologique destiné à la production de prothèses. La vue est déjà le sens « le plus universel et le plus noble » (Descartes, « Dioptrique », dans *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 1992, p. 97) et, grâce au télescope, elle nous mène plus loin encore que notre imagination. Ce qui n'est pas admissible, pour Descartes, c'est que la construction de cette sorte d'artefacts ne soit pas le résultat d'une réflexion approfondie.

Dès le début de la « Dioptrique », l'œil est comparé à un instrument. Mais la comparaison qu'il fait entre l'œil et les bâtons de l'aveugle a également des conséquences métaphysiques et épistémologiques, et c'est sans doute ce qui motive l'intérêt de Merleau-Ponty pour le texte. Il existe une analogie entre manière dont on voit le monde et la manière dont on y accède par le toucher. Descartes rappelle au début du discours quelles sont les qualités que nous apercevons par la vision : la lumière, la couleur, la situation, la distance, la grandeur, et la figure. Les quatre dernières constituent des propriétés géométriques de la matière, de la *res extensa*, et correspondent aux modes de l'étendue (à propos des différents modes de la matière chez Descartes, cf. Garber, *La physique métaphysique de Descartes*, op. cit., p. 109-113). Cela veut dire que l'étendue n'a que des propriétés géométriques. La lumière et la couleur seraient, à strictement parler, des qualités dérivées et jamais des modes de la matière. Elles résultent du fonctionnement mécanique de l'œil, et aucun autre sens ne peut y accéder.

Quant à la situation, « nous ne l'apercevons pas autrement par l'entremise de nos yeux que par celle de nos mains ; et sa connaissance ne dépend pas d'aucune image, ni d'aucune action qui vienne de l'objet, mais seulement de la situation des petites parties du cerveau d'où les nerfs prennent leur origine » (« Dioptrique », op. cit., p. 149). On n'est donc plus dans le terrain de l'analogie. C'est ici que Descartes introduit la célèbre illustration de l'aveugle avec ses bâtons que Diderot reproduira dans sa *Lettre sur les aveugles* (Paris, Flammarion, 2000). En situant leur point commun dans le cerveau, Descartes veut aussi expliquer par exemple le phénomène de l'inversion des images rétinienne. En fait, l'explication n'est pas plus physique que géométrique. Les bâtons acquièrent dans l'explication le même statut que les lignes imaginaires par lesquelles on explique la transmission des rayons de lumière de l'œil au nerf optique. La vraie question, donc, n'est pas à la réduction de la vue au toucher, quant à la présupposition qui est implicite et nécessaire pour établir telle comparaison : l'espace visuel et l'espace tactile sont *un et le même espace*. Et cela en vertu du fait que cet espace est un espace construit de façon géométrique. Cette correspondance entre la géométrie et l'étendue spatiale a été très critiquée, et la raison en est peut-être que, comme le dit Jay, « incapable d'anticiper la révolution copernicienne accomplie dans la philosophie par Kant, Descartes a postulé une structure de l'esprit et il a assumé qu'elle était congruente avec le monde extérieur d'une manière spéculaire » (Jay, *Downcast Eyes*, op. cit., p. 79).

Au moment de sa mort, Merleau-Ponty poursuivait encore son dialogue critique avec ce texte. Peut-être que le problème qui préoccupait le plus Merleau-Ponty, était celui de la séparation de l'âme et du corps chez Descartes. Dans la « Dioptrique », il a identifié les conséquences de cette séparation pour une philosophie de la perception. Si Martin Jay a raison, la pensée tardive de Merleau-Ponty s'était proposée d'établir les fondements d'une nouvelle ontologie oculo-centrique, qui n'avait rien à voir avec le privilège scientifique et luministe de l'œil désincarné ni avec la position centrale du sujet dans la philosophie moderne (Cf. *ibid.*, p. 314). Pour Jay, l'importance de l'œil dans ces écrits de Merleau-Ponty doit être mise en rapport avec l'émergence de l'idée de la chair du monde, car celle-ci implique avant tout la fin du paradigme de l'identité spéculaire et l'entrée en scène de valeurs peu souvent associées à la vue, tels que l'écart, la réversibilité ou la circularité.

Tout en rappelant que le texte de Descartes veut borner son analyse à ce qui est nécessaire pour inventer des organes artificiels, et que son raisonnement se base sur des comparaisons, Merleau-Ponty attaque dès le début le

affirmer que la chair est le concept avec lequel Merleau-Ponty pense la non-coïncidence et la substitution technique ? La greffe des corps ?

Ainsi s'expliquerait l'insistance de Merleau-Ponty sur le motif du miroir⁵³³, aussi bien dans « L'entrelacs – Le chiasme » que dans *L'oeil et l'esprit*⁵³⁴, et dans la longue note de travail de mai 1960 que nous avons citée. Le miroir lui permet de parler d'un « narcissisme fondamental de la vision »⁵³⁵ par lequel je me vois dans le visible en général, où je me touche dans le tangible en soi. C'est-à-dire, que le sujet percevant n'est jamais solipsiste, mais qu'il est déjà impliqué dans ce qu'il voit. Pour définir ce décalage, ce passage à une généralité à travers la possibilité d'une répétition

problème que lui pose le texte : il ne s'agit pas de réfléchir à la lumière que nous voyons, mais à « celle qui du dehors entre dans nos yeux et commande la vision [...]. À prendre les choses ainsi, le mieux est de penser la lumière comme une action par contact [...]. Les aveugles, dit Descartes, 'voient des mains'. Le modèle cartésien de la vision, c'est le toucher » (*L'oeil et l'esprit*, op. cit., p. 37) Pour Merleau-Ponty, la comparaison entre la lumière et le bâton de l'aveugle n'est pas innocente. Elle suppose en fait que les effets de la lumière ont le même statut que ceux des objets physiques dans l'espace. Rayons et balles parcourent le même espace. Mais il est encore plus grave de réduire aux rayons le monde visible. Descartes semble garantir l'extériorité de ce qu'on voit parce qu'il considère que notre vision est une chose parmi les choses. La ressemblance qu'on suppose entre ce qu'on voit et le monde lui-même est un rapport de projection : « Un cartésien ne se voit pas dans le miroir : il voit un mannequin, un 'dehors' » (Ibid. p. 38). Aucune image n'est devant nos yeux ; c'est la pensée qui tisse les multiples distances, figures et mouvements de la matière devant nous et les transforme en image. Il y a chez Descartes un désir d'homogénéiser l'espace, de le transformer dans un être pur et identique : « un Être sans restriction, et d'abord à l'être de l'espace par-delà tout point de vue » (ibid. p. 46). Cette idéalisation cartésienne de l'espace permet à la pensée de le manier, de le dominer sans être restreint à un point de vue fixe. Mais Descartes s'est trompée lorsqu'il a voulu ériger l'espace « en un être tout positif, au-delà de tout point de vue, de toute latence, de toute profondeur, sans aucune épaisseur vraie » (ibid., p. 48)

La lecture de Merleau-Ponty devient vraiment intéressante lorsqu'elle essaie de tirer des conséquences de cette théorie de la vision par rapport à un système comme celui de Descartes. Celui-ci ne pouvait pas se passer complètement de la vision, malgré tout ce qui en elle restait impure, précisément parce que la pensée ne s'y substituait pas simplement. « Il n'y a pas de vision sans pensée. Mais il ne *suffit* pas de penser pour voir » (ibid., p. 51). Cela veut dire que la vision arrive à l'âme d'une façon qu'elle ne peut pas contrôler. Les sens sont excités, et à travers eux le sont aussi les nerfs et finalement le cerveau, siège de l'âme. La pensée, ainsi, n'a pas fait le programme de la vision, elle ne contrôle pas ces mécanismes qui ont été poussés à son dehors. Et cela a des conséquences très graves, car la pensée se voit dépouillée de son caractère de présence pure. Une passivité se situe en son intérieur, « un mystère de passivité ». Merleau-Ponty critique chez Descartes ce que Derrida critique chez Merleau-Ponty : la réduction de la vue et du toucher à une même spatialité, l'unité du sentir qui se fait, chez Descartes, dans l'espace pour les sens et dans l'âme pour le « se sentir sentir » ; et, chez Merleau-Ponty, dans la chair du monde. La lecture de Descartes montre également que Merleau-Ponty ne cherche pas non plus, avec la pensée de la chair, à réduire la technicité inhérente au corps à une de ses dimensions objectives, par opposition à sa dimension active, vivante, constituante, etc.

529 *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 191.

530 Ibid., p. 182.

531 Ibid., p. 189.

532 Ibid., p. 197.

533 La référence au miroir vient d'*Ideen II*, au moment où Husserl explique que, à la différence du toucher, la seule manière de se voir voyant, c'est de manière médiate, justement devant le miroir (cf. *Ideen II*, op. cit. p. 211/148 ; cf. également Frauenfelder, *Tra le mani, la carne*, op. cit., p. 73 sq., qui explique les différents développements de Merleau-Ponty et Husserl à propos du miroir).

534 Où Merleau-Ponty affirme qu'« un cartésien ne se voit pas dans le miroir : il voit un mannequin, un 'dehors' dont il a toutes raisons de penser que les autres le voient pareillement, mais qui, pas plus pour lui-même que pour eux, n'est une chair » (*L'oeil et l'esprit*, op. cit., p. 29).

535 *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 181.

technique qui m'empêche d'« introjecter » quoi que ce soit, Merleau-Ponty introduit l'analogie du miroir :

« Il y a vision, toucher, quand un certain visible, un certain tangible, se retourne sur tout le visible, tout le tangible dont il fait partie [...] ou quand, entre lui et eux [...] se forme une Visibilité, un Tangible en soi, qui *n'appartiennent en propre* ni au corps comme fait ni au monde comme fait – comme sur deux miroirs l'un devant l'autre naissent deux séries indéfinies d'images emboîtées qui n'appartiennent vraiment à aucune des deux surfaces, puisque chacune n'est que la réplique de l'autre [...] De sorte que le voyant étant pris dans cela qu'il voit, c'est encore lui-même qu'il voit : il y a un narcissisme fondamental de toute vision. »⁵³⁶

Le sens de ce narcissisme, nous dit-il ensuite, c'est « que mon activité est identiquement passivité », c'est-à-dire que les choses me regardent et que je me sens regardé par elles. Derrida, commentant l'apparition de cette image du miroir et du narcissisme dans la note de mai 1960 sur l'intouchable⁵³⁷, s'arrête simplement sur l'idée que la dualité touchant-touché réintroduirait de l'unification⁵³⁸. Selon Merleau-Ponty, « avec le miroir (Narcisse) n'est que plus profonde adhérence à Soi »⁵³⁹. Pourtant, le « Soi » avec S majuscule cherche peut-être à désigner cet « Être » dont Merleau-Ponty ne cesse d'indiquer la généralité, l'inappropriabilité, qui fait que l'image de moi qui se donne dans le miroir ou dans le se-toucher ne m'appartient pas en propre et qu'elle ne fait pas partie de mon corps « propre ». Ainsi, lorsqu'il affirme que « la chair est *phénomène de miroir* et le miroir est extension de mon rapport à mon corps »⁵⁴⁰, il s'agit de la « spontanéité prothétique » que Derrida lui accordait : extériorité, médiation, répétition et écart constitutif rendant possible la substitution.

La figure du miroir greffe ici la technicité « spontanée » dont parlait Derrida, car il fait du narcissisme une forme d'expropriation que Merleau-Ponty n'évalue pas de manière négative, comme une perte. À nouveau, il ne s'agit plus de voir autrui et son regard, de le voir regarder ou de faire l'intuition à sa place, mais plutôt : « non pas voir dans le dehors, comme les autres le voient, le contour d'un corps qu'on habite, mais surtout être vu par lui, exister en lui, être *séduit, capté, aliéné par le fantôme*, de sorte que voyant et visible se réciproquent et qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu »⁵⁴¹. Doit-on souligner le lexique de la captation, du vol, de l'émigration ou de l'aliénation pour indiquer la familiarité de ce passage avec une certaine idée de l'« autre corps » chez Derrida ? Nous devons surtout faire remarquer que la généralisation du sensible que Merleau-Ponty appelle

536 Ibid., p. 180-181, nous soulignons.

537 Ibid., p. 303-4.

538 Cf. *Le toucher*, op. cit., pp. 241-242. Derrida souligne la « profonde adhérence à Soi » plutôt que le mot « fission » qui apparaissent dans la même phrase de Merleau-Ponty.

539 *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 304.

540 Ibid., p. 303.

541 Ibid., p. 181, nous soulignons.

« chair » est ici déterminée comme un « fantôme » qui fait que le retour à soi est en réalité une fission. On est passé de l'ordre de la confusion à celui d'une « con-fission » qui, tout en partant du principe d'une co-appartenance au sensible, doit finir par reconnaître l'impossibilité de déterminer une fois pour toutes ce qui de l'intouchable appartient au toucher, ou ce qui de l'invisible appartient à la vue. « On ne sait plus qui voit ou qui est vu » parce qu'on est en train de perdre l'assurance quant à ce que « voir » ou « être vu » veulent dire. Or, c'est justement après avoir remarqué cet effet fantomatique de la chair que Merleau-Ponty affirme « qu'il n'y a pas de nom en philosophie traditionnelle pour désigner cela »⁵⁴². Ainsi, loin de se conformer à l'interprétation de la chair à partir du problème de l'ontologie, on peut tenter de le faire à partir de la question de la spectralité.

À partir de cette spectralité qui brouille les frontières entre le voyant et le visible, et donc de l'activité, de la passivité et du retour à soi, et gardant à l'esprit la question de la spectralité du corps propre que nous avons développé au deuxième chapitre, nous pouvons aborder le problème de la technicité de la chair. Nous avons vu que, pour Derrida, Merleau-Ponty abusait parfois d'un traitement analogique entre les sens, qui risquait de confondre et d'éliminer leurs différences. Celui de l'analogie est en effet un des fils conducteurs de la pensée de Merleau-Ponty. Sa notion de chair se fonde sur l'idée d'une unité synesthésique des sens, que Derrida commente à propos de *Phénoménologie de la perception* mais dont on peut suivre également la trace dans « L'entrelacs - Le chiasme » : « Le regard [...] enveloppe, palpe, épouse les choses visibles »⁵⁴³. On voit donc en touchant. Derrida indique que cette analogie synesthésique permet à Merleau-Ponty de supposer une « spatialité commune au visible et au tangible »⁵⁴⁴, possibilité dont il se méfie dans la mesure où Husserl l'« eût jugé trop métaphorique »⁵⁴⁵ et, surtout, parce que cette synesthésie ne va pas jusqu'au bout. Selon Derrida, elle est au service d'une hiérarchie des sens affirmant finalement le primat de la vision. Lorsque Derrida propose de « compter autrement » avec les sens, il demande justement de mettre en question, non pas cette hiérarchie en particulier, mais toute hiérarchisation des sens en général dans la mesure où elle cherche à maîtriser la suppléance.

Or nous pouvons nous demander si la synesthésie analogique s'appuie vraiment sur une spatialité commune ou si, au contraire, c'est la synesthésie qui met en cause cette communauté des sens qui configure la notion de corps propre. Plutôt que de chercher à réduire cette analogie, comme le feraient les gestes phénoménologiques de Berkeley ou de Husserl, nous tâcherons de montrer qu'elle peut prendre deux formes. D'un côté, l'analogie peut introduire la technique au cœur même

542 Ibidem.

543 Ibid., p. 173.

544 *Le toucher*, op. cit., p. 232.

545 Ibidem.

de la réflexion sur le corps ; d'un autre, cette analogie peut tenter de restituer, au sein d'un corps prothétique, les valeurs du corps propre et vivant.

Nous avons signalé que Derrida revendique le corps-machine comme un modèle pour penser la notion phénoménologique de corps propre, dont la technicité serait structurelle. Un texte comme *L'oeil et l'esprit* semble se situer à l'opposé de cette revendication, car il essaie de penser l'œil à rebours de la dioptrique mécaniste de Descartes, qui fait de l'œil une machine. Outre Descartes, la tradition philosophique ne manque pas des thématiques puissantes du corps comme artefact. Par exemple, le Léviathan de Hobbes peut être compris comme une grande « machine » dont la forme et l'organisation s'inspire du corps vivant, cherchant justement à protéger la vie des corps qu'elle contient et à la fois de se protéger lui-même, puisqu'elle a la prérogative de leur donner la mort⁵⁴⁶. La pensée du corps ne peut donc ne pas faire face à une certaine monstruosité. Comme le note Joshua Kates, la réflexion sur le propre de l'homme se transforme aussi en une réflexion sur sa monstruosité à venir (pour reprendre le motif de *La grammatologie*⁵⁴⁷) : « Husserl et le reste de la phénoménologie, Derrida lui-même aussi, auraient donc tenté, et nécessairement échoué, de maîtriser cette émergence antérieure : celle d'une figure intrinsèquement monstrueuse et insurmontable de l'humain »⁵⁴⁸.

La Bête et le souverain explore la manière dont le Léviathan se constitue, en tant que corps monstrueux, par analogie avec le corps vivant. Après avoir analysé l'usage politique de l'analogie entre l'homme et l'animal⁵⁴⁹, dénoncée notamment par Rousseau en tant qu'arme au service du pouvoir souverain, Derrida se concentre sur la figure du Léviathan. Cette figure monstrueuse de ce qu'il appelle le « prothétique » se nourrit de l'opposition entre vie humaine et vie animale. Se

546 Cf. Samuel Weber, *Inquiétantes singularités*, Paris, Hermann, 2014, pp. 19-22. Weber explique également que la construction du Léviathan, comme celle de l'État moderne, se base sur une notion du corps caractérisée par « une localisabilité unitaire : un seul corps en un seul et même lieu à la fois » (ibid. p. 20). En cela, ce corps est un corps propre, dont une des principales tâches est la détermination et la protection de ses frontières. Derrida, dans l'entretien intitulé « Artefactualités », se réfère également à cette constitution de l'État-nation comme un corps propre (dans *Échographies de la télévision*, op. cit., p. 25).

547 *De la grammatologie*, op. cit., p. 14.

548 Kates, *Fielding Derrida*, New York, Fordham University Press, 2008, p. 159, notre traduction. D'ailleurs, « La main de Heidegger » est également un texte sur la monstruosité : « La main, ce serait la monstruosité, le propre de l'homme comme être de monstration. Elle le distinguerait de tout autre *Geschlecht*, et d'abord du singe » (« La main de Heidegger », dans *Heidegger et la question*, op. cit., p. 186.)

549 Analogie que Derrida présente en ces termes : « cette analogie multiple et surdéterminée qui, nous le verrons, à travers tant de figures, tantôt rapproche l'homme de l'animal, les inscrivant tous les deux dans un rapport de proportion, tantôt rapproche pour les opposer l'homme et l'animal : hétérogénéité, disproportion entre l'*homo politicus* authentique et l'animal apparemment politique, le souverain et l'animal le plus fort, etc. Bien entendu, le mot « analogie » désigne pour nous le lieu d'une question plutôt que celui d'une réponse. De quelque façon qu'on entende le mot, c'est toujours une raison, un logos, un raisonnement, voire un calcul qui remonte vers un rapport de proportion, de ressemblance, de comparabilité dans lequel coexistent l'identité et la différence » (*La bête et le souverain I*, op. cit., p. 34).

focalisant sur le supplément qui fait de l'homme un animal qui, *de plus*, est politique, Derrida en tire une conséquence paradoxale :

« il y aurait donc cette figuration de l'homme comme 'animal politique' ou 'vivant politique', mais aussi une double et contradictoire figuration [...] figuration de l'homme politique comme *d'une part*, supérieur, dans sa souveraineté même, à la bête qu'il maîtrise, asservit, domine, domestique ou tue, si bien que la souveraineté consiste à s'élever au-dessus de l'animal et à se l'approprier, à disposer de sa vie, mais, *d'autre part* (contradictoirement), figuration de l'homme politique, et notamment de l'État souverain *comme animalité*, voire bestialité [...], soit une bestialité normale, soit une bestialité monstrueuse et elle-même mythologique ou fabuleuse. L'homme politique supérieur à l'animalité et l'homme politique comme animalité. »⁵⁵⁰

L'analogie entre l'homme et l'animal se configure dans un rapport de ressemblance. Mais quel est l'élément commun qui assure ce rapport ? Quel est le propre de cette analogie et de cette transposition métaphorique entre l'homme, l'animal et l'État ? On ne peut pas l'identifier comme tel. L'analogie suit un double fil contradictoire, permettant, précisément, le renversement des termes et le passage de l'un à l'autre. Derrida propose le concept de « prothétique » comme « principe d'une réponse » permettant d'expliquer cette mise en rapport sans fondement, cette analogie sans *logos*. Elle désigne « la logique technique ou prothétique d'un supplément qui supplée la nature en lui ajoutant un organe artificiel, ici l'État »⁵⁵¹. Le Léviathan en est l'exemple classique. C'est, d'ailleurs, un des motifs qui reviennent tout au long de ce séminaire dont le rapport analogique entre la bête et le souverain se marque d'une attention aux différentes prothèses du pouvoir. Dans la huitième séance, évoquant les marionnettes de Kleist et *Le méridien* de Celan, Derrida aborde cette même question avec la figure de la marionnette. Celle-ci permet d'expliquer certains traits de cette machine de vie et de mort qu'est le prothétique. C'est parce que la marionnette invite à « tenter de penser le vivant de la vie, et un 'être' vivant qui peut-être n'est pas, un *vivant sans l'être* [...] ou qui n'est qu'un simulacre d'étant. Ou qui n'est qu'une prothèse. Ou qui n'est qu'un substitut de l'étant ou de la chose même, un fétiche »⁵⁵². Un "vivant sans l'être" : ne

550 Ibid., p. 50.

551 Ibidem.

552 Ibid., pp. 292-3. Sur la notion de « fétiche » et son lien au problème du « corps du signifiant » que nous avons évoqué au premier chapitre : « Malgré toutes les variations auxquelles il peut être soumis, le concept de fétiche comporte un prédicat invariant : c'est un substitut – de la chose même en tant que centre et source d'être, origine de la présence, la chose même par excellence, Dieu ou le principe, l'archonte, ce qui occupe la fonction de centre dans un système, par exemple le phallus dans une certaine organisation fantasmatique. Si le fétiche se substitue à la chose même dans sa présence manifeste, dans sa vérité, il ne devrait plus y avoir de fétiche dès qu'il y a vérité, présentation de la chose même dans son essence. [...] vérité d'un signifiant « privilégié », transcendantal, fondamental, central, signifiant des signifiants, n'appartenant plus à la série. [...] Si ce qu'on a toujours appelé fétiche, dans tous les discours critiques, implique la référence à une chose non substitutive, il devrait y avoir quelque part – et c'est la vérité du fétiche, le rapport du fétiche à la vérité – une valeur décidable du fétiche, une opposition décidable du fétiche au non-fétiche » (*Glas*, op. cit., p. 235).

serions-nous pas ici, aux antipodes de la pensée de Merleau-Ponty qui réinscrit sans cesse sa chair dans l'être ? Mais ne pourrions-nous dire également que ce désir de retourner à l'être est lui-même fondé sur la possibilité de l'analogie ? Et que la pensée de la chair, qui contient une prothétique spontanée mais suffisamment conséquente pour accueillir l'irruption de la technique, est une analogie possible avec le corps machinique qui sert de jonction entre la vie et la répétition technique, entre le corps propre et le corps artefactuel ?

À l'endroit même où se constitue la maîtrise, apparaît aussi la chance de la déconstruction. De même qu'elle mettrait en danger la « chair », la technique détermine aussi la vulnérabilité du pouvoir du Léviathan : « si la souveraineté, comme animal artificiel, comme monstruosité prothétique, comme Léviathan, est un artefact humain, si elle n'est pas naturelle, elle est déconstructible, elle est historique ; et en tant que historique, soumise à transformation infinie, elle est à la fois précaire, mortelle et perfectible »⁵⁵³

Ce serait un peu trop simple de comprendre la chair de Merleau-Ponty, qui a une dimension éthique et politique indiscutable⁵⁵⁴, par analogie stricte avec le Léviathan. À beaucoup d'égards, ce sont des projets antagonistes. Mais cela éclaire peut-être la démarche de Derrida qui se méfie, chez Merleau-Ponty, du privilège accordé à la synesthésie analogique dans l'interprétation de la chair. Peut-être que le Léviathan et la chair relèvent de la même logique : celle qui vise à défendre une certaine idée de corps vivant lorsque celui-ci ne tient plus comme « corps propre ». Peut-être aussi qu'une pensée de l'« autre corps » doit abandonner ce modèle, cesser de tendre à la vie et frayer son chemin vers la sur-vie. Mais que faire de la préférence inconditionnelle pour le corps vivant ? Comment éviter qu'elle ne reconduise la chance technique du corps vers une prothétique monstrueuse, voire mortifère et totalisante ? Sur ce point comme sur tous les autres, l'« autre corps » que Derrida pense reste encore indéterminé, et l'image qu'on pourrait s'en faire se brouille davantage. C'est un corps-machine, mais il ne doit pas céder aveuglément à la technique. Il doit abriter en lui, comme son trait le plus « propre », une responsabilité envers l'autre sous la forme d'un deuil inachevé.

4. Incorporer le monde

La pensée de la chair fait partie de la réflexion de Merleau-Ponty sur le problème du monde. Sa philosophie cherche à dépasser le modèle de l'intersubjectivité husserlienne, qui suppose la transcendance du sujet par rapport à l'alter ego, transcendance garantie par la possibilité de la réduction du monde. En mettant l'accent sur tout ce qui, dans la factualité de l'expérience – c'est-à-dire dans le rapport au monde – résiste à la réduction transcendantale, Merleau-Ponty concède une

553 Ibid., p. 52.

554 Gerçek, « From Body to Flesh », op. cit.

place prééminente à une hétérogénéité qui précède toute auto-affection. Le « se toucher » n'a pas lieu dans la sphère close d'un corps propre, mais plutôt dans le monde, comme l'invagination de dimensions étrangères entre elles : le visible, le tangible, le corps d'autrui, le langage, etc. Nous croyons qu'une interprétation « généreuse » de Merleau-Ponty peut et doit souligner la dimension « disséminante » et spectrale ouverte par cette perspective qui fraye, à sa manière, le chemin d'une pensée de l'« autre corps ». Tel est, au fond, le programme de lecture annoncé dans *Mémoires d'aveugle* et jamais mis en place par Derrida.

Dans ce sens, le commentaire globalement négatif de Derrida à l'égard de Merleau-Ponty dans *Le toucher* peut être reconsidéré. Ce ne sont pas les motifs explicites de sa lecture qui indiquent la vraie divergence entre ces deux pensées : la technique, l'animal, l'intuitionnisme ou la substitution de la vue au tact et l'analogie des sens. *Le toucher* n'aborde qu'en passant celle qui pourrait être la raison la plus importante de sa méfiance à l'égard de la philosophie de la chair. C'est le concept de monde qui cristallise le mieux les différends entre Merleau-Ponty et Derrida.

En effet, Merleau-Ponty affirme dans « Le philosophe et son ombre » que la coprésence de moi et d'autrui est un prolongement de la coprésence de ma conscience et de mon corps, parce que toutes les deux appartiennent « au même monde »⁵⁵⁵. Cette appartenance se fait selon le mode de la coprésence charnelle que nous avons déjà évoquée, et qui suppose l'inscription du corps et du sujet dans un tissu relationnel : la « chair du monde ». Dans « L'entrelacs – Le chiasme », l'idée de corps devient indiscernable de celle de monde : « Où mettre la limite du corps et du monde, puisque le monde est chair ? », se demande Merleau-Ponty⁵⁵⁶. L'idée du « même monde » – opposée peut-être à l'« autre monde » que l'invisible invitait à penser, comme limite de la phénoménologie⁵⁵⁷, renvoie à la possibilité de ce tissage. Et Derrida de lui répondre :

« Ne doit-on pas alors, sans y objecter frontalement et intégralement, penser, autrement, que ledit 'même monde' (s'il y en a [...]) n'est ni ne sera jamais le 'même monde' ? [...] Compte tenu de toute une histoire, de l'hominisation à la socialisation liée au langage verbal et à ses conditions pragmatiques, etc., je peux faire entendre à 'tout le monde' que le monde de chacun est *intraduisible* et qu'au fond il n'y aura jamais de 'même monde'. »⁵⁵⁸

Dans la thématization audacieuse de la chair que Merleau-Ponty fait à partir de l'hétérogénéité de l'intouchable, il manquerait, pour Derrida, l'attention portée à une intraductibilité de l'expérience du monde en tant qu'expérience singulière. Cela devrait mener à une mise en question *du* monde

555 *Signes*, op. cit., p. 221.

556 *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 180.

557 Ibid., p. 278, note de janvier 1960 à la quelle nous nous sommes référés plus haut, cf. supra, ch. III.5.1.

558 *Le toucher*, op. cit., p. 220.

lui-même, c'est-à-dire de son univocité et de son unité, aussi bien que du concept de « monde » en général. Nous avons déjà suggéré que la notion de communication, fondée sur l'hiatus et antérieure à toute présence, constitue le modèle du rapport entre les corps. Les organes se renvoient les uns aux autres sans le concours d'une unité substantielle, mais dans le mouvement d'une explosion fissionnelle⁵⁵⁹. Et pourtant *leur rapport demeure, ils restent en communication*. Mais à être conséquents avec cette hétérogénéité, ne devrions-nous accueillir également tout ce qui dans cet éclatement risque de briser le rapport ? Et présumer ainsi que l'autre du corps peut ne pas communiquer, et qu'il peut rester sourd ou muet, comme il reste intouchable ? Qu'il peut briser d'emblée toute communication ? Qu'il peut ramener le tissage des corps et du monde à sa perte ? Nous avons vu que l'intouchable, puis l'affirmation de la technicité fantomatique de la chair, ouvraient à l'intérieur de la réflexion merleau-pontienne un espace propice à l'an-humain. Elles contrarient ainsi une des thèses principales de Derrida, notamment l'accusation d'anthropologisme dont la dénégation par Merleau-Ponty ne serait que peu convaincante⁵⁶⁰. Les affirmations de Derrida à cet égard se comprennent mieux si on prend en compte le problème du monde. Alors qu'il est en train de discuter la tension et le jeu de substitutions entre la vue et le toucher, Derrida propose entre crochets un détour par Heidegger qui vise également Merleau-Ponty, bien que ce dernier n'y soit pas nommé. Dans l'esprit d'autres textes bien connus de Derrida⁵⁶¹, la critique de l'anthropocentrisme s'attaque particulièrement aux gestes qui, tout en prétendant s'affranchir de l'« humanisme », impliquent pourtant une évaluation négative et restrictive de l'animal. C'est notamment le cas de Heidegger, qui dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* propose d'aborder le concept de « monde » à partir de la relation avec lui qui établissent l'homme, l'animal

559 *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 186.

560 « C'est toujours dans la forme de la dénégation, me semble-t-il, et d'une dénégation peu convaincante, que Merleau-Ponty proteste contre l'interprétation anthropologique de son dessein. » (*Le toucher*, op. cit., p. 238.) Et puisqu'il est sans cesse question de cet humanisme par dénégation, lorsqu'on attaque le refoulement de la technique dans la pensée de la main, ce serait peut-être intéressant de se référer aux thématiques les plus explicites de la question de l'animal chez Merleau-Ponty, ce que Derrida ne fait pas. Andréa Potestà, par exemple, indique que Merleau-Ponty comprend l'animal à partir de la même réflexion sur le visible qui a caractérisé le rapport à autrui. Se référant à ses cours au Collège de France sur la nature, Potestà montre que pour Merleau-Ponty l'animal voit. Il se situe donc aux antipodes de Heidegger, en affirmant que l'animal voit, qu'il est un agent du visible et qu'il est autant ou plus « ouvert » que l'homme (cf. Potestà, « De l'inutile. Formes animales », *Le Portique*, 23-24, 2009, en ligne, <http://leportique.revues.org/2428>). Les interventions à la radio publiées sous le titre de *Causeries 1948* (Paris, Seuil, 2002), confirment l'intérêt de Merleau-Ponty pour l'animal. Il affirme que les hommes et les animaux vivent dans *un même monde* et que ce que « nous appelons des vivants se mettent à dessiner dans leur entourage et par leurs gestes ou leur comportement une vue des choses qui est la leur et qui nous apparaîtra si seulement nous nous prêtons au spectacle de l'animalité, nous coexistons avec l'animalité au lieu de lui refuser témérairement toute espèce d'intériorité » (ibid., p. 39). L'idée que le concept de la chair cache un anthropocentrisme plus ou moins dénié chez Merleau-Ponty, doit donc être confrontée avec ces textes riches et très explicites sur l'animal.

561 Cf. notamment *De l'esprit*, op. cit., p. 76sq, et *Béliers : le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003, p. 79 sq.

et la pierre⁵⁶². Pour Heidegger, l'animal est « pauvre en monde » (*weltarm*), tandis que la pierre est sans monde (*weltlos*) et l'homme est concepteur de monde (*weltbildend*). Derrida renvoie cette distinction à celle d'*Être et temps* entre *Zuhandenheit* et *Vorhandenheit*, qui, malgré toute « dénégation » chez Heidegger, prouveraient la présence du « geste de la main, la main en mouvement, la main en action, le comportement manuel »⁵⁶³.

En invoquant cette caractérisation de la différence entre l'homme et l'animal en fonction de leur rapport au monde, l'enjeu pour Derrida n'est pas de faire du concept de monde une notion suffisamment inclusive pour que l'animal ou la pierre puissent s'y inscrire au même niveau que l'homme. Au contraire, Derrida veut explorer la possibilité du « sans monde » de la pierre. Qu'en serait-il du rapport avec autrui et de la responsabilité envers autrui produite par le deuil impossible, lorsqu'il n'y aurait même pas de monde ? Cette responsabilité à laquelle ne peut pas échapper une pensée autre du corps, résiste-t-elle à la disparition du monde ?

Tel est le *Leitmotif* de sa lecture de Celan, dans *Béliers*, où Derrida commente les vers du poème *Große, Glühende Wölbung*, « *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen* »⁵⁶⁴. *Béliers* est un texte écrit en hommage à Gadamer après sa mort, et qui s'inscrit sous le signe du deuil. Derrida s'interroge sur l'interruption que suppose la mort du philosophe allemand, et se demande si cette interruption n'était à l'œuvre déjà dans leur première rencontre, au moment où ils ont essayé d'entamer leur premier « dialogue », comme si la mort ou le deuil étaient la condition de leur rapport. Le rapport entre deux interlocuteurs est conditionné par la « virtualité » de la mort de l'autre et par la survie : « Le dialogue continue, sans doute, il poursuit son sillage chez le survivant. Celui-ci croit garder l'autre en soi, il le faisait déjà de son vivant, il lui laisse désormais au-dedans de lui la parole. Il le fait peut-être mieux que jamais et c'est là une terrifiante hypothèse. Mais la survie porte en elle la trace d'une ineffaçable incision »⁵⁶⁵. Mais porter l'autre dans un dialogue intérieur c'est aussi porter son monde, c'est-à-dire le monde qui disparaît avec lui, la fin du monde :

« La mort ne met pas un terme à quelqu'un dans le monde, ni à un monde parmi d'autres, elle marque chaque fois, chaque fois au défi de l'arithmétique l'absolue fin du seul et même monde, de ce que chacun ouvre comme un seul et même monde, la fin de l'unique monde, la fin de la totalité de ce qui est ou peut se présenter comme l'origine du monde pour tel et unique vivant, qu'il soit humain ou non. »⁵⁶⁶

562 Concepts fondamentaux de la métaphysique, trad. D. Panis, Paris, Gallimard, 1992, p. 278 sq.

563 *Le toucher*, op. cit., p. 228.

564 Publié dans *Atemwende*, cf. Celan, *Die Gedichte*, op. cit., p. 210.

565 *Béliers*, op. cit., p. 20.

566 Ibid. p. 23.

La fin du monde est pensée comme la disparition de tout pour un vivant singulier. Elle laisse le survivant tout seul et sans monde, à part celui de l'autre, qu'il doit porter dans un deuil sans fin. Ce que Derrida fait dans *Bélier*, c'est de réfléchir à la condition du rapport entre deux singularités lorsque toute instance de médiation – tout ce qui dans le monde leur permettrait de communiquer, la langue, le téléphone, leurs mains qui se serrent, etc. – aurait disparu. Dans l'hypothèse d'un anéantissement du monde⁵⁶⁷, Derrida pense le rapport à l'autre non plus dans la perspective d'une co-appartenance ni d'une communauté, fût-elle minimale. Même pas sous la forme d'une « communauté sans communauté »⁵⁶⁸. Derrida veut penser ce qui reste d'« autrui » lorsque aucune communication n'est plus possible et que même le rapport « ontique » ou mondain est anéanti. C'est ce qui lui permet de s'approcher de l'idée d'une perte ou de la « sortie » du monde. Dans la phrase « *Die Welt ist fort* », le « *fort* » (qu'il traduit de différentes manières : « le monde s'en est allé, déjà, le monde nous a quittés, le monde n'est plus, le monde est au loin, le monde est perdu, le monde est perdu de vue, le monde est hors de vue, le monde est parti, adieu au monde, le monde est décédé, etc. »⁵⁶⁹) serait une sorte de catégorie relationnelle dans l'absence de tout rapport déterminé – puisque, quelle détermination serait possible en l'absence du monde ? –. Tandis que le *-los*, le *-arm*, et le *-bildend* de Heidegger indiqueraient encore des formes possibles de la relation, aussi bien sous sa forme privative que sous sa forme positive, l'adverbe « *fort* » indique la fin de tout rapport⁵⁷⁰.

La disparition ou l'éloignement du monde invite à penser une forme de solitude du corps : « dans la solitude partagée entre un et deux corps, le monde disparaît, il est au loin [...] »⁵⁷¹. Cette solitude est d'abord celle du corps du poème, dont Derrida rappelle que l'illisibilité est ce qui le fait survivre et nous oblige à le porter, à continuer à le lire et à l'interpréter, avec tout ce que son « monde » contient et qui nous échappe : « demeurant illisible, il secrète et met au secret, *dans le même corps*, des chances de lecture infinies »⁵⁷². Un « même » corps qui abrite des secrets inépuisables et qui demande d'être porté, de partager sa solitude. Celle-ci est « partagée », puisqu'il s'agit de quelque chose entre un *et* deux corps : ni monologue intérieur ni dialogue mondain, ni rapport à soi ni rapport à autrui. Le modèle de cette solitude partagée est double : la gestation aussi bien que le deuil. Ces deux modèles impliquent des formes de responsabilité aussi bien à l'égard de celui qui

567 Husserl explique que « l'être de la conscience [...] serait certes nécessairement modifié si le monde des choses venait à s'anéantir, mais [...] il ne serait pas atteint dans sa propre existence » (*Ideen I*, op. cit., p. 161/91-92).

568 Celle qui se dessine dans un débat entre Bataille, Blanchot et Nancy et face à laquelle Derrida ne cesse d'indiquer ses réserves, par rapport, par exemple, au rôle que la fraternité peut encore jouer en elle. Cf. *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, pp. 56-57.

569 *Béliers*, op. cit., p. 46.

570 Ibid., p. 79.

571 Ibid., p. 72.

572 Ibid., p. 46, nous soulignons.

n'est plus là, que de celui qui n'est pas encore. Ce que le « fort » du monde nous oblige à penser, pour Derrida, c'est justement cette responsabilité qui semble impossible au-delà de toute médiation et de tout tissu relationnel :

« Dès lors que je suis obligé, à l'instant où je te suis obligé, où je *dois*, où je *te* dois, *me* dois de *te* porter, dès lors que je te parle et suis responsable de toi ou devant toi, aucun monde, pour l'essentiel, ne peut plus être là. Aucun monde ne peut plus nous soutenir, nous servir de médiation, de sol, de terre, de fondement ou d'alibi. Peut-être n'y a-t-il plus que l'altitude abyssale d'un ciel. Je suis seul au monde là où il n'y a plus de monde. Ou encore : je suis seul dans le monde dès lors que je me dois à toi, que tu dépends de moi, que je porte et dois assumer, en tête à tête ou face à face, sans tiers, médiateur ou intercesseur, sans territoire terrestre ou mondial, la responsabilité à laquelle je dois répondre devant toi pour toi. »⁵⁷³

Deuil et naissance : la fin du monde se pense en même temps que son origine – le sujet transcendantal, selon la formule de Fink que nous avons citée plus haut⁵⁷⁴ – et le deuil prend la forme d'une « incorporation » : on porte l'autre en soi comme on porte *son* deuil. Le porter n'est pas l'introjecter, qui implique une fusion et une appropriation de l'autre. Le deuil ne finit pas puisque ce que de l'autre je porte reste étranger en moi et donc me survit, il résiste à ma vie comme à ma mort. Hors du monde, dans cette « solitude partagée entre un *et* deux corps », personne ne se tient compagnie, aucune trace de la communion ou de la co-appartenance qui avaient lieu encore dans la chair de Merleau-Ponty.

Cette manière de porter l'autre, Derrida la met en scène en renvoyant à la conception husserlienne de l'alter ego comme inaccessible à l'intuition – seulement par « apprésentation analogique » –, conséquence « la plus inquiétante pour la phénoménologie husserlienne »⁵⁷⁵, puisque la responsabilité devient une tâche impossible après la réduction transcendentale. En effet, ne pas pouvoir avoir une intuition de l'autre implique également ne pas pouvoir le porter, « si porter veut dire inclure en soi-même, dans l'intuition de sa propre conscience égologique »⁵⁷⁶. « *Die Welt ist fort* » serait ainsi une façon de réinterpréter la réduction transcendantale et l'hypothèse de l'anéantissement du monde qui signifiait, pour Husserl, suspendre le jugement quant à tout ce qui relève de l'existence spatio-temporelle pour ainsi « révéler » « son être propre, c'est-à-dire [...] son être relatif à la subjectivité »⁵⁷⁷. Or, comme l'explique Sebbah, dans la réduction husserlienne, il

573 Ibid., pp. 68-69.

574 Cf. supra ch. III.2.

575 Ibid., p. 75.

576 Ibid., p. 76.

577 Emmanuel Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, p. 2000, p. 36. L'objectif de la réduction est donc de « s'arracher au monde pour mieux le voir », c'est-à-dire pour le voir à partir de la conscience pure (ibid., p. 19).

s'agit de ramener « vers la pure immanence à soi de la conscience, vers sa présence à soi sans faille », tandis que « la déconstruction reconduit vers l'écart ou l'absence »⁵⁷⁸.

Derrida explique qu'« il s'agit de porter sans s'appropriier »⁵⁷⁹. La « prudence » de Husserl que Derrida revendique dans *Le toucher* prend ici tout son sens, comme constat d'une impossibilité qui empêche l'appropriation de l'autre tout en nous obligeant à le porter en nous. La question c'est le « je dois », le devoir et la responsabilité de ce porter sans appropriation. Puisque toute référence à un monde commun a disparu, et qu'il n'y a pas de « milieu » entre nous, seulement cet « entre un *et* deux corps », *un espacement* donc, quel est le sens ici de ce devoir ? Où peut-on encore fonder cette responsabilité ? La question se pose – c'est peut-être toute la question –, « là même où le monde n'est plus entre nous ou sous nos pieds pour nous assurer une médiation ou consolider une fondation. Je suis seul avec l'autre, seul à lui et pour lui, seul pour toi et à toi : sans monde »⁵⁸⁰.

Ce serait donc possible d'inscrire cette pensée radicale de l'altérité dans le prolongement d'une interrogation husserlienne, tout en indiquant la divergence essentielle quant à la « présence » du présent vivant et l'intuition. Comme l'indique Kates : « la pensée de Derrida sur la différence doit plus à l'aspect spécifiquement transcendantal du projet phénoménologique de Husserl que ne le fait la pensée de Merleau-Ponty. En effet, la différence de Derrida est d'un type privilégié seulement parce qu'elle joue un rôle uniquement constitutif. La rétention par Derrida du cadre de la constitution transcendantale permet la production de ce qu'il appelle l'« altérité absolue »⁵⁸¹. Nous croyons que cela explique un aspect de la question, surtout en ce qui concerne Merleau-Ponty, dont nous n'avons cessé de montrer la distance qu'il prend à l'égard de Husserl, mais nous considérons que ce que Derrida appelle « tout autre est tout autre » n'est pas une « altérité absolue », bien au contraire. Le deuil impossible doit être compris comme le résultat de cette réduction à partir de la différence, qui produit plutôt la solitude d'un abîme que la présence à soi d'un présent vivant. Quand le monde est « *fort* », explique Derrida en interprétant le vers de Celan, ce qui reste c'est l'adresse « à la singularité absolue de l'autre »⁵⁸². Pour revenir à la scène de la réduction husserlienne, après l'anéantissement du monde, l'autre reste « incorporé » au sujet, comme quelque chose qu'il porte sans l'avoir pourtant intériorisé et donc sans devenir une partie du sujet. La

578 François-David Sebbah, « 'Déconstruire, c'est dire oui'. Déconstruction et réduction », dans *Alter*, n° 8, 2000, p. 226. L'auteur propose de lire le concept de « déconstruction » comme une *traduction* de la réduction et non pas de l'*Abbau* de Heidegger ; ce qui lie la déconstruction à la réduction est « un geste critique. Plus précisément, la 'déconstruction' est à la fois ce qui rend possible la dénonciation de la naïveté de la réduction phénoménologique husserlienne, et ce qui est rendu possible par cette dénonciation » (ibid., p. 224). La déconstruction est donc une radicalisation de la réduction, et pour cette raison, elle serait une donation, « elle est la fécondité même » (ibid., p. 230), pourvu qu'on pense la donation indépendamment de la présence.

579 Béliers, op. cit., p. 76.

580 Ibidem.

581 *Fielding Derrida*, op. cit., p. 168.

582 Béliers, op. cit., p. 69.

réduction elle-même ne serait possible sans le concours de cette incorporation qui divise et défait l'unité du sujet. Une incorporation, avec la responsabilité qu'elle implique à l'égard de la survie d'autrui, explique ce que Derrida appelle « tout autre est tout autre »⁵⁸³ mieux que l'idée d'une « altérité absolue ».

Pour cette raison, même si nous avons montré que la démarche de Merleau-Ponty cherche à éviter l'appropriation de l'autre précisément en rejetant la réduction transcendantale, il doit encore s'assurer d'une certaine unité de la chair du monde permettant à la fin de garder le lien commun de la co-appartenance et d'empêcher ce qu'il craint le plus : le retrait solipsiste. L'unité ne se fonde plus dans le sujet, mais dans ce reste de l'ontologie qui est le *logos* de la chair. Idéalité dernière, quête sur laquelle son travail d'écriture a été interrompu au moment de sa mort, mais idéalité qui hante la réversibilité interrompue avec l'idée d'un accomplissement téléologique :

« Quand la vision silencieuse tombe dans la parole et quand, en retour, la parole, ouvrant un champ du nommable et du dicible, s'y inscrit, [...] c'est toujours en vertu du même phénomène fondamental de réversibilité qui soutient et la perception muette et la parole, et qui se manifeste par une existence presque charnelle de l'idée comme par une sublimation de la chair. En un sens, si l'on explicitait complètement l'architectonique du corps humain, son bâti ontologique, et comment il se voit et s'entend, *on verrait que la structure de son monde muet est telle que toutes les possibilités du langage y sont déjà données.* »⁵⁸⁴

Pour Merleau-Ponty donc, la solitude du « *fort* » ne serait possible que si elle implique encore de la parole et du *logos* – mais peut-être pas de la trace écrite –. Même si elle est muette, elle se ferait « par avance allocutaire, *ne serait-ce que de soi même* »⁵⁸⁵, et son monologue serait déjà un dialogue.

Comme Derrida, Merleau-Ponty partait d'une réflexion sur la manière d'évaluer ce qui reste irréductible, l'« archifactualité » par exemple, cette portion du monde sans laquelle le sujet transcendantal ne pourrait même pas être lié à sa « propre » vie. Mais la détermination de ce reste comme monde le conduit à en faire un tissu relationnel. La chair du monde était peut-être comprise à tort par Derrida comme substance, car, comme l'explique Gerçek, « l'altérité ne peut pas être subsumée à la chair du monde parce qu'il n'y a pas de contenu pré-donné, de substance ou d'identité du corps et du monde qui confirmeraient leur ressemblance [*sameness*] »⁵⁸⁶. L'unité du

583 Cf. *Politiques de l'amitié*, op. cit., p. 33 et p. 259 : dans l'expérience d'une responsabilité envers l'autre, et que l'autre nous assigne, « l'autre apparaît *comme tel*, c'est-à-dire qu'il apparaît comme un être dont l'apparition apparaît sans apparaître, sans se soumettre à la loi phénoménologique de la donnée originaire et intuitive qui règle toutes les autres apparitions, toute autre phénoménalité *comme telle*, toute autre phénoménalité du *comme tel*. Le tout autre, *et tout autre est tout autre*, vient ici déranger l'ordre de la phénoménologie. Et le bon sens ».

584 *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 200, nous soulignons.

585 Ibidem.

586 « Democratic 'Indeterminacy' : Lefort, Merleau-Ponty and The Possibility of Democratic Politics », op. cit.

monde, en effet, ne suppose pas chez Merleau-Ponty une identité ni une transcendance, mais une sorte de milieu qui, comme l'intouchable qui rend possible le toucher, se retire en rendant possible le monde factice⁵⁸⁷. La chair est ainsi un monde avant le monde, « inauguration du *où* et du *quand*, possibilité et exigence du fait, en un mot facticité, ce qui fait que le fait est fait »⁵⁸⁸.

Mais Derrida évalue autrement l'archifactualité husserlienne. Au moment de penser le corps, ce n'est pas le problème de l'alter ego qu'il s'agit de régler. C'est le problème de l'archi-trace qui a lieu avant toute forme déterminée de rapport et pourtant, toujours donnée dans une forme déterminée de ce rapport (comme dans le vers de Celan, « *Ich muss dich tragen* »). Malgré tous les rapprochements qu'on pourrait tenter avec Merleau-Ponty, cette solitude, qui ébranle en dernière instance l'humanité elle-même (quelle *Zuhandenheit*, quelle *Vorhandenheit*, quelle privation ou quel questionnement du « comme tel » lorsque le monde est hors scène ?), ne peut pas être pensée à partir de la catégorie de « chair ». La question du monde introduit le lieu dans lequel les pensées de Derrida et de Merleau-Ponty ne peuvent pas converger.

5. Conclusion

Contre les motifs explicitement évoqués par Derrida dans *Le toucher* (l'anthropocentrisme, la technique ou l'analogie des sens), nous avons localisé ailleurs l'abîme infranchissable qui sépare les pensées de Derrida et de Merleau-Ponty. Nous avons montré que loin de reconduire les problèmes de l'animal, de la substitution et de la synesthésie à une unité substantielle qui accomplirait l'introjection d'autrui, la notion de chair proposée par Merleau-Ponty fait signe vers un « autre corps », qui se pense en dehors du partage traditionnel entre le corps donnée de l'immanentisme empiriste et le corps propre de la phénoménologie transcendantale.

Le point de non-coïncidence entre les pensées de Merleau-Ponty et de Derrida, qui partagent pour point de départ la philosophie de Husserl, est celui du monde (qui, chez Merleau-Ponty, revient finalement au *logos*, puisque la chair ne peut pas être muette). Merleau-Ponty propose une interprétation de type relationnel et non substantialiste de la chair, comme lieu de jonction de corps, sujets, sens, langage, etc. Cette chair est ce qu'aucune réduction transcendantale ne peut entamer : elle est le sens de l'« impensé » de Husserl qui motivait l'éloignement de Merleau-Ponty à l'égard de la phénoménologie. Au contraire, Derrida, qui introduit le deuil impossible comme ce qui peut éviter l'appropriation d'autrui, considère que l'impossibilité d'achever le deuil ne s'expose que dans

587 Cf., dans ce sens, la brève présentation du problème chez Heller-Roazen dans son livre dédié au « se sentir sentant », *The Inner Touch. Archaeology of a Sensation*, New York, Zone Books, 2009, p. 296 et, en général, tout son dernier chapitre, « Untouchable », où il finit par rapprocher l'intouchable de la *khôra* platonicienne (ibid., p. 299). Ce qui laisserait peut-être une chance à la possibilité de réfléchir à la « chair du monde » de Merleau-Ponty dans les termes développés par Derrida dans *Khôra* (Paris, Galilée, 1993).

588 *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 182.

la possibilité de l'anéantissement du lien, de la communauté, de toute communication et donc, du monde. Mettre en question l'unité du monde est une condition nécessaire pour penser « l'autre corps », c'est-à-dire un corps qui ne soit pas « propre » et qui soit capable de porter en lui une responsabilité infinie à l'égard de l'autre. Nous ne croyons pas, avec Reynolds, que Derrida soit réticent à traiter le rapport entre soi et le monde, comme le ferait Merleau-Ponty : « la notion derridienne de l'altérité minimise trop souvent l'importance de la conception plus relationnelle et chiasmatisée de l'altérité théorisée par Merleau-Ponty »⁵⁸⁹. Nous croyons que, plutôt que de minimiser son importance, le travail de Derrida cherche à poser le problème autrement : en repensant la notion du monde à partir d'un écart qui lui serait constitutif et qui porterait en lui la responsabilité envers l'autre.

589 Jack Reynolds, *Merleau-Ponty and Derrida : Intertwining Embodiment and Alterity*, Athens, Ohio University Press, 2004, p. 173 (notre traduction). Cf. également Aggleton, « The Crystallization of the Impossible », op. cit., p. 275.

IV. Le corps intraduisible de Jean-Luc Nancy

« C'est un corps, oui, il y a donc là de l'amour et de la violence. »⁵⁹⁰

« D'où la nécessité du *long détour* qui nous attend encore. »⁵⁹¹

590 Derrida, « La vérité blessante ou le corps à corps des langues », op. cit., p. 26.

591 Derrida, *Le toucher*, op. cit., p. 149.

Introduction

Au chapitre précédent, nous avons indiqué la manière dont Derrida tentait de montrer le christianisme inavoué de Merleau-Ponty. En effet, on pourrait affirmer que l'enjeu central du *Toucher* n'est pas tant le corps, ni le sens du toucher, mais la question du christianisme. Cette question se trouve au cœur de la lecture qu'il fait de Jean-Luc Nancy et de son projet d'une « déconstruction du christianisme ». Nous nous limiterons ici à aborder ce dialogue à partir de quelques traits généraux en suivant le fil conducteur du corps que, ce n'est pas un hasard, Derrida choisit pour une lecture à la fois généreuse et critique du projet de Nancy.

Un des gestes les plus insistants du *Toucher* tient à l'évaluation de la différence entre la pensée nancyenne du corps et l'haptico-intuitionnisme que Derrida poursuit dans l'ensemble de la tradition philosophique. Puisque nous l'avons déjà présenté dans la forme qu'il prend chez Merleau-Ponty, on peut indiquer ce qui, pour Derrida, constitue le rapport tangentiel entre le philosophe de la chair et Nancy. Ainsi, à propos du concept de « chair », Derrida affirme :

« En dehors d'une référence purement objectiviste (langage du chirurgien, du boucher, voire du peintre par exemple), les connotations moralisantes et d'abord chrétiennes (la concupiscence, le péché de la chair, l'incarnation, etc.) sont bien difficiles à effacer [...] Arrive-t-on, à force de réécriture performative et de décision terminologique, arrivera-t-on un jour à les effacer, ces connotations, à supposer qu'on le veuille ? N'est-ce pas une question à inscrire à l'agenda de ce que Nancy appelle sous le titre de 'déconstruction du christianisme', tâche sans doute aussi nécessaire qu'impossible ? »⁵⁹²

Le problème étant donc, tout ce que le concept de « chair » ne traduit pas dans la distinction husserlienne entre « *Körper* » et « *Leib* », et tout ce qu'elle traduit en surcroît, notamment ces connotations chrétiennes que la chair rend « presque ineffaçables ». Si une pensée de l'« autre corps » s'ébauche chez Nancy, elle serait donc inséparable du programme de cette « déconstruction du christianisme ». Derrida résume la pensée nancyenne du corps en deux traits : elle prend en compte la technique et se propose comme une déconstruction de la chair chrétienne. Le concept de corps que Nancy propose est « originairement et essentiellement accueillant à une *techné* (greffes, prothèses, substitutions, métonymies, expropriations télé-sensibles, etc.) »⁵⁹³ et, dans ce sens, il reçoit un accueil affirmatif dans la lecture qu'en fait Derrida. En même temps, cette prise en compte de la technique s'accompagne chez Nancy d'une déconstruction de la « chair ». Derrida, tout en soulignant sa prudence à l'égard de la « déconstruction du christianisme », pour des raisons que nous allons exposer plus bas, affirme que le programme nancyen laisse « sa signature à même la singularité du corpus en question – et nous donne à penser, à peser ledit 'corps chrétien' (car nous

592 Ibid., p. 204, n.1.

593 Ibid., p. 247.

ne sommes pas encore sûrs de ce que nous pensons sous ce mot »⁵⁹⁴. « Corpus » est, comme nous allons le voir, le concept essentiel qui permet d'expliquer la philosophie du corps de Nancy. Ce concept vise, notamment, à rapprocher la question du corps de celle de la singularité. D'où le fait que Derrida analyse la démarche de Nancy comme un effet de « signature ». Mais, plus important encore, Derrida insiste tout au long de son commentaire sur son incertitude quant au sens du mot « corps », incertitude qui s'accroît lorsqu'il est déterminé comme « chrétien ». C'est autour de la signature avec laquelle Nancy marque son rapport au « corps chrétien » que s'établit l'écart que Derrida va prendre à l'égard de sa démarche. *Le toucher*, livre qui porte aussi explicitement sur la question du corps, apparaît également comme le refus de co-signer le concept de « corps » et notamment son appartenance chrétienne. Tout en saluant le geste qui consiste à accueillir la technique dans le corps, Derrida se méfie de la possibilité de se porter « au-delà » du corps chrétien. Ce que, à le croire, Nancy serait tenté de faire. Le corps-à-corps de Derrida avec la pensée de Nancy et son idiome, à la fois chrétien et anti-chrétien, révèle un écart entre les deux auteurs qui est celui d'une interprétation ou d'une traduction différentes des mots tels que « corps », « chair » ou « christianisme ». Attentif à tout ce qui reste intraduisible dans leurs expériences respectives du corps et de la pensée du corps, Derrida, lorsqu'il dit « j'ai aussi mon corps chrétien »⁵⁹⁵, ne le fait pas de la même manière que Nancy.

Avant d'aborder les questions que nous venons d'annoncer – le « christianisme » du corps et de la chair et le corps comme enjeu de traductions –, nous allons faire un détour par la pensée de Nancy. Cela nous permettra de souligner sa singularité et, avec les notions de « corpus » et d'« évidence », d'aborder les questions de fond qui sont sous-entendus dans l'écart qui sépare la pensée de Nancy de celle de Derrida.

1. La singularité de *Corpus*

La réflexion sur le corps de Jean-Luc Nancy occupe une place singulière dans la philosophie contemporaine. Dans des textes tels que *Corpus*, sa pensée est indissociable d'une pratique de l'écriture elle-même singulière. Il s'agit d'une manière ou d'un style qui permettent à Nancy de réfléchir à la relation entre le discours philosophique et la singularité des corps. Dans *Le toucher*, Derrida rend hommage à son ami en disant que *Corpus* est le *Peri Psychès* de notre temps, et que la pensée du corps chez Nancy, « plus qu'un style, plus qu'une *manière*, choses des doigts ou de la

594 Ibid., p. 248.

595 « Circonfession », in *Jacques Derrida*, op. cit., p. 160.

main », est « un mouvement du corps, une syntaxe qui calcule sans calculer, de tout le corps, 'en chair et en os', pour aborder les choses, pour être au monde, et y toucher sans toucher. »⁵⁹⁶

La référence au « en chair et en os », qui est une des traductions possibles du « *leibhaftig* » dont Husserl se sert souvent, et notamment pour définir son principe des principes⁵⁹⁷, indique un des aspects selon lesquels Derrida cherche à problématiser cette « syntaxe » corporelle de Nancy. Une discussion sur le christianisme de cette « chair » (concept dont Nancy ne se sert pas, et auquel il ne se réfère que pour le critiquer), domine la lecture complexe que Derrida fait de Nancy. Derrida parle de « syntaxe de tout le corps » à propos des « tactiques discursives » de l'approche nancienne du corps. Une des « tactiques » de Nancy concerne la singularité d'un corps ouvert à la technique et la « déconstruction du christianisme ». S'il était possible de parler d'un « style » de Nancy, pour donner une image plus claire de cette « syntaxe », ce serait nécessaire d'affirmer que le lieu où il devient plus singulier est justement là où le mouvement « en chair et en os » essaie de s'approcher du singulier. Ou plutôt, des singuliers ou de ce qu'il appelle le « singulier pluriel ». Nancy désigne avec cette expression un être-avec dont l'« avec » est antérieur à l'« être », et qui par conséquent se pense en dehors de toute ontologie. Il s'agit d'une singularité qui se définit par son altérité et dont la différence est la condition du rapport : « non pas, donc, l'être en première instance, puis une injonction de l'avec, mais l'avec au cœur de l'être »⁵⁹⁸.

Ce concept de la singularité devient patent dans *Corpus*. Ce livre constitue une puissante réflexion sur le corps – ou plutôt, sur les corps –, qui ne se construit plus à partir d'un concept univoque et universel. Au lieu de cela, Nancy essaie de rendre compte des corps dans leur singularité. Puisque, comme Aristote l'affirmait, « il n'y a pas de science de l'accident »⁵⁹⁹, le mouvement de cette réflexion ne peut pas consister à savoir, comprendre ou déterminer ce que c'est qu'un corps. Pour cette même raison, tenant compte du corps textuel de *Corpus*, on peut à peine reconnaître une figure qui correspondrait à celle du corps dans un sens classique. *Corpus* n'est pas un de ces *logoi* qui, selon Platon, doivent être constitués à la façon d'un corps vivant, et donc avoir une tête et des pieds⁶⁰⁰. Si le livre de Nancy a un modèle, ce serait le *Corpus Juris Civilis* compilé sous l'empire de

596 *Le toucher*, op. cit., p. 248.

597 « Toute intuition donatrice originnaire est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans l'intuition de façon originnaire (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire [sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit]) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors » (Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, tr. fr. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, § 24, p. 78, et *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Halle, Max Niemeyer Verlag, 1922, pp. 43-44).

598 Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Nouvelle édition augmentée. Paris, Galilée, 2013 (1^{re} édition, 1996), p. 50.

599 Aristote, *Métaphysique*, vol. I, livre E, 1026b 25 trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2003, p. 338.

600 « Mais tu admettras au moins ceci, j'imagine, que tout discours doit être constitué à la façon d'un être vivant, qui possède un corps à qu'il ne manque ni tête ni pieds, mais qui a un milieu et des extrémités, écrits de façon à convenir entre eux et à l'ensemble » (Platon, *Phèdre*, dans *Oeuvres complètes*, trad. Luc Brisson, Paris,

Justinien et qu'on peut caractériser comme un catalogue ou une liste de cas particuliers : « Le *corpus* obéit à la règle qui va de cas en cas, continuité discrète du principe et de l'exception, de l'exigence et de la dérogation. La *juridiction* consiste moins à énoncer l'absolu du Droit, à en dérouler les raisons, qu'à dire *ce* que peut être le droit *ici*, là, maintenant, dans ce cas, en ce lieu »⁶⁰¹. *Corpus*, constitué par « entrées »⁶⁰², suit à peu près ce modèle d'une « continuité discrète ». Un corpus semble apte à recevoir le « singulier pluriel », c'est-à-dire, ni un individu ni une entité achevée mais, plutôt, un singulier dont la fragmentation a lieu continuellement. Un corpus fait place à l'infinité des aspects d'un corps, laissant comprendre qu'un corps n'est pas un principe d'unification mais plutôt la coexistence finie d'une infinité d'aspects. D'où l'apparence fragmentaire que le style de Nancy présente parfois, et son rejet d'un discours de type argumentatif dans *Corpus*. Au lieu de cela, l'écriture de Nancy vise à rendre justice à la singularité dans des passages dont le style n'a probablement aucun autre équivalent dans la littérature philosophique. On peut citer comme exemple le dernier paragraphe de *Corpus* qui, proposant une définition de « corps », se laisse porter par l'imprédictible singularité de ce qu'il cherche à définir :

« Un corps est une image offerte à d'autres corps, tout un corpus d'images tendues de corps en corps, couleurs, ombres locales, fragments, grains, aréoles, lunules, ongles, poils, tendons, crânes, côtes, pelvis, ventres, méats, écumes, larmes, dents, baves, fentes, blocs, langues, sueurs, liqueurs, veines, peines et joies, et moi, et toi. »⁶⁰³

Le corpus de ce passage met dans une situation difficile à tout discours philosophique qui voudrait encore parler du corps ou établir une nouvelle théorie du corps et de sa raison d'être, son sens, ses conditions de possibilité ou l'histoire de son concept. Au contraire, le texte de Nancy accueille ce qui semble être une énumération ou une compilation d'éléments désorganisés. Chacun de ces éléments constitue un accès au problème *du* corps – et la question que nous ne tarderons pas à poser est de savoir s'il y a un concept de « corps » irréductible qui constitue la « règle » selon laquelle certains mots sont inclus et d'autres sont exclus de chacun des *corpora* –. En fait, la manière dont chaque élément de la liste suit les autres le rend singulier. Chacun définit et délimite une expérience et une appréhension différentes des corps. Apparaissant les unes à côté des autres, les entrées de ce corpus déplacent la primauté des oppositions qui traditionnellement nous ont aidé à penser le problème du corps, par exemple, tout et partie, action et passion, forme et couleur, organique et inorganique, etc. La modalité de pensée qui permet de considérer les corps dans cet éclatement des

Flammarion, 2008, p. 1281/264c.

601 Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Édition revue et complétée. Paris, Métailié, 2006 (1^{re} édition 1992), p. 48.

602 « Il nous faut un corpus des *entrées* du corps : entrées de dictionnaire, entrées de langue, entrées encyclopédiques, tous les *topoi* par où introduire le corps, les registres de tous ses articles, l'index de ses places, postures, plans et replis. Le corpus serait l'enregistrement de cette longue discontinuité des entrées », *ibid.*, p. 50.

603 *Ibid.*, p. 105.

singularités, Nancy l'appelle « évidence » dans des textes dédiés aux arts et au cinéma que nous allons aborder maintenant.

1.1 Corps et évidence

Le sujet principal des *Muses* est celui de la pluralité des arts, notamment de la pensée hégélienne des arts, à laquelle Nancy ne se limite pourtant pas. Une des contributions les plus importantes de ce livre est la notion d'« évidence »-comme ce que les arts, de manière privilégiée, nous permettent de penser. Une œuvre d'art, son style se constituent dans une manière et un geste singuliers. Ainsi, lorsqu'il affirme que « l'art est chaque fois radicalement *un autre art* »⁶⁰⁴, Nancy conteste ce que nous venons de faire : extraire et citer un morceau de son *corpus* pour en faire un exemple dont la valeur serait extérieure au « chaque fois ». Si le geste singulier de chaque œuvre d'art est chaque fois un autre, cela veut dire aussi que, chaque fois qu'on se réfère à un *corpus*, on est en train de le fixer et de réduire sa manière d'être et sa singularité. Lorsqu'on fait entrer une œuvre « dans l'élément du sens », c'est-à-dire dans le discours ou dans la réflexion visant à déterminer ce que l'œuvre *est*, ce qu'elle veut dire ou transmettre et donc quel est son sens, on l'arrache d'une certaine manière à sa singularité. Mais, en même temps, cette singularité exerce une « résistance » : installée au cœur du discours, elle l'interrompt. Nancy affirme ainsi que, lorsqu'on parle d'une œuvre d'art, on doit « interrompre la prise du discours (conformément à la loi du toucher) par cet 'hermétisme' où l'œuvre se touche seulement elle-même, ou est à soi sa propre transimmanence »⁶⁰⁵. On est devant quelque chose qui ne se laisse pas approprier, qui reste inaccessible au sens à moins que le discours n'accepte de s'interrompre, c'est-à-dire de se laisser toucher par le « se-toucher » de l'œuvre. L'œuvre d'art, dans la singularité de l'accès qu'elle ouvre, est le seul point de départ pour un discours à son égard, mais elle rend ce discours impossible, elle l'interrompt. Pour penser ce qui a lieu ici, sans s'appuyer sur les pôles traditionnels de l'autonomie et l'hétéronomie, Nancy introduit le concept de « transimmanence » : l'art comme « la transcendance d'une immanence qui ne sort pas d'elle même en transcendant, qui n'est pas ex-tatique, mais ek-sistante »⁶⁰⁶. Le style ou l'œuvre d'un artiste ne sont ni extérieurs à lui (comme ce serait le cas lorsqu'on pose un auteur transcendant qui donnerait un sens dernier à un texte) ni intérieurs ou immanents, comme si l'œuvre était le lieu clos d'une autonomie auto-suffisante.

Interrompant la prise du discours, la singularité d'un art ou d'une œuvre d'art serait « la nécessaire discrétion rythmée d'une coupe ou d'une découpe d'apparaître »⁶⁰⁷. Même si cette formulation

604 *Les Muses*, Paris, Galilée, 1994, p. 143.

605 Ibid., p. 63.

606 Ibidem.

607 Ibid., p. 59.

paraît un peu abrupte à première vue, elle permet de nous approcher d'une dimension très importante de l'intérêt de Nancy pour les arts, notamment la manière dont les arts permettent d'accéder à une modalité de l'évidence qui constitue une partie importante de la réflexion ontologique de Nancy. D'une certaine manière, l'évidence, que Nancy oppose au concept phénoménologique d'intuition, nous oblige à redéfinir notre compréhension de notions telles que l'art ou le corps. Tous les deux semblent en effet renvoyer vers une formation individuelle, par exemple le sujet créateur ou le « propre » du corps.

Dans le texte qu'il a consacré à Abbas Kiarostami, *L'évidence du film*, Nancy insiste sur le fait que sa lecture ne cherche pas à présenter « un genre, un style, une personnalité ou une originalité de cinéma, mais plutôt une affirmation du cinéma – et en un sens, une affirmation du cinéma par lui-même »⁶⁰⁸. Cette « affirmation du cinéma par lui-même » n'est pas sans rapport avec l'œuvre qui « se touche seulement elle-même » et donc à la « transimmanence » qui interrompt la prise du discours lorsque ce dernier essaie de faire entrer la singularité dans un cadre à validité générale. C'est ce que feraient une étude historique de l'évolution du style du réalisateur, une recherche thématique sur la manière dont lui ou d'autres cinéastes abordent tel ou tel sujet, etc. La discussion des différences de style devient encore plus inutile si l'on pense que, comme l'art, le style est chaque fois radicalement un autre style. Ce qui veut dire que parler de style ou parler d'art suppose en dernière instance parler de différence.

Jusqu'à quel point l'affirmation du cinéma par lui-même nous conduit-elle à une sorte d'évidence ? En d'autres mots, pourquoi chaque style, chaque manière et chaque art en tant que singuliers, doivent-ils être compris à partir de ce que Nancy appelle l'« évidence » ? L'évidence des arts n'est pas à strictement parler une forme d'intuition, bien qu'elle ressemble peut-être à l'idée d'un *intuitus derivativus* dont le trait distinctif serait d'être l'intuition limitée d'un être fini. L'évidence que Nancy essaie de présenter n'est pas dissociable de la finitude. C'est une évidence elle-même finie. Dès lors, dans le contexte de l'interprétation de certains films de Kiarostami, Nancy affirme que la condition de l'évidence est le « point aveugle » du regard⁶⁰⁹. Dans un certain sens, cela nous éloigne d'une compréhension négative de la finitude (la finitude comme ce qui nous empêche d'avoir l'intuition totale d'un objet). Le point aveugle est constitutif de chaque regard, ce qui veut dire que chaque regard est fini ou, plutôt, que la finitude est la condition de l'évidence. Nancy caractérise l'opération de ce point aveugle comme la « pression » exercée sur un regard pour le forcer à regarder. Dans le cas du cinéma, ce regard s'adresse au monde, produisant ainsi un intérêt ou un « égard » pour ce monde. Dans la mesure où le regard n'est pas constituant, comme dans la

608 *L'évidence du film : Abbas Kiarostami*, Bruxelles, Y. Gevaert, 2001, p. 11.

609 *Ibid.*, p. 13.

phénoménologie, où la référence au sujet est la condition du sens, le point aveugle se réfère non seulement à sa finitude mais aussi et surtout à sa passivité constitutive. L'évidence nous offre « un retournement passif du sens actif de *video*, 'je vois' »⁶¹⁰. Cette passivité et cette pression sur le regard prennent le sens de la distance : « *Evidentia* : le caractère de ce qui se voit de loin »⁶¹¹. Une telle distance concerne la modalité spatiale selon laquelle le film se singularise et se déplace au-delà de la prise du discours. En dernière instance, l'interruption qu'introduit le point aveugle fait écho à la « nécessaire discrétion rythmée d'une coupe ou d'une découpe d'apparaître ». S'il y a de l'art, et si chaque art est singulier, c'est à cause de la manière dont chaque art est constitué par cette division « interne » qui se présente ici sous forme de « rythme », c'est-à-dire d'une interruption constitutive qui implique finitude et passivité. La « transimmanence » ou le « se-toucher » que nous avons mentionnés ne constituent pas une continuité auto-affective, mais plutôt une « continuité discrète » comme celle que Nancy évoquait à propos du *Corpus Juris*. L'art est « rythme » dans la mesure où la singularité ne reste pas renfermée dans le moment où elle a lieu, mais qu'elle est passage :

« *Evidentia* fut pris en latin pour traduire le grec *enargeia*, qui parle de la blancheur puissante et instantanée de l'éclair : *argos*, éclat et vitesse ensemble. Cela touche en un instant, et ne laisse pas saisir. C'est à garder en tant qu'instant, dans son passage : à la fois suspens et succession, comme pour les milliers d'images qui défilent devant la lampe à raison de vingt-quatre par seconde. »⁶¹²

Nous commençons à comprendre la raison pour laquelle les *corpora* se présentent sur le mode de l'évidence. D'abord, parce que cette évidence ne se réfère pas simplement à une apparence, à quelque chose qui serait à portée de la vue, comme un objet suffisamment illuminé serait visible à tout œil qui entrerait en contact avec ses rayons lumineux. Il s'agit plutôt de l'évidence comme la condition par laquelle le regard s'ouvre aux apparences : l'évidence n'est pas le visible comme tel, mais ce qui rend la vision possible. D'où l'insistance de Nancy sur l'instant comme modalité temporelle de cette évidence, qui indique également que la visibilité s'appuie sur un rapport au temps : la coupe rythmée de l'apparaître, ici définie comme « instant ». Ni l'instant ni le rythme ne se voient et l'évidence, dès lors, n'est pas une forme pure de la visibilité.

Or, si cette condition de la visibilité s'avère être elle-même invisible, et si elle fait pression sur le regard comme un point aveugle ou comme une discrétion rythmée, c'est justement parce que chaque regard est une manière de voir, un style, un art ou la configuration possible d'un *corpus*.

610 Ibid., p. 43.

611 Ibidem.

612 Ibid., p. 42. Une illustration cinématographique de la portée de cette évidence qui s'interrompt dans le temps d'un éclair nous vient du film d'Alexander Kluge *L'attaque du présent sur le temps qui reste* (*Der Angriff der Gegenwart auf die übrige Zeit*, 1984). Dans le dernier segment du film, un réalisateur aveugle prend une « douche quotidienne de lumière » dans une salle de projection. La voix *off* de Kluge explique : « En effet, l'appareil transmet 24 images par seconde. Mais dans cette même seconde, il transmet également 24 fois de l'obscurité. Voilà le secret du cinéma ».

Autrement dit, l'évidence permet à Nancy de penser l'art et la singularité en dehors du cadre restreint d'une théorie de la représentation. La singularité de l'art, qui chaque fois constitue un mode particulier de l'évidence, ne peut pas être représentée ni faire l'objet d'une représentation. Nancy associe l'évidence avec la force, plutôt qu'avec la forme⁶¹³. Elle n'est pas une image et, pourtant, elle s'offre de manière *patente*. L'évidence est une patente. Dans *Les Muses*, Nancy emploie le mot « patente » comme un synonyme de l'évidence et de cette manière il insiste sur le caractère passif de cette discrétion rythmée. Dans un geste très « caractéristique » du style philosophique de Nancy, qu'il serait difficile de paraphraser sans en transformer profondément le sens, le philosophe propose une définition particulière de la patente et de l'art comme le mode privilégié de son exposition :

« L'art expose cela. Ce qui ne veut pas dire que l'art représente la patente originale (ce serait encore penser l'art sous surveillance philosophique). Mais qu'il y ait de l'art, et qu'il y ait plusieurs arts, voilà ce qui s'expose comme patente. Ou bien encore : voilà ce qui, de la patente, est patent. Dans un autre lexique, on pourrait dire : c'est la présentation de la présentation. Ou plus exactement peut-être : voilà ce qui rend patent le fait qu'il y a de la patente, en général. Voilà ce qui présente le fait qu'il y a de la présentation, en général. Et comme il n'y a précisément pas de présentation ou de patente 'en général', il n'y a que présentation plurielle du singulier pluriel de la présentation. »⁶¹⁴

La tautologie et la circularité apparentes de cette définition (la patente est ce qui fait patent le fait qu'il y ait de la patente) indique l'impossibilité pour le discours de donner un sens à cette patente de lui assigner un sens autre qu'elle-même. L'interruption de la prise du discours semble inévitable, puisque la « présentation de la présentation » ou « ce qui rend patent le fait qu'il y ait de la patente » ne peuvent pas être présentés en invoquant un lexique représentatif ou une syntaxe. Au lieu de cela, nous devrions dire que les arts exposent cette patente sans la représenter. Les énumérations de *Corpus* et les *corpora* comme énumérations sont des formes d'écriture qui cherchent à rendre compte de cette évidence sans la représenter. Qu'ils y réussissent ou pas, leur but est de rendre compte de la singularité. Et, dès lors, de laisser la discrétion rythmée et l'évidence finie se présenter telles qu'elles se présentent (c'est-à-dire, *comme telles*) et non pas selon les besoins démonstratifs d'un discours philosophique. « Tel qu'elles se présentent », c'est-à-dire, dans un instant qui ne peut être réapproprié (parce qu'il n'appartient ni à la représentation, ni à l'image, ni au discours).

613 *Les Muses*, p. 11, p. 43.

614 *Ibid.*, p. 62.

1.2 L'écriture des corps

L'évidence dont parle Nancy ne doit donc pas être confondue avec l'intuition, puisque cette dernière suppose une structure de donation (*Gegenbenheit*). Pour Nancy, l'évidence a lieu avant toute donation et ne peut donc pas être expliquée en renvoyant à une théorie de l'apparaître ou de la représentation. Comme nous l'avons vu, l'évidence n'est que ce qui rend patent le fait qu'il y ait de la patence. De cette formulation tautologique, on peut conclure qu'on ne peut rendre compte d'un « objet » de l'évidence qu'au moyen d'une abstraction de l'évidence et d'un passage au domaine du sens. Une alternative, au moment de parler du contenu d'une évidence, c'est de se lancer dans une énumération sans fin, par exemple, celle d'un *corpus*. Si on voulait rendre compte de l'évidence en utilisant des concepts et un discours classiquement articulé afin d'obtenir un sens qui serait intelligible, communicable, et capable d'être discuté et traduit, il faudrait réduire la singularité au moyen d'une généralisation. Pour cette raison, l'évidence « résiste » au discours. C'est-à-dire qu'un discours ne peut que suivre cette évidence dans l'infinité de ses événements singuliers : « l'évidence est telle qu'on n'en finit pas avec elle, qu'elle se démultiplie dans son immanence même, couleur, nuance, grain, tracé, timbre, écho, cadence... »⁶¹⁵.

La philosophie de Nancy et ses *corpora* cherchent, précisément, à rendre compte *dans* l'écriture de cette multiplication sans fin des évidences singulières. Mais est-il vraiment possible d'écrire une évidence sans trahir par principe la singularité qu'on cherche à affirmer ? Est-il possible d'arrêter de penser le corps comme un signe, signifiant ou signifié, dérivé en tout cas de quelque chose qui ne serait pas un corps (le sens, l'âme, la matière en général, etc.) ? Et de l'écrire *comme tel* ? Dans *Corpus*, Nancy explique qu'il ne cherche pas à dire quelque chose sur le corps, à l'écrire dans un livre, ni à développer un discours thématique à son propos. Son but est plutôt de faire une expérience de la limite et de l'extrémité de ce que la philosophie appelle encore « corps ». Nancy explique qu'« écrire n'est pas signifier »⁶¹⁶, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de transformer ce corps-ci ou ce corps-là en quelque chose doté de sens et d'enregistrer ensuite cette opération dans l'écriture. L'écriture est plutôt une manière de « toucher », dans le sens où toucher implique le contact avec une surface qui est elle-même une limite. Mais invoquer le sens du toucher n'est pas simplement introduire une image plus ou moins sensible permettant d'illustrer un phénomène particulier, l'écriture par exemple. Pour Nancy, toucher c'est faire l'expérience d'une limite et, lorsqu'il affirme qu'écrire n'est pas signifier, mais plutôt toucher⁶¹⁷, il est en train de dire que

615 Ibid., p. 65.

616 *Corpus*, op. cit., p. 12.

617 Il le dit clairement : « L'écriture a son lieu sur la limite. Il n'arrive donc rien d'autre à l'écriture, s'il lui arrive quelque chose, que de *toucher* », *ibid.*, p. 13.

l'écriture est une manière d'« exposer » les limites⁶¹⁸. Dans un certain sens, on pourrait dire que le corps est la limite de l'écriture et l'écriture la limite du corps ou, en d'autres mots, que la limite n'appartient ni au corps ni à l'écriture, si cela veut dire que c'est un attribut ou une propriété du corps ou de l'écriture. La limite est le nom de l'extériorité, et c'est justement cette extériorité que *Corpus* essaie d'écrire. Dès le début de ce texte, Nancy affirme que le mot « corps » nomme, dans la tradition occidentale et, plus précisément, chrétienne, l'extérieur et l'étranger : « Que 'le corps' nomme l'Étranger, absolument, telle est la pensée que nous avons menée à bien »⁶¹⁹.

L'écriture entre en contact avec le corps parce qu'il ne lui arrive que « de toucher le corps (ou plutôt, tel et tel corps singulier) avec l'incorporel du 'sens' »⁶²⁰. Cela veut dire que l'écriture met en contact le corps et le « sens ». Qu'ils se mettent en contact ne signifie pas que le corps se soumet au sens ni à l'inverse. L'écriture ne produit pas une implication mutuelle, comme si elle était un milieu à mi-chemin entre les deux. Plutôt que d'établir une connexion ou une relation, ce qui impliquerait encore l'idée d'une communication, une traduction ou un échange, l'écriture consiste à ramener le sens vers sa limite (par exemple, le corps) et le corps vers sa limite (l'incorporalité du sens, par exemple). Par conséquent, Nancy affirme que « l'écriture touche aux corps selon la limite absolue qui sépare le sens de l'une de la peau et des nerfs de l'autre. Rien ne *passé*, et c'est là que ça touche » : il n'y a pas de communication, pas de passage ni de transformation de l'un dans l'autre⁶²¹. L'ordre du corps et l'ordre du sens sont incommensurables. L'écriture les met en contact et, au lieu de réduire la différence qui les sépare, elle expose cette différence. Pour cette raison l'écriture, pour Nancy, est beaucoup plus qu'une forme d'inscription (ce qui impliquerait l'idée d'une « pénétration » et donc d'un passage) : c'est une forme d'*excription*, c'est-à-dire d'extériorisation et d'exposition aux limites.

Écrire le corps veut donc dire l'exposer en tant que limite du sens. Pour cette même raison, Nancy affirme que le lieu du corps de l'écriture est hors-texte : « L'*excription* de notre corps, voilà par où il faut d'abord passer. Son inscription-dehors, sa mise *hors-texte* comme le plus *propre* mouvement de son texte : le texte *même* abandonné, laissé sur la limite »⁶²². Quand on considère la manière dont

618 Avec le verbe « exposer », il ne s'agit pas de mettre en lumière quelque chose qui serait préalablement caché. Dans la logique de l'évidence, l'exposition n'est rien d'autre que l'existence. Comme c'est le cas de l'évidence, la définition d'une telle exposition ne peut qu'avoir une forme tautologique : « *Auto* = ex = corps. Le corps est l'être-exposé de l'être », *ibid.*, p. 32.

619 *Ibid.*, p. 11.

620 *Ibid.*, p. 13.

621 *Ibid.*, p. 11. Pour ce qui est de la question du passage, de la transformation et de la compénétration des corps, on pourrait citer plusieurs passages de *Corpus*. Mais citons un texte dans lequel Nancy expose en détail sa philosophie des limites, qui ne peut pas être séparée d'un privilège accordé au sens du toucher : « la logique de la limite en général : y toucher, c'est la passer, la passer, c'est ne jamais toucher l'autre bord. La limite illimite le passage à la limite. Une pensée de la limite est une pensée de l'excès », *Le sens du monde*, Paris, Galilée, 1993, p. 64.

622 *Corpus*, *op.cit.*, p. 14.

l'écriture de Nancy touche les corps singuliers, il semble assez clair qu'une liste comme celle que nous avons citée au début du chapitre correspond au désir d'exposer l'extériorité textuelle des corps et de pousser le texte vers sa limite. L'écriture cherche à exposer le texte comme *corpus* et non pas comme une inscription subordonnée à un discours qui serait indépendant de son « excription ». Exposer n'implique pas donner un sens à ce qui s'expose. Cela ne veut pas dire non plus faire de ce qu'on expose l'objet d'une représentation. Au contraire, c'est affirmer le corps comme limite et le mettre à l'œuvre, en le rendant évident. Des longues énumérations d'objets, de parties d'objets et de qualités singulières deviennent indispensables. Et puisque les corps exposés sur le papier risquent de devenir des mots – dont la singularité est limitée par le caractère itérable de chaque signe⁶²³ – l'écriture et le style de Nancy, afin de devenir évidentes et à cause de leur évidence même, doivent se situer elles-mêmes à la limite du sens. Ce qui veut dire, dans l'instant insaisissable d'une écriture sans répétition, d'une écriture singulière : elles doivent devenir irrépétables, intransmissibles et intraduisibles.

Nancy ne dit pas que cela est simplement possible. Le contraire est souvent le cas, puisqu'il est inévitable de produire des « effets de sens » en écrivant⁶²⁴. Si l'écriture de Nancy a pour but de faire justice à la singularité des corps, la seule manière conséquente est de lui donner une forme fragmentaire⁶²⁵, ou celle d'une liste ou d'un *corpus*, qui mette l'accent sur l'interruption et sur la rupture.

1.3 L'index de l'évidence

Le but d'un *corpus* est d'écrire les corps tout en limitant dans la mesure du possible leur réappropriation par des effets de sens. Il s'agit d'éviter les appropriations qui caractérisent la tradition philosophique et religieuse occidentale, et de proposer une alternative à la réévaluation contemporaine du corps dans la culture populaire ou dans la philosophie. Les corps résistent à toute

623 Comme Derrida le montre dans « Écriture événement contexte », « cette itérabilité — (*iter*, *derechef*, viendrait de *itara*, *autre* en sanskrit, et tout ce qui suit peut être lu comme l'exploitation de cette logique qui lie la répétition à l'altérité) structure la marque d'écriture elle-même, quel que soit d'ailleurs le type d'écriture (pictographie, hiéroglyphique, idéographique, phonétique, alphabétique, pour se servir de ces vieilles catégories). Une écriture qui ne serait pas structurellement lisible — itérable — par-delà la mort du destinataire ne serait pas une écriture », *Marges de la philosophie*, op. cit., p. 375.

624 Cf. *Corpus*, op. cit., p. 20 : « Si j'écris, je fais des effets de sens – je place tête, ventre et queue – et je m'écarte donc des corps. *Mais justement* : il faut ça, il faut une mesure infinie, toujours retracée de cet écart. L'excription passe par l'écriture – et certainement pas par des extases de la chair ou du sens ».

625 « En fait, la fragmentation de l'écriture [...], répond à une instance répétée des corps dans – contre – l'écriture », *ibid.*, p. 21. Mais le fragment, ainsi que l'énumération ou n'importe quelle autre forme d'écriture, introduisent le risque d'une nouvelle soumission des corps à l'ordre du sens. Pour prendre un exemple – hors contexte – d'un texte plus ancien de Nancy et de Lacoue-Labarthe : « L'exposé ne saurait se dérouler à partir d'un principe, ou d'un fondement, puisque le 'fondement' présupposé par la fragmentation consiste précisément dans la totalité fragmentaire, dans son organicité. Le fragment s'avère ainsi constituer l'écriture la plus 'mimologique' [Genette] de l'organicité individuelle », *L'absolu littéraire : théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Éditions du Seuil, 1978, p. 65.

forme d'appropriation, et ils le font selon la discontinuité d'un rythme. Les marques de ce rythme, ses moments ou, pour reprendre un concept fréquent chez Nancy, ses syncopes, donnent aux corps leur caractère singulier. Pour qu'il puisse y avoir des corps, nous avons besoin de l'instant de l'évidence auquel le « chaque » de « chaque fois un autre » renvoie⁶²⁶. Si on considère les corps depuis la perspective de leur extension ou de leur espacement (puisqu'ils sont *partes extra partes*, comme Nancy insiste à le dire), une traduction possible du « chaque » est le « celui-ci » (*hoc*) qui résonne dans la phrase de la liturgie catholique qui accompagne le miracle de la transsubstantiation, souvent citée par Nancy : « *hoc est enim corpus meum* » (ceci est mon corps). On pourrait affirmer que tout *Corpus* est une discussion de cette phrase. Dans le contexte biblique auquel elle appartient, le Christ la prononce après avoir béni le pain⁶²⁷. Nancy essaie de ramener cette sentence à la limite de son sens et de la penser sans la transsubstantiation, c'est-à-dire, sans le passage du corps à l'immatérialité du sens. Le *hoc* de la phrase et l'« ici » qu'il implique constitue un *hic et nunc*⁶²⁸ qui peuvent s'accorder aux modalités spatiale et temporelle de l'évidence, telle qu'elle se lie à la singularité.

Nancy pourrait donner l'impression d'être en train de restaurer le privilège de la présence. En réalité, la notion d'évidence déplace le sens du concept de « présence », qui ne peut être compris, chez Nancy, que comme relevant de « la nécessaire discrétion rythmée d'une coupe ou d'une découpe d'apparaître ». Comment expliquer alors le fait que la présence se fonde sur l'évidence plutôt que, comme on serait tenté de le faire, de fonder l'évidence sur la présence ? Le rythme de l'apparaître ne suppose pas un disparaître mais, plutôt, le fait que chaque fois où le monde est ce qu'il est, à chaque instant, pour être « chaque » et singulier, ce même monde doit nécessairement être aussi un autre monde. Pour cette raison, l'évidence se traduit chez Nancy également comme espacement, point aveugle, limite, finitude, etc. Ce n'est pas une présence mais une « venue en

626 La référence au cogito cartésien permet à Nancy de souligner le fait qu'il y a seulement évidence chaque fois que la formule est proférée : « Descartes dit fort bien que la vérité de cet énoncé tient à la circonstance, au 'chaque fois' de son énonciation : 'chaque fois que je le prononce, ou que je le conçois' [...] Il faut une *fois*, une quantité discrète qui donne *l'espace de temps* de l'articulation, ou qui lui donne *lieu* » (*Corpus*, op. cit., p. 25). Le « chaque » de chaque fois est l'instant et le lieu où les corps interrompent le sens et exposent ses limites. Selon Nancy, l'évidence de l'*ego sum* n'a rien à voir avec l'auto-conscience. C'est plutôt une question d'affirmation de l'existence. Le *cogito* déclare que l'existence a lieu dans un point singulier et à un moment singulier (cf. *L'évidence du film*, op. cit., p. 43).

627 « Comme ils mangeaient, Jésus prit du pain, le bénit, le rompit et le donna aux disciples ; il dit : Prenez, mangez, c'est mon corps » (« Évangile selon Matthieu », 26:26, dans *Nouveau Testament*, trad. Jean Grosjean et Michel Léturmy, Paris, Gallimard, 1971, col. « La pléiade », p. 90). Une autre traduction : « Ils mangeaient. Jésus prit du pain. Il prononça des paroles de louange. Il en fit des parts qu'il distribua à ses disciples en leur disant : Voici pour vous. Mangez, car ce pain est mon corps » (« Évangile de Mathieu », dans *La bible*, trad. Marie-Andrée Lamontagne et André Myre, Paris, Bayard, 2001, p. 2269). La traduction de Chouraqui est spécialement intéressante, puisque en elle « mon » corps devient « le » corps : « Quand ils mangent, Iéshoua' prend du pain, bénit et partage. / Il donne aux adeptes et dit : / 'Prenez et mangez : ceci est le corps, le mien » (« Annonce de Matyah », dans *La Bible*, trad. André Chouraqui, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, p. 1933).

628 *Corpus*, op. cit., p. 26.

présence » qui implique un certain degré de passivité : être vu, mais aussi voir à cause d'une pression qui s'exerce sur le regard. En fait, l'évidence ne peut que confirmer la tautologie, qui devient non seulement impossible à démontrer mais même impossible à dire, et qui ne peut qu'être écrite, mise hors-texte.

En d'autres mots, il est nécessaire de penser la manière avec laquelle l'ici et le maintenant donnent lieu à une évidence sans restaurer le temps présent d'une intuition. Pour cela, Nancy analyse une parabole biblique dont le geste explicite joue un rôle apparemment opposé à celui du « *hoc est enim corpus meum* », où il est question de rapprochement et de communion. C'est la parabole du « *noli me tangere* » dans la *Vulgate* (Jean 20:17) qui décrit le moment après la résurrection où Jésus apparaît devant Marie-Madeleine et lui dit « ne me touche pas »⁶²⁹. Selon Nancy, l'intérêt de cette défense de toucher réside dans le fait que Jésus se fait présent pour annoncer qu'il n'est plus là : « Il parle pour dire qu'il est là et qu'il s'en va aussitôt. Il parle pour dire à l'autre qu'il n'est pas là où on le croit, qu'il est déjà ailleurs, étant pourtant bien présent : ici, mais pas ici même »⁶³⁰. L'ici et le maintenant de l'apparition de Jésus ne font pas référence à un présent donné, mais plutôt, à un instant interrompu, espacé ou divisé qu'il est dès lors impossible de s'approprier et qui reste distinct de l'apparaître conçu comme « *parousia* ».

Cette phrase « énonce quelque chose du toucher en général où elle touche au point sensible du toucher : à ce point sensible qu'il constitue par excellence (il est en somme 'le' point du sensible) [...] Or ce point est précisément le point où le toucher ne touche pas »⁶³¹. C'est-à-dire, le « *noli me tangere* » est un impératif négatif, une prohibition, mais aussi l'expression d'une évidence : « tu ne me toucheras pas ». Comme le point aveugle par rapport à l'évidence visible, l'impossibilité de toucher présente la différence et l'espacement qui constitue une évidence de type tactile.

Entre la prohibition de toucher dans le « *noli me tangere* » et l'invitation à communier dans le « *hoc est enim corpus meum* », il y a un paradoxe. Car le *hoc* semble désigner la présence et l'absence en même temps. Pour cette raison, Nancy insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas d'un mouvement dialectique, qui commencerait à partir d'un corps matériel préexistant qui, sacrifié dans la communion, deviendrait alors un corps intangible à un niveau supérieur. Le sens ambigu du *hoc* relève de l'interruption que nous avons repérée à propos de l'œuvre d'art et son rythme syncopé. En

629 « Jésus lui dit : Femme, pourquoi pleures-tu ? Qui cherches-tu ? Elle pense que c'est le jardinier et elle lui dit : Seigneur, si tu l'as emporté, dis-moi où tu l'as mis et je l'enlèverai. / Jésus lui dit : Marie ! Elle se retourne et lui dit en hébreu : Rabbouni ! (c'est-à-dire maître). / Jésus lui dit : Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers le Père, mais va vers mes frères et dis-leur que je monte vers mon Père et votre Père, mon Dieu et votre Dieu. » (« Évangile selon Jean », 20:15, dans *Le Nouveau Testament*, trad. Grosjean et Léturmy, op. cit., p. 338). Et Chouraqui : « Iéshoua' lui dit : 'Ne me touche pas ! / Non, je ne suis pas encore monté chez le Père » (« Annonce de Iohanân » 20:20, dans *La Bible*, op. cit., p. 2109.)

630 *Noli me tangere : Essai sur la levée du corps*, Montrouge, Bayard, 2013, p. 21.

631 Ibid., p. 25.

effet, on peut lire dans *Les Muses* que, « dans le mouvement infini du geste de présentation, c'est précisément la logique dialectique qui est interrompue »⁶³².

Car *Les Muses* assigne aussi un caractère de monstration au geste de présentation dans les arts. S'il y a quelque chose comme un privilège des arts, « c'est le privilège d'un index, qui montre et qui touche, qui montre en touchant. Ce n'est pas le privilège d'une révélation supérieure »⁶³³. Les énumérations de Nancy et les *corpora* avec lesquels il multiplie les interruptions du sens cherchent précisément à mettre en place l'évidence selon un tel privilège de l'index. De ce point de vue, le style artistique ou bien le style de Nancy lui-même, cherchant à faire signe vers le point aveugle, se présentent eux-mêmes comme des pointes ou comme des pics, par exemple, comme l'index de la main. Le problème le plus sensible est de déterminer s'il est possible de pointer *sur* une évidence et si l'index, qui est déjà lui-même une forme de renvoi signifiant, n'introduit pas l'expropriation de cette évidence dans une sorte de sens idéal. Contre toute attente, Nancy lit le « *hoc est enim corpus meum* » comme l'appropriation impossible, et donc comme un « *noli me tangere* », comme « l'impossibilité même de l'appropriation en général »⁶³⁴. Or, l'évidence du *hoc* singulier, qui met un terme à l'idéalisation, n'est pas sans ambiguïté. Dans la phrase « *hoc est enim corpus meum* », « c'est ainsi que sont tressés l'un dans l'autre deux 'hoc est enim...' : celui qui approprie *hoc* en 'corps du sens', opère la transsubstantiation, égale le sens à la totalité achevée du monde ; et celui qui s'expose à l'enfouissement et au déplacement archi-tectoniques du même *hoc* »⁶³⁵. La conséquence inévitable étant que, quand Nancy reproduit à l'intérieur du texte ce « *hoc* », chacun de ces « *hoc* » comprend et reproduit toute l'ambiguïté du signe, du sens et donc d'une certaine transsubstantiation qui fait passer du « *hoc* » singulier au « *hoc* » comme mot d'une langue, lisible, répérable et répétable. Aussi bien quand il répète la phrase « *hoc est enim corpus meum* » et quand il écrit « *hoc* », « *hic* » et « *illic* »⁶³⁶, des mots singuliers, des morceaux d'un corpus textuel, l'ambiguïté d'un surplus de sens introduit par le « *hoc* » ne disparaît pas. On pourrait même se demander si Nancy ne finit pas par multiplier le risque d'un « effet de sens » appropriateur ou d'une idéalisation subtile mais massive.

632 *Les Muses*, op. cit., p. 96.

633 Ibid., p. 65.

634 *Corpus*, op. cit., p. 29.

635 Ibid., p. 25.

636 On peut citer la manière dont Nancy situe ces mots au sein d'un *corpus* dont l'entrée est « ego » : « *Ego* toujours s'articulant – *hoc, et hoc, et hic, et illic...* –, allée-venue des corps : voix, nourriture, excrément, sexe, enfant, air, eau, son, couleur, conscience, souvenir, syncope, regard, paraître, enfin toute les *touches* infiniment multipliées, tous les *tons* proliférant » (Ibid., op. cit., p. 27). Bien qu'il n'enlève pas la valeur adverbiale de ces mots, il les situe au même niveau d'« articulation » que des substantifs comme « voix », « sexe » ou « conscience ».

1.4 Le *corpus* « propre »

Nous reviendrons bientôt sur les réserves plus ou moins explicites de Derrida à l'égard de la pensée nancienne du corps, notamment en ce qui concerne certains choix lexicaux de Nancy. Dans *Le toucher*, il se réfère souvent au problème de l'appropriation et de la propriété pour expliquer ses réticences. Ce livre pourrait être lu comme la réponse, dans un style très différent, au projet de *Corpus* et, notamment, à l'idée qu'une énumération sans tête ni queue peut suffire à rendre les corps dans leur singularité et à les protéger d'une appropriation sémiotique ou phénoménologique. *Le toucher* se compose lui-même de fragments et de citations de Nancy et d'autres auteurs et, dans ce sens, il constitue son propre *corpus*. Mais sa valeur est différente de celle qu'on retrouve chez Nancy. Entre ces deux auteurs, il y a notamment un différend autour du problème de l'index et de sa capacité à renvoyer à l'évidence et à la patence. À ce propos, Derrida rappelle que l'index réintroduit le signe, « la potentialité différée d'un contact »⁶³⁷, alors que *ça* devrait toucher « avant qu'un déictique ne montre, avant qu'un auto-déictique ne se montre en se pointant du doigt »⁶³⁸. Ce toucher démonstratif du doigt (*hoc est enim*, évidence...) ne devrait-il pas arriver avant l'expropriation, la substitution et la dissémination du « *hoc* » et de l'instant singulier qu'introduit tout signe ? Mais l'écart le plus grand entre les deux auteurs se manifeste à propos de leurs conceptions respectives de l'écriture. Dans une définition qui a un rôle central, aussi bien pour ce qui concerne le corps que pour ce qui concerne l'écriture, Nancy affirme :

« De toute écriture, un corps est la lettre, et pourtant, jamais la lettre, ou bien, plus déconstruite que toute littéralité, une 'lettricité' qui n'est plus à lire. Ce qui, d'une écriture et proprement d'elle, n'est pas à lire, voilà ce qu'est un corps. »⁶³⁹

En commentant ce même texte, Derrida souligne le mot « proprement », car c'est justement à propos de l'utilisation fréquente du lexique du « propre » chez Nancy qu'il émet une de ses principales réserves. Nancy joue ouvertement avec ce lexique en donnant une fonction emphatique à un mot qu'il a préalablement vidé de sa valeur normative. S'il parle du « proprement » de l'écriture, c'est pour dire ce qui n'appartient pas du tout à l'écriture. Pourtant, Derrida ne semble pas prêt à l'accepter. « Au-delà de la concession pédagogique », écrit-il, « la chose est grave. Il y va de l'irrésistible désir d'appropriation (qui est le 'mon corps' même, l'ici même). Il y va de sa loi, mais aussi de cette *même* loi qui, pour le faire naître, ce désir, doit aussi le vouer à l'expropriation, voire la lui promettre, ou encore l'y promettre. Cette promesse est toujours une menace : exappropriation »⁶⁴⁰.

637 *Le toucher*, op. cit., p. 187.

638 Ibid., p. 339.

639 *Corpus*, op. cit., p. 76.

640 *Le toucher*, op. cit., p. 146, n.1.

Le lexique de la propriété ou du même, Nancy le met en rapport avec l'idée d'un index non-signifiant et d'une évidence antérieure à toute forme de donation. Pour Derrida, cependant, ce lexique peut devenir un nouveau mécanisme de la propriété ou de l'appropriation⁶⁴¹. Mais il faudrait situer l'usage de ces mots dans l'ensemble des travaux de Nancy, car la lecture de Derrida, malgré la citation abondante de longs fragments, est souvent isolée. À un moment donné, Nancy parle par exemple de l'« appropriation du propre », pour montrer ce qui justifierait de retenir ce vieux lexique dans une pensée nouvelle de la singularité. En présentant le monde des singularités, c'est-à-dire notre monde au moment où l'appropriation généralisatrice et signifiante semble avoir atteint sa limite, il écrit : « le monde de l'appropriation du propre : monde de la non-généralité, monde qui n'est pas offert à l'humanité, mais à ses corps singuliers. Non général, mondial »⁶⁴². L'« appropriation du propre » semble signifier, chez Nancy, qu'il n'y a plus le propre. Mais pourquoi ressusciter un signifiant qui semble difficilement séparable du désir irrésistible que dénonce Derrida ? Nancy le ressuscite, notamment, en revendiquant le concept de « lieu propre » de la physique aristotélicienne, concept exclu de l'univers newtonien. Nancy affirme que ce monde « est monde enfin, c'est-à-dire *lieu propre* des extensions réelles, de l'espace de nos corps, des partitions de leurs existences, des partages de leurs résistances. Lieu propre, ou bien encore, *propriété du lieu* enfin donnée à l'étendue des corps »⁶⁴³.

L'usage des mots « propre » ou « propriété », paradoxalement consistant avec le rejet des notions de « corps propre » ou de « chair », n'implique donc pas que le corpus disséminé des listes et des énumérations soit finalement assujéti à un principe externe d'unification. Il n'y a pas de « *corpus propre* ». Au contraire, cela doit être compris comme une volonté d'en finir avec l'appropriation. La « propriété du lieu » qu'il mentionne ici n'est pas la propriété signifiante de l'auto/hétéronomie ou de l'auto/hétéro-référentialité qui caractérise les différentes conceptions du corps comme signe. Celles-ci sont encore des dimensions du sens, de l'idéalisation et de la négation des corps. Plutôt, le lieu propre sur lequel Nancy écrit ressemble à l'espace, c'est-à-dire, à la dissémination qui se produit selon le rythme et la syncope des singularités⁶⁴⁴. La propriété n'est rien d'autre que

641 On pourrait se dire que Derrida refuse d'entrer dans le jeu de Nancy et que, en se tenant à la littéralité du mot « propre », il rate complètement le propos de son ami. Pourtant, comme nous arriverons peut-être à le montrer, toute la difficulté du *Toucher* consiste à rendre compte de cette rhétorique hyperbolique qui consiste à mettre en valeur un mot pour lui faire dire tout le contraire de ce qu'il dit normalement. L'enjeu essentiel de la lecture de Derrida n'est pas de le constater mais de montrer que la « tactique discursive » de Nancy ouvre la porte à une appropriation massive qui risque d'emporter, dans son ensemble, la pensée nancienne du corps et sa « déconstruction du christianisme ». Derrida n'affirme pas que cela a lieu, mais sa lecture laisse entendre que les décisions de style de Nancy ne sont pas toujours les moins vulnérables. Ce qui, à *proprement* parler, est loin de constituer une « critique ».

642 *Corpus*, op. cit., p. 38.

643 Ibidem.

644 À ce sujet, *Les Muses* nous rappelle que « la *χώρα* de Platon est à plus d'un égard bien proche du *ῥυθμός* [...] la *χώρα* 'elle-même' n'est rien d'autre que la pâte de la différence, ou l'élasticité de l'espace » (*Les Muses*, op.

l'espace, c'est-à-dire, la dissémination qui produit du singulier. Or, pourquoi appeler « propres » cette dissémination, le *partes extra partes* ou la singularisation infinie ? Pourquoi est-il nécessaire d'invoquer la « propriété » pour nommer l'existence d'une singularité – qui n'a besoin de rien signifier, comme elle n'a besoin ni de tête ni des pieds – ici et à cet instant même ?

Dans la citation à propos de l'écriture, un autre syntagme étrange, « plus déconstruite que », semble faire pendant au « proprement d'elle ». Le propre de la lettre est ici l'inappropriable, le singulier, l'accidentel et l'illisible. Mais comment la « lettricité » serait-elle « plus déconstruite que » quoi que ce soit ? Qu'est-ce que ça veut dire être « déconstruit » ? Et comment déterminer ce qui est « plus » ou « moins » déconstruit ? Ces questions révèlent, à leur manière, ce qui dans ce texte ne peut pas être lu. Ne donner rien à lire, tel est peut-être le propos des longues listes de *Corpus*, avec lesquelles Nancy interrompt son propre discours et rend justice au singulier pluriel des corps. Illisible et sans sens ni contenu, ces index déploient l'espace et le temps d'un style, avec lequel Nancy signe une expérience singulière du corps. Nancy pourtant doit aussitôt reconnaître que les listes ne suffisent pas, car elles laissent toujours ouverte la possibilité d'une réappropriation discursive des singularités énumérées (et c'est exactement ce que nous sommes en train de faire ici). En effet, chaque « événement » de la liste n'est pas seulement l'index qui pointe vers l'évidence d'un corps mais aussi un signe qui réintroduit un sens possible.

1.5 Se taire (brève récapitulation)

« *Corpus* : il faudrait pouvoir seulement collecter et réciter un par un les corps, pas même leurs noms (ce ne serait pas exactement un mémorial), mais leurs lieux »⁶⁴⁵. Une idée qui pourrait être lue à la lumière d'« une sorte de promesse de *se taire* [...] *du corps*, de matériellement le soustraire aux empreintes signifiantes »⁶⁴⁶. Peut-on dire que la réticence qui sera formulée par Derrida n'apparaît qu'au deuxième degré, lorsque *Corpus* devient l'objet d'un discours réfléchi ? Dans *chaque* lecture d'un corpus de Nancy, l'évidence domine pour un instant. Dans un des *corpora* les plus beaux du livre, peut-être celui qui introduit le mieux le style, la sensibilité et le « matérialisme » de Nancy, l'évidence devient tellement incontestable que le passage mérite d'être cité *in extenso* :

« *Hoc est enim*: ce monde-*ci*, ci-gisant, avec sa chlorophylle, sa galaxie solaire, ses roches métamorphiques, ses protons, sa double hélice désoxyribonucléique, son nombre d'Avogadro, sa dérive des continents, ses dinosaures, sa couche d'ozone, les rayures de son zèbre, sa bête humaine, le nez de Cléopâtre, le nombre des pétales de la marguerite,

cit., pp. 47-48, n.1). On devrait pourtant se demander si cette *khôra* et l'espace ici évoqués seraient capables de recevoir la spectralité de Derrida, dans la mesure où celle ne vise pas à réduire pas les effets d'idéalisation. Nous reviendrons sur cela plus bas.

645 *Corpus*, op. cit., p. 49.

646 Ibid., p. 47.

le spectre de l'arc-en-ciel, la manière de Rubens, la peau du serpent python, la figure que fait André sur cette photo du 16 janvier, ce brin d'herbe et cette vache qui le broute, et la nuance de l'iris de l'œil de qui lit ce mot, ici et maintenant ? »⁶⁴⁷

Incontestable, cette évidence nous mène au silence et à la fin du sens. La tâche est peut-être impossible, et d'ailleurs Nancy ne se tait pas, mais ses *corpora* nous invitent à affirmer la nécessité de penser le corps sans idéalité et sans identité :

« il faudrait un *corpus* : un catalogue au lieu d'un logos, l'énumération d'un logos empirique, sans raison transcendantale, une liste glanée, aléatoire dans son ordre et dans sa complétude, un ânonnement successif de pièces et de morceaux, *partes extra partes*, une juxtaposition sans articulation, une variété, un mélange ni explosé, ni implosé, à l'ordonnance vague, toujours extensible... »⁶⁴⁸

La réponse de Derrida à *Corpus* est longue. Il a souvent recours à des longs monologues ou à des dialogues fictifs avec Nancy et d'autres auteurs. Le « comment ne pas parler »⁶⁴⁹ est une question nécessaire, mais la promesse de se taire sous le signe de laquelle Nancy inscrit son discours, n'ouvre pas sur une démarche de type mystique. Elle relève peut-être de la nécessité de parler un peu « moins » de ce corps « plus déconstruit que » tout ce qu'il donnerait à lire, ou à écrire. Avec les yeux posés sur ce syntagme intraduisible, nous allons suivre en détail les enjeux d'une « déconstruction » du corps qui est inséparable du programme d'une « déconstruction du christianisme ».

2. Ceci n'est pas *mon* corps chrétien

Nous nous sommes préparés à aborder la lecture que Derrida fait de Nancy dans *Le toucher*. L'approche de ce texte est difficile, pour plusieurs raisons. Non seulement la disparité d'auteurs et de problèmes qui sont évoqués au fil des pages rendent souvent compliqué de saisir ses enjeux centraux, mais il existe aussi un refus de Derrida d'explicitier, ses réserves à l'égard de la pensée du corps de Nancy, comme s'il avait peur de le blesser. Ce n'est pas le cas avec les autres auteurs, et nous avons déjà montré, à propos de Husserl ou de Merleau-Ponty, que l'approche de Derrida est assez explicite. Sa lecture de Nancy, par contre, passe d'un accueil très affirmatif, qui salue l'inouï de sa pensée, à une méfiance qui émerge ponctuellement, et qui cherche à montrer que ce que Nancy propose est déjà compris dans la tradition dont il semble s'éloigner. Comme nous allons le voir, leur différence se cristallise sous la forme d'une certaine intraductibilité de leurs approches, et leur débat reste lui-même largement intraductible. On a parfois l'impression, en lisant ce texte, rempli d'aveux et d'adresses à la deuxième personne du singulier, que l'essentiel de son humeur et

647 Ibid., p. 31.

648 Ibid., pp. 47-48.

649 Cf. « Comment ne pas parler », dans *Psyché*, op. cit., pp. 535-595.

de son rire relève d'une série de *private jokes* dont le sens n'est peut-être saisissable que par les deux amis. Néanmoins, nous allons tenter de rendre plus clairs les enjeux, d'abord au sujet du christianisme et ensuite au sujet du monde et de la traduction.

2.1 Le christianisme de qui ?

À l'ouverture du *Toucher*, Derrida indique que son livre va prendre la forme d'un « *peri Peri Psykhès* », un commentaire de tout ce que, depuis Aristote, on aura pu écrire sur l'âme, sur les sens ou sur le corps. Ce commentaire du commentaire, Derrida le dédie à Jean-Luc Nancy⁶⁵⁰. Il s'agit donc en écrivant un texte sur Nancy, de tenter de *le* toucher avec cette réflexion sur l'histoire philosophique de la *psyché*, du toucher et du problème du corps en tant que corps vivant. Un tel envoi se structure autour d'un « long détour » qui occupe une place unique dans l'œuvre de Derrida, puisqu'il aborde des questions qu'il a rarement considérées en tant que telles. Ces questions, Nancy les a souvent fréquentées, de manière directe et explicite. Comme nous venons de le voir, il propose une nouvelle philosophie du corps qui prend forme dans *Corpus*. Pourtant, l'adresse « touchante » de Derrida ne cherche pas à créer les conditions d'un dialogue entre les deux auteurs. Son approche est loin d'être consensuelle. Il ne s'intéresse pas tant à ce qu'ils partagent qu'à tout ce qui, entre leurs pensées – en apparence si proches –, reste pourtant intraduisible. Lorsque chacun des deux philosophes aborde les questions du toucher, du corps ou du monde, la signature compte.

Derrida affirme que son commentaire du *Peri Psykhès*, qui est aussi bien le titre d'un livre que celui d'un problème, ne peut que devenir « un essai trouble, baroque et surchargé d'histoires [...], une scène inimaginable qui ressemblerait pour un ami à ce qu'a toujours été mon rapport à des mots incroyables tels que 'âme' ou 'esprit', 'corps', 'sens', 'monde', et autres choses semblables »⁶⁵¹. Son premier geste est d'indiquer que tous ces mots lui posent problème. Le livre prend des mots telles

650 Derrida souligne le fait que Nancy ne fait pas souvent de référence précise à Aristote (cf. *Le toucher*, op. cit., p. 33). Au début du *Toucher*, il rappelle une « évidence » : « le *Peri Psykhès* est un traité de la pure vie du vivant. Or la Psyche [sic] de Nancy se voit traitée comme morte » (ibid., p. 31). C'est le sens du toucher qui permet peut-être de mesurer la différence entre Nancy et Aristote quant à la question de la vie et du vivant. Comme Derrida le rappelle, en lisant le *Peri Psykhès*, le toucher est le seul sens « qui soit indispensable à l'existence du vivant comme tel. Les autres sens ne sont pas destinés à assurer l'être de l'animal ou du vivant, seulement son *bien-être* » (ibid., p. 61). Un toucher excessif peut tuer le vivant, et la question de l'intensité devient dès lors importante (d'où l'importance que Derrida concède à l'analyse des différences entre un toucher meurtrier et la caresse, par exemple). La question qui se pose est de savoir si Nancy, pour qui la question du vivant ne semble guère avoir d'importance (nous reviendrons sur ce point, à propos de son texte « Psyche »), conteste le programme du *Peri Psykhès* aristotélicien, et comment (cf. ibid., p. 62). Derrida inscrit son commentaire de Nancy sous ce qu'il appelle la « loi du tact », qui est « la loi elle-même, la loi de la loi. [...] En touchant, il est interdit de toucher : ne pas toucher à la chose même, à ce qu'il y a à toucher. À ce qui reste à toucher. Et d'abord à la loi même » (ibid., p. 81). S'il y a un intouchable, il a le statut de loi, ou bien celui d'un quasi-transcendental, car le respect de sa loi implique que le toucher est « toujours possible, effectivement possible ou promis, là ? » (ibid., p. 82). Selon Derrida, les apories du toucher, qui relève à la fois du touchable et de l'intouchable, vont d'Aristote à Nancy. Elles obligent à penser l'« essence » du toucher « à travers un langage aussi paradoxal, plus que contradictoire et hyperdialectique (x sans x, x = non-x, x = conjonction et/ou disjonction de x + et - x, etc.) » (ibid., p. 83).

651 Ibid., p. 17.

qu'« âme », « corps » ou « toucher » comme les fils conducteurs lui permettant d'approcher des auteurs et des textes pourtant très différents entre eux. Certes, dans la mesure où les textes qu'il invoque semblent garder des traits communs, le statut de fils conducteurs de ces mots ne relève pas simplement d'un fait « empirique ». Au contraire, cela laisse supposer que Derrida reconnaît des valeurs conceptuelles à la base de ces mots « incroyables » ; une valeur que d'ailleurs il a tendance à amener vers une commune appartenance chrétienne. Le problème du christianisme est un des enjeux centraux de ce texte. Un certain christianisme semble impregner le sens des mots « corps », « âme » ou « toucher » dans l'usage qu'en font les auteurs analysés. C'est comme si le « christianisme » de ces mots les empêchait de se laisser signer par des philosophes tels que Berkeley ou Merleau-Ponty. La question du christianisme – comme ce qui résiste à l'idiome singulier de chaque auteur et, à la fois, comme ce que chacun réinscrit dans des configurations conceptuelles plus ou moins nouvelles – est celle qui de la manière la plus claire fait émerger un différend entre Derrida et Nancy d'un côté, et Nancy et le reste de la tradition de l'autre.

Une des principales difficultés du *Toucher* tient au caractère « incroyable » de tous ces mots. D'un côté, Derrida reconnaît que ces mots sont tous « marquants, indispensables, lourds et légers, mais inexacts », au point qu'ils « n'ont jamais eu aucun sens, je veux dire aucun sens *exact*, assuré ou rassurant pour moi, aucune valeur fiable »⁶⁵². L'inexactitude de ces mots et de ces concepts, que Derrida compare à des inscriptions préhistoriques dont on ignorerait tout du signataire, s'explique peut-être par le fait que personne ne les a signés et qu'aucun d'eux n'appartient en propre au lexique d'aucun philosophe. Pourtant, d'un autre côté, la démarche de Derrida ne cherche pas à feindre une naïveté devant ces mots. Il n'aborde pas ces mots ou ces concepts comme s'il les voyait pour la première fois, pour chercher ensuite à induire leur sens. Il ne fait pas non plus une reconstruction stricte de leur valeur et de leur fonction singulières chez les différents auteurs. Malgré l'inexactitude de leurs significations, lorsqu'il constate leur apparition récurrente dans la tradition, il semble déjà savoir quelque chose sur ce qu'ils veulent dire et sur leur fonction dans cette tradition. La valeur, disons, « quasi-conceptuelle » de ces mots est nécessaire pour la construction d'un texte aussi vaste que *Le toucher*, dont on ne peut ignorer l'aspect également « quasi-encyclopédique ». Ses analyses ne cessent pas de confirmer ce savoir préalable. Derrida va jusqu'à affirmer qu'on ne peut ni parler ni écrire sans eux ni, surtout, « sans faire semblant d'y croire »⁶⁵³. À propos de tous ces mots, il affirme : « je rêve qu'une statistique me révèle un jour combien de fois je m'en suis servi, publiquement, sans confesser que non seulement je n'étais pas

652 Ibid., p. 17.

653 *Le toucher*, op. cit., p. 146 n. 1 et p. 147.

sûr de leur sens *exact* [...] mais j'étais à peu près sûr que c'était le cas pour tout le monde – et de plus en plus pour ceux qui me lisent ou m'écoutent »⁶⁵⁴.

À plusieurs reprises, dans *Le Toucher*, Derrida se sert de ces mots pour ensuite affirmer qu'il ne connaît pas leur sens ou qu'il n'y croit guère, comme s'il refusait de les signer alors qu'il n'arrête pas de s'en servir. Plus précisément, il insiste tout au long de son adresse à Nancy, sur tout ce qu'il n'aurait jamais osé dire à propos du corps, du propre ou du christianisme. Souvent, il suggère que ces questions du corps, du toucher et, surtout, de la « déconstruction du christianisme », ne doivent pas être dites en son nom (au nom de Derrida). C'est comme s'il essayait de se défendre contre ceux qui trouveraient, chez Nancy, des propos qui ressembleraient trop aux siens. Pourquoi sinon Derrida affirme-t-il, lorsque, par exemple, il commente *Être singulier pluriel*, qu'il n'aurait osé dire, comme le fait Nancy, qu'on peut être « proprement exposé » à une origine non appropriable⁶⁵⁵ ? Dans *Le toucher*, de telles affirmations ressemblent parfois à des aveux. Après avoir fait l'hypothèse que l'être proprement exposé à de l'inappropriable expliquerait l'intérêt nancyen pour le sens du toucher, Derrida affirme : « C'est ainsi que je m'explique encore, sans trop chercher à justifier une question ou une objection virtuelle [...], que la figure et le lexique du 'toucher' restent plutôt rares, de mon côté – du moins quand, si rarement, je parle, pour ainsi dire, en mon propre nom »⁶⁵⁶. Pourtant, lorsqu'il insiste sur la condition un peu troublante de ces mots, auxquels on ne peut éviter de croire si on veut parler en philosophes, et qui pourtant n'ont jamais eu un sens exact – pour personne, à part Nancy, semble suggérer Derrida –, il donne aussi à comprendre que ces mots, on ne peut ni les signer ni ne pas les signer. Ou en tout cas, qu'ils sont toujours entrés par contrebande dans le lexique de la pensée.

Le toucher s'inscrit partiellement sous le signe d'une objection « virtuelle » (qui dit, « je suis d'accord, mais pas en mon propre nom ») de Derrida à l'égard de Nancy. Cela ne l'empêche pas de reconnaître la singularité radicale de Nancy par rapport à toutes les pensées du toucher abordées au cours de cette enquête. L'hétérogénéité de Nancy, qu'il souligne, Derrida est prêt à l'accorder jusqu'à un certain point. Nous devons nous demander s'il s'agit seulement de la méfiance avouée à l'égard de l'usage de certains mots, ou bien si nous ne sommes pas devant un travail de deuil – certes impossible – et une incorporation en cours de la pensée de Nancy. Mais ce refus aussi bien de

654 Ibid., p. 17. Aux fins de cette statistique et à propos du mot « corps », nous pouvons donner quelques exemples, comme *De la grammatologie*, op. cit., pp. 25, 52, 57, 63, 95-96, 123 ; *Glas*, op. cit., pp. 8, 16, 24, 41, 51, 60, 65, 74, 77, 100, 101, 103, 104, 105-6, 110, 117, 128 sq., 134, 156, 157, 159, 162, 186, 195, 210, 216, 245, 267, 277, 278, 280, 291 ; *Éperons*, op. cit., pp. 59, 82, 100, 111 ; « Forcener le subjectile », dans « Forcener le subjectile », in Paule Thévenin, Jacques Derrida, *Antonin Artaud, Dessins et portraits*, Gallimard, 1986, pp. 55-58, 60, 63, 66, 69, 72, 74, 79-80, 86, 88-89, 92-93, 96, 101, 106 ; *Limited Inc*, op. cit., pp. 67 n., 71, 76, 154 ; ou bien *Politiques de l'amitié*, op. cit., 16, 33, 50, 133, 202 sq., 212-213, 216, 220, 246, 311, 317, 322.

655 *Le toucher*, op. cit., p. 133, référence à *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 32.

656 *Le toucher*, op. cit., p. 134.

s'approprier Nancy que de tout lui accorder, correspond également à un geste constant du livre, qui consiste à montrer que, toute singulière que soit la signature nancyenne par rapport à cette conceptualité héritée, elle risque toujours d'être réappropriée par cela même dont elle veut s'écarter. Réappropriée, par exemple, par ce que tous ceux qui croient en ces mots ont en commun : la communion. L'idée à laquelle Derrida ne semble pas prêt à renoncer est la suivante : il n'est pas possible de parler autrement de corps, de corpus ou de toucher, sans prendre en charge le lourd héritage que ces mots contiennent. Aristote, nous dit Derrida, a déjà posé la question essentielle, celle du rapport entre le corps (ou plutôt, le toucher) et la vie⁶⁵⁷. Et c'est cette même question que les pensées du toucher ne cessent pas de reprendre.

À un moment donné, Derrida reconnaît que c'est un « drôle de salut admiratif » qu'il adresse à son ami, lorsque sa lecture, conduite selon le mode de la tangente et la digression, vise précisément à neutraliser ou à « mettre hors service » le lexique du toucher de Nancy. Le toucher, en effet, ne cesse pas de mettre à la lumière de la tradition ce lexique dont son ami hérite, de manière voulue ou pas. Le livre de Derrida vise ainsi à rendre compte de tout ce que cette pensée du corps, dont il salue la nouveauté, n'arrive pas à dépasser. Entre parenthèses, comme dans une sorte de monologue qui, plutôt que d'être intérieur, s'adresse à l'autre, et dans lequel Derrida lui-même s'étonne de l'étrange cadeau qu'il fait à Nancy, il formule une objection qui rend compte de la difficulté qu'il y a à comprendre la distance entre l'« autour de qui » et l'« au nom de qui » qui traversent l'écriture du Toucher :

« Drôle de présent, en effet, quelle offrande ! Tout comme si, au moment d'appeler les autres à s'extasier devant cette grande œuvre et cet immense traité philosophique du toucher, tu lui murmurais à l'oreille : 'Maintenant, Jean-Luc, ça suffit, ne touche plus à ce mot, c'est interdit, tu entends, abstiens-toi de ce 'toucher', ne te sers plus jamais de ce vocabulaire incroyable, de ce concept sans répondant assuré [...] Tel que je te connais, cette objection ne t'arrêtera pas – me dis-je. Non, tu continues, et moi aussi, et reconnaissant je te suis'. »⁶⁵⁸

2.1.1 Christianisme et déconstruction

À la différence de Merleau-Ponty, Le toucher donne à Nancy certaines chances de répondre aux objections de Derrida. Les monologues de Derrida, comme celui que nous venons de citer, tournent parfois en ventriloquie. Souvent, lisant Nancy, Derrida formule des objections que Nancy pourrait lui retourner car lui aussi peut toujours « préciser qu'il ne parle pas simplement en son nom »⁶⁵⁹. C'est ce qui arrive, par exemple, quand il se sert du lexique de la propriété et de l'appropriation

657 Cf. *ibid.*, p. 31 sq., et notre note quelques pages plus haut.

658 *Ibid.*, p. 125.

659 *Ibid.*, p. 133. Cf. *ibid.*, p. 135, où Derrida montre la manière dont, au sujet du toucher, Nancy « détourne » le lexique de Bataille pour dire ce qu'il n'ose peut-être pas dire en son nom.

pour désigner ce qui n'est pas appropriable. Quoi qu'il en soit, Derrida, qui ne dit rien du corps ou du toucher en son propre nom, ne le fait peut-être pas non plus au nom de Nancy, car il se livre souvent à des détournements subtils mais constants de thèmes et de motifs de l'auteur de *Corpus*. Ce labyrinthe de l'« au nom de qui » rend la lecture du Toucher souvent confuse. Mais à mesure que l'ouvrage avance, et surtout dans sa troisième partie, la confusion s'avère partiellement justifiée. Elle résulte d'un corps-à-corps de lecture selon la double modalité que nous avons indiquée : corps-à-corps de Derrida et Nancy et corps-à-corps de Nancy et la tradition. Dans la proximité de ces corps-à-corps, où toutes les voix se font écho, sans le rendre explicite, Derrida dessine peu à peu le parcours de sa propre tangente : le point de contact et de divergence entre sa pensée du corps - « l'autre corps » - et celle de Nancy. Dans notre lecture, nous allons expliciter le contour de cette tangente puisqu'elle contient un point d'accès au problème de « l'autre corps ». Un « corps » qui dans une première lecture du Toucher apparaît sous la forme « monstrueuse » du corps-texte, avec les longues citations littérales (greffes de Nancy dans le corpus de Derrida), souvent revendiquées en raison de leur force digressive. Trois corpora s'entrecroisent dans ce livre : celui de Nancy, celui de la tradition « haptico-intuitionniste » et celui de Derrida.

Pour aborder le problème du corps, Derrida prend pour axe de lecture le christianisme. Le concept chrétien du corps contient lui-même une ambiguïté qui s'ajoute à l'« incroyance » de Derrida à son égard. On peut croire en effet que toutes les philosophies du corps que Derrida invoque, dans la mesure où elles ne sont pas capables de rendre compte de leur christianisme, n'ont au fond jamais su de quoi elles parlent en employant ce mot⁶⁶⁰. Pour Derrida, c'est comme si le corps était toujours un corps chrétien ou, du moins, un corps-à-corps avec le christianisme. Il cherche à montrer que bien avant qu'il n'en fasse un thème explicite, alors que sa philosophie interrogeait la question du corps, Nancy était déjà pris dans le projet d'une « déconstruction du christianisme ». Penser le corps et le sens du toucher est une manière d'engager une telle déconstruction : « La question du toucher appartient de plein droit à l'histoire du corps, bien sûr, et de 'mon corps', nous l'avions dit et le redisons, à l'héritage du *Hoc est enim corpus meum*, à toutes les cultures du corps, mais aussi, indissociablement, à l'histoire de l'Europe en train de se faire – c'est-à-dire, peut-être, de s'expliquer avec son 'christianisme' »⁶⁶¹.

660 On peut pourtant s'inquiéter devant l'absence de référence à toutes les pensées « du corps » que ce livre aux dimensions quasi-encyclopédiques passe sous silence. Qu'en est-il de Lucrèce ? De Diderot (mentionné seulement au passage, cf. *Le toucher*, op. cit., pp. 161-162) ? De Foucault ? Pourquoi ne pas rapprocher Nancy des traditions matérialistes – dont on peut bien sûr interroger les héritages métaphysiques – au lieu de miser toute l'interprétation sur le problème du christianisme ? Quoi de l'absence presque totale de Nietzsche (dont *Le toucher* ne mentionne le nom que très en passant) ? Qu'en est-il de Spinoza, par exemple, dont Derrida ne pouvait ignorer l'influence sur une pensée contemporaine du corps qui n'est pas celle de la phénoménologie ? Nancy, d'ailleurs, se réfère beaucoup plus souvent que Derrida à Spinoza ; il en fait le premier penseur du monde (*Le sens du monde*, op. cit., p. 90) et de sa patence (*Les Muses*, op. cit., p. 60).

661 Ibid., p. 159.

Au moment de la rédaction du *Toucher*, Derrida avait pris connaissance de l'article de Nancy intitulé « La déconstruction du christianisme », transcription d'une conférence prononcée en 1995⁶⁶². Pour Nancy, le christianisme constitue de part en part « notre » tradition⁶⁶³. Il contient un « fonds d'évidences » tellement évident que « nous » avons pris l'habitude de ne pas y réfléchir, et notamment lorsqu'on suppose que le christianisme n'est plus un problème à traiter⁶⁶⁴. L'identification du christianisme à l'Occident⁶⁶⁵ et de l'Occident au christianisme est possible, selon Nancy, grâce au trait qui le distingue de toute autre religion : son « auto dépassement ». Celui-ci lui est « profondément propre ». Il fait de l'essence du christianisme une forme de l'ouverture de soi

662 Il a d'abord été publié en 1998 et puis, dans sa version actuelle – qui comprend quelques réponses à Derrida en note en bas de page –, à la fin du volume *La Déclousion (Déconstruction du christianisme I)*, Paris, Galilée, 2005. « La déconstruction du christianisme » est le plus ancien de tous les textes qui y sont recueillis.

663 *La Déclousion*, op. cit., p. 204 et p. 208.

664 Ibid., p. 205. Nous avons déjà souligné l'importance que Nancy donne à la notion d'« évidence ». Comme nous allons le vérifier, l'évidence du christianisme ne se laisse définir que de manière tautologique.

665 Idée sur laquelle rebondit le texte « Déconstruction du monothéisme », présenté d'abord dans une conférence donnée au Caire en 2001 et publié ensuite dans le même volume (cf. *ibid.*, p. 53). En effet, bien qu'il présente le monde orthodoxe et l'islam comme des déhiscences internes à l'Occident, dépendantes d'un monothéisme qui est également une figure matricielle du christianisme (et de sa déconstruction), c'est de l'Occident catholique et protestant qu'il s'agit vraiment. Nancy limite son analyse « à la forme du monothéisme qui est devenue sa forme la plus européenne – et donc, de là, celle qui a le plus accompagné, du moins jusqu'au milieu du XXe siècle, l'occidentalisation du monde –, c'est-à-dire à la forme du christianisme. C'est aussi celle dont je suis le moins incapable de parler, puisque c'est celle de ma culture de Français et d'Européen (ce qui implique d'ailleurs aussi une certaine distance par rapport au christianisme orthodoxe) » (*ibid.*, p. 52). Ensuite, il souligne l'importance du judaïsme et de l'islam, sans développer son analyse. La « déconstruction du christianisme » implique un recentrement de la déconstruction autour du christianisme et du concept d'Occident. Ce texte confirme le sens de la démarche de Nancy et permet d'amorcer sa critique d'un point de vue qu'on ne peut développer ici, mais qui devrait être, à notre avis, déconstructif et « transculturel ». Le point de départ de la conférence de Nancy est le problème de ce qu'on appelle l'« Occident ». Nancy constate que ce nom n'est plus approprié d'autant plus que ce qu'on appelle l'Occident donne « au monde entier la forme de ce qui pouvait, naguère, apparaître comme son profil particulier » (*ibid.*, p. 48). C'est la manière dont Nancy aborde ici le problème de la mondialisation dans des termes qui pourraient peut-être ressembler à ceux de Derrida lorsqu'il parle de « mondialisation » (dans *Foi et savoir*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 48 et *passim*). Pour Nancy, il s'agit surtout d'interroger l'origine occidentale du régime de l'« équivalence générale » qui produit la valeur du sens du monde aujourd'hui. La considération préliminaire de Nancy, à propos de cette situation de départ, est la suivante : « Notre temps est donc celui où il est urgent que l'Occident – ou ce qu'il en reste – analyse son propre devenir, se retourne sur sa provenance et sur sa trajectoire, et s'interroge sur le processus de décomposition du sens auquel il donne lieu » (*La Déclousion*, op.cit., p. 49). Nancy mobilise donc une structure d'analyse qui correspond exactement à celle de la « déconstruction du christianisme », qui trouverait sa raison d'être dans la possibilité d'un retour sur soi constitutif de cette tradition chrétienne, occidentale et aujourd'hui mondialisée. Bien qu'on ne puisse pas nier l'intérêt d'une telle « déconstruction de l'Occident », il reste qu'à confier toutes les ressources de cette déconstruction à sa *propre* « provenance » et à sa *propre* « trajectoire », on risque de ne rendre compte que d'un aspect de la réalité complexe de la mondialisation (complexe aussi bien dans ce qu'on imagine comme le « dehors » de l'Occident que dans son supposé « dedans »). Cette partialité fait naître le soupçon que la « déconstruction » de l'Occident ne soit finalement qu'une manière pour l'Occident de se réapproprier sa propre chute. On se demande si la situation actuelle n'invite pas plutôt à penser que dans la « mondialisation », il n'y a pas seulement imposition d'un idiome et d'une trajectoire uniques, mais aussi des nombreux effets d'adaptation et de traduction – parfois violents et traumatiques – qui mettent en question, non seulement l'hégémonie du récit de l'Occident comme celui d'une force de généralisation en décadence, mais aussi sa cohérence interne et son principe d'unification – y compris sous sa forme « capitaliste », car comme Derrida le souligne, dans *Spectres de Marx*, il n'y a pas « le » capitalisme, mais toujours *des* capitalismes, des capitalisations multiples (op. cit., p. 102) –. L'idée que quelque chose comme l'Occident existe, c'est peut-être un des plus lourds héritages d'un certain « christianisme » qui ne pose problème que chez les « chrétiens ».

configurée selon le modèle d'un « presque rien » annoncé par l'Évangile⁶⁶⁶ : « C'est *l'Oouvert comme tel*, l'Oouvert de l'annonce, du projet, de l'histoire et de la foi, qui, par le Dieu-vivant, se révèle au cœur du christianisme »⁶⁶⁷. Étant donné cette configuration, la « déconstruction » appartient elle-même au christianisme, et Nancy souligne que cela n'est pas un fait contingent. Il propose une définition d'abord générale de la déconstruction : « Déconstruire signifie démonter, désassembler, donner du jeu à l'assemblage pour laisser jouer entre les pièces de cet assemblage une possibilité d'où il procède mais que, en tant qu'assemblage, il recouvre »⁶⁶⁸. Mais aussitôt il rappelle qu'une telle opération n'est possible qu'à l'intérieur de cette tradition chrétienne qui s'est construite à la fois comme ce qui se « rapporte d'emblée à sa propre origine » grecque ou juive « comme à un jeu, à un intervalle, un battement, une ouverture dans l'origine »⁶⁶⁹ tout en réalisant à la fois le mouvement opposé d'annoncer *la fin*. À cause de ce mouvement d'auto-déconstruction (donc de rapport à la possibilité dont il procède, c'est-à-dire de l'ouverture) qui est constitutif du christianisme, la déconstruction n'est possible que de l'intérieur du christianisme.

En revendiquant la tâche d'une déconstruction qu'il reconnaît entamée depuis le principe (du christianisme), Nancy appelle à ouvrir les yeux sur « notre » fonds d'évidences et à analyser avec toutes leurs complexités les conséquences de son épuisement contemporain. Pourtant, « La déconstruction du christianisme », texte court et programmatique, donne parfois l'impression que Nancy fait cela même qu'il critique chez ceux qui croient le christianisme dépassé. Ces derniers, explique Nancy, le prennent en bloc comme une donnée homogène dont on aurait la maîtrise externe. Nancy ne fait-il pas la même chose ? C'est du moins ce qu'on pourrait craindre lorsqu'il explique que la tâche de la déconstruction peut être engagée grâce à la détermination d'*un* seul point d'assemblage du « système chrétien » permettant sa déconstruction : « Reste qu'au point de son assemblage ou, comme le dirait Heidegger, à la systase du système, il y a peut-être quelque chose à

666 *La Déclosion*, op. cit., p. 206, p. 210 et p. 218. Il s'agit donc de la promesse, dont Nancy fait « une caractéristique du christianisme et du monothéisme en général » (p. 54). Nous commençons à comprendre que, chez Derrida, le fait de lier la question de la promesse à la structure de la trace et au problème du vivant, ébranle cette identification simple de promesse et christianisme. Il ne nie pas la singularité d'une configuration ou d'une modalité de la promesse particulière à une langue ou à une certaine aire culturelle. Mais en insistant sur le caractère « pré-linguistique » (cf. *Poétique et politique du témoignage*, Paris, L'Herne, 2005, p. 35) de la trace et sur l'indissociabilité du problème de l'écriture et de celui du vivant, il installe la « déconstruction » au-delà ou en deçà d'une culture « chrétienne » qui, de toute manière, et malgré elle, n'aura jamais été homogène (c'est-à-dire, qui n'aurait jamais cessé de négocier avec ses marges). Pour cette raison, on peut comprendre que pour Derrida, il ne s'agit pas *seulement* de faire émerger « l'origine enfouie et l'avenir imperceptible du monde qui se dit 'moderne' » (*La Déclosion*, op. cit., p. 54) de sa seule ressource chrétienne et occidentale.

667 Ibid., p. 226.

668 Ibid., p. 215. La définition réapparaît ailleurs : « Je nommerai 'déconstruction du monothéisme' l'opération consistant à désassembler les éléments qui le constituent, afin de tenter de discerner, entre eux et comme derrière eux, en retrait de la construction, ce qui a rendu possible leur assemblage, et qui nous reste encore peut-être, paradoxalement, à découvrir et à penser comme l'au-delà du monothéisme en tant qu'il s'est lui-même mondialisé et athéisé » (ibid., p. 51).

669 Ibid., p. 227.

mettre au jour et à laisser jouer comme tel, quelque chose que le christianisme n'aurait pas encore libéré »⁶⁷⁰. Étant donné les axiomes ébauchés par Nancy dans ce même article, ne peut-on soupçonner que l'idée d'un tel point d'assemblage est elle-même profondément « chrétienne » ? L'assemblage fonctionne comme un principe d'unification permettant de déterminer l'ouverture comme annonce et d'impliquer que cela n'a pas structurellement lieu ailleurs. Pour Nancy, « déconstruction du christianisme » n'est qu'un pléonasme, puisque cette formule « voudrait finalement dire : opération de désassemblage en vue de l'origine ou en vue du sens de la déconstruction – sens qui n'appartient pas à la déconstruction, qui la rend possible mais ne lui appartient pas, comme une case vide faisant fonctionner la structure »⁶⁷¹.

On pourrait dire que l'argumentation circulaire sur laquelle ce texte se fonde s'explique par le refus de Nancy de chercher un point d'appui *autre* que le christianisme à l'intérieur de la dite « tradition » (par exemple, chez les philosophes grecs ou juifs, ou bien dans la longue histoire des divergences dans l'interprétation de l'Évangile, avec les ruptures, les conciles, les dogmes ou les guerres de religion auxquels cette histoire a donné lieu), ce qui mène finalement à donner une définition tautologique de la déconstruction, définition qui n'est qu'une détermination possible de la « déconstruction », dont on ne doit jamais oublier qu'elle reste toujours ouverte à des traductions qu'on ne pourrait contenir dans une seule aire culturelle ou religieuse⁶⁷². Quoi qu'il en soit, la démarche que nous avons indiquée explique en partie un certain nombre de réserves de Derrida à l'égard du projet de Nancy. Pour cette raison peut-être, il finit par affirmer, dans un esprit dont l'ironie ne cache pas le sérieux, que la « déconstruction du christianisme » n'est pas seulement chrétienne de part en part, comme l'affirme Nancy, mais qu'elle peut toujours constituer même une *surenchère* du christianisme (« car de l'hyperbole la plus exigeante, la plus *exacte*, et la plus eschatologique de la déconstruction, de la surenchère d'un *hoc est enim corpus meum*, un certain christianisme se chargera toujours »)⁶⁷³.

Ce n'est pas facile de suivre les remarques de Derrida à propos de cette « déconstruction du christianisme » et de son influence sur la question du corps. Sur ce point plus que sur le reste, *Le toucher* reste un livre labyrinthique. Cela tient à la difficulté, pour Derrida, de prendre position face à des concepts tels que « corps », « christianisme » et même, paradoxalement, « déconstruction ». En réduisant ses arguments à des traits quelque peu schématiques, on peut distinguer aussi bien une réception affirmative du projet nancyen qu'une méfiance structurelle à son égard.

670 Ibid., p. 216.

671 Ibid., p. 217.

672 Cf. par exemple, la « Lettre à un ami japonais », dans *Psyché*, op. cit., p. 387 sq.

673 *Le toucher*, op. cit., p. 74.

Ce qu'il semble prêt à saluer dans les textes de Nancy, c'est sans doute son rire mordant à l'égard du christianisme. Derrida interprète *Corpus* comme un « éclat de rire pensant, féroce et implacable devant Jésus, en vérité au-dedans même de la parole évangélique et du corpus christique »⁶⁷⁴. L'éclat de rire qu'il entend résonner bien avant *Corpus*, permet à Derrida de souligner ce qui chez Nancy bouleverse l'interprétation traditionnelle du corps dit « propre » comme auto-affection. En soulignant des passages de *Corpus* ou du *Discours de la syncope*⁶⁷⁵, par exemple, Derrida montre comment l'éclat de rire interrompt le contact dans la structure de la « présence à soi ». Un autre rapport à soi se dessine dans le rire, dans lequel le « soi » n'est pas ce qui reste après l'effacement d'une extériorité étrangère (le corps non-propre). Le rire est un tremblement intrinsèquement corporel (une sorte de *Klang* qui traverse le corps sans l'idéaliser), qu'on peut rapprocher du rythme discret dont nous avons parlé à propos de la notion d'évidence. Le rire, éclatement du « soi », configure le corps comme singularité. Cela n'est pas sans rappeler les analyses du rire chez Bataille dans « De l'économie restreinte à l'économie générale », où Derrida souligne la manière dont le rire constitue un excès de la dialectique et du sens⁶⁷⁶. Pour Derrida, le rire, chez Nancy, donne lieu à une « transsubstantiation sarcastique », à la fois relative au sarcasme et à la chair, *sarx*, qui s'explique avec la chair « de façon implacablement pensante, experte, ironique, intérieure et mordante à la fois »⁶⁷⁷. La syncope du rire nancyen serait dans ce sens, une interruption de la transsubstantiation. Mais cette interprétation économique de la chair et du rire, qui pourrait en effet être une forme de reconnaissance à l'égard de Nancy, soulève pour Derrida une difficulté analogue à celle que soulevait sa lecture de Bataille dans « De l'économie restreinte à l'économie générale ». Le concept de souveraineté chez ce dernier ne s'arrachait à l'opération de la dialectique qu'à la condition de déterminer comme archi-écriture sa différence par rapport à la maîtrise hégélienne, sans quoi la souveraineté pouvait toujours devenir un moment de la dialectique et être réapproprié par la philosophie hégélienne⁶⁷⁸. Derrida ne semble pas prêt à concéder que la transsubstantiation sarcastique puisse mettre fin à toute transsubstantiation chrétienne. Le problème est que le sarcasme, de même que le concept de « déconstruction du christianisme », risquent tous les deux de retomber dans le mouvement de surenchère conduisant à la christianisation de la déconstruction. Derrida multiplie ses monologues intérieurs lorsqu'il s'agit de présenter cette lecture très critique du projet de Nancy. Par exemple, au moment où il salue l'acharnement de *Corpus* sur le « *hoc est enim corpus meum* », Derrida interrompt son analyse et se met soi-même en scène incarnant un « trouble-

674 Ibid., p. 73.

675 Ibid., p. 72 sq. ; cf. aussi Nancy, *Le discours de la syncope I. Logodaedalus*, Paris, Flammarion, 1976, p. 142 sq.

676 « De l'économie restreinte à l'économie générale », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 376-377.

677 *Le toucher*, op. cit., p. 69.

678 « De l'économie restreinte à l'économie générale », op. cit., p. 392 sq.

fête », et « juif de surcroît », qui propose, *contre* la transsubstantiation sarcastique, une définition du christianisme qui ressemble beaucoup à celle que Nancy proposait dans « La déconstruction du christianisme ». Il invoque une définition de style nancyen contre Nancy. Il s'agit de l'hypothèse selon laquelle le christianisme consisterait « *constitutivement*, à porter en soi la ressource, et la loi, de cette destricturation, de son passage au-delà de soi, du pouvoir de se quitter sans se quitter, de s'abandonner universellement en restant auprès de soi »⁶⁷⁹. Pourquoi cette caractérisation du christianisme conduit-elle, selon Derrida, à interrompre le rire sarcastique de Nancy ? C'est justement parce qu'elle met l'accent sur les risques d'une dimension hyperbolique constitutive de la « déconstruction du christianisme » et du rire sarcastique. C'est comme si Derrida voulait rappeler à Nancy la dangereuse portée de son geste. Tout en reconnaissant, avec Nancy, que le christianisme porte en lui la ressource d'une telle déconstruction, le « trouble-fête juif » se demande si priver la déconstruction de l'hétérogénéité de ses ressources, par exemple du *jewgreek*, et de tout expliquer à partir d'un rire chrétien, n'est pas au fond s'ériger en dernier gardien du christianisme. Pour cette même raison, Derrida conclut son soliloque digressif en invitant Nancy à « se déprendre d'une tradition chrétienne de la *destructio* » qui serait la principale source d'inspiration de la déconstruction. Car, sans nier l'importance et la centralité de son élément chrétien, Derrida rappelle qu'« il y a déconstruction et déconstruction »⁶⁸⁰. Le même mot, répété après la copule « et », marque un écart insurmontable entre deux gestes pourtant très proches.

Derrida est sensible à cette différenciation interne qui permet, peut-être, de décliner autrement l'inévitable « filiation » chrétienne de la déconstruction. L'essentiel de sa critique de Nancy tiendrait dès lors au fait que ce dernier aurait une confiance peut-être trop grande dans l'unicité du « point d'assemblage » du christianisme. Cela ne semble pas gêner Nancy qui, dans une brève note qu'il a ajoutée à l'article en réponse aux remarques de Derrida, confirme le sens de sa démarche. Malgré la complexité qu'il reconnaît à l'histoire de la *destructio*, Nancy affirme : « je m'en tiens à ce qui reste malgré tout l'essentiel : le geste d'une ouverture ou d'une réouverture en direction de ce qui doit avoir précédé toute construction »⁶⁸¹. Entre le projet de Nancy et celui de Derrida, la « déconstruction du christianisme » est le lieu d'une rencontre tangentielle.

679 *Le toucher*, op. cit., p. 73.

680 Ibid., p. 74.

681 *La Déclosion*, op. cit., p. 216, où il critique en retour Derrida, qui n'aurait pas su empêcher une certaine « *vulgate* derridienne » d'araser et de déformer le mot de « déconstruction » au point d'en faire un synonyme de critique ou de démolition. Nancy, de cette manière, ne laisse-t-il pas entendre que sa définition de la déconstruction comme « déconstruction du christianisme » est la seule digne de ce nom ? Le différend entre Nancy et Derrida porterait peut-être aussi sur ce qu'on peut dire on ne pas dire « au nom de » la déconstruction.

2.1.2 Circoncision du christianisme

En ce qui concerne la question du corps, motif privilégié par sa lecture de la « déconstruction du christianisme », Derrida déploie des analyses également compliquées. Il s'intéresse notamment à la figure de Psyche (sic), personnage d'une série de textes de Nancy⁶⁸² où ce dernier propose une pensée de l'étendue. À partir d'une des dernières notes de Freud (« La psyché est étendue, n'en sait rien [*Psyche is ausgedehnt, weiss nichts davon*] »⁶⁸³), Nancy présente une scène dans laquelle le personnage de Psyche apparaît jetée par terre, dans une immobilité dont semble exclue toute forme de retour à soi ou d'auto-affection. Le corps de Psyche ressemble, tel que Derrida le rappelle, au corps présent d'un cadavre. Derrida interprète ce texte comme un exemple du « réalisme » qui caractérise la pensée nancienne du corps. Or, tel qu'il interprète le réalisme nancien, la monstration d'un cadavre n'indique pas seulement l'absence de vie : il s'agit aussi de rendre « présent » un au-delà de la mort. Pour montrer ceci, Derrida met le personnage de Psyche en rapport avec celui de Marie, dont Nancy parle plusieurs fois et notamment dans *Les Muses*, lorsqu'il commente *La mort de la Vierge* du Caravage (1605-1606). Les termes avec lesquels Nancy la présente rappellent l'évidence tautologique : pour l'auteur, « Marie est le modèle de Marie »⁶⁸⁴. Comme celle de Psyche, Derrida considère que la figure de Marie ne quitte jamais Nancy, et qu'« elle reste [...] pour lui, devant lui, à jamais immobile, impassible, intangible. L'indéconstructible du christianisme ? »⁶⁸⁵ Question peut-être sarcastique, qui donne le ton de sa lecture de Nancy : l'indéconstructible serait peut-être l'inépuisable ressource des surenchères chrétiennes. Ainsi, un peu plus bas, Derrida suggère que la question que Psyche (et par extension Marie) se poserait est « suis-je chrétienne ? »⁶⁸⁶.

La surenchère de la « déconstruction du christianisme » ou de la transsubstantiation sarcastique implique donc l'idée qu'il y a un au-delà du christianisme et que cet au-delà s'inscrit en lui. C'est

682 Les citations que Derrida commente sont extraites de « Psyche », publié dans *Première Livraison*, n° 16, Paris, 1978 ; *Le poids d'une pensée*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1991, et du chapitre « Psyche is ausgedehnt » de *Corpus*, op. cit. « Psyche » a été récemment republié dans *Demande. Littérature et philosophie*, Paris, Galilée, 2015, p. 283. Dans cette nouvelle version, « Psychè » figure sans accent seulement dans les deux citations de l'allemand ; dans le reste du texte, y compris le titre, le mot apparaît accentué et en italique. Dans le texte que Derrida cite, « Psyche » est toujours sans accent et Derrida en fait un nom propre, pour le distinguer du concept de « Psyché » tel qu'il aura pu être signé par Aristote, par exemple (cf. *Le toucher*, op. cit., p. 21).

683 C'est la traduction de Nancy dans *Ego sum*, Paris, Flammarion, 1979, p. 161. La note complète de Freud dit : « La spatialité pourrait être la projection de l'étendue de l'appareil psychique. Aucune autre dérivation vraisemblable. Au lieu des conditions *a priori* de notre appareil psychique chez Kant. La psyché est étendue, elle n'en sait rien (*Räumlichkeit mag die Projektion der Ausdehnung des psychischen Apparats sein. Keine andere Ableitung wahrscheinlich. Anstatt Kants a priori Bedingungen unseres psychischen Apparats. Psyche ist ausgedehnt, weiss nichts davon*) » (*Schriften aus dem Nachlass, 1941. Gesammelte Werke*, vol. XVII, Francfort-sur-le-Main, S. Fischer, 1993, p. 152, notre traduction).

684 « Sur le seuil », dans *Les Muses*, op. cit., p. 112.

685 *Le toucher*, op. cit., p. 63.

686 *Ibid.*, p. 299.

une idée que Derrida souligne dans sa lecture des textes de Nancy. Par rapport à *Corpus*, Derrida suggère que son référent majeur est le corps d'un vivant déterminé, le Christ⁶⁸⁷. Cela s'explique d'abord par la prééminence que Nancy accorde, toujours selon Derrida, à la question du toucher et du touchant-touché. Cette prééminence serait donc indistinguable du motif du « *hoc est enim corpus meum* » et Derrida semble croire qu'il existe une relation entre le projet de « déconstruction du christianisme » et l'importance croissante du toucher dans les textes de Nancy. Pour cette raison, il rappelle à son ami quelque chose que ce dernier « sait bien » : le fait que les Évangiles présentent le corps christique comme un corps touchant et touché. Bien qu'il n'en tire aucune conséquence directe pour sa lecture de Nancy, Derrida dédie quatre pages de son livre à montrer les nombreux exemples bibliques du Christ touchant et du Christ touché⁶⁸⁸. Même si à un moment donné Derrida relativise l'importance du toucher pour la pensée de Nancy (« la singularité de l'oeuvre de Nancy : moins [...] le rappel du toucher que [...] une autre pensée du corps »⁶⁸⁹), cette autre pensée du corps risque constamment, par le biais du toucher, de retomber dans le christianisme contre ou dans lequel elle annonce un nouveau départ.

La question serait donc de savoir quelle est l'« autre pensée du corps » que Nancy propose. Derrida, qui salue sans cesse la singularité de l'oeuvre de son ami, neutralise en même temps, de façon presque systématique, sa « nouveauté » et même son altérité par rapport à la tradition philosophique haptico-intuitionniste. Même si ce questionnement se fait depuis une grande proximité avec la pensée de Nancy, la pensée de l'autre corps oblige Derrida à s'entendre lui aussi avec son propre christianisme. Dans une formule, qui résume assez bien le propos du livre, Derrida affirme : « Chacun signe le '*hoc est enim...*' qu'il peut »⁶⁹⁰. Pour Derrida, il ne s'agit pas de se poser comme moins chrétien (ou plus juif) que Nancy, un geste qui de toute manière serait toujours, pour les raisons que tous les deux souligneraient, contestable⁶⁹¹. Il s'agirait plutôt d'indiquer qu'*il y a*, en effet, « *déconstruction et déconstruction* », et que chacun des deux propose des gestes de pensée irréductiblement différents. Pour le montrer, Derrida s'approprie un motif nancyen par excellence (qui consiste à dire « il n'y a pas 'le'... » ou « il n'y a pas 'la'... »), pour affirmer qu'« il n'y a surtout pas [...] 'la' déconstruction »⁶⁹². La déconstruction, pour Derrida, c'est finalement le constat

687 Cf. *ibid.*, p. 69.

688 *Ibid.*, p. 117-120.

689 *Ibid.*, p. 140.

690 *Ibid.*, p. 72.

691 Derrida, pourtant, ne cesse de profiter de l'occasion pour suggérer le christianisme inavoué de Nancy. Par exemple, à propos de Levinas, et de sa pensée de la caresse, il affirme : « Levinas s'amuse parfois, il le fit devant moi, il fait comme s'il jouait à confesser un catholicisme que Nancy, lui, dénie sérieusement » (*Ibid.*, p. 110).

692 Le toucher, *op. cit.*, p. 323. C'est Derrida, bien sûr, qui introduit ce « surtout » dans la formule empruntée à Nancy. Chez Derrida, le geste serait plutôt le « s'il y en a ». Derrida va plus loin dans la confrontation avec Nancy en disant qu'il n'y a pas non plus « le » christianisme (*Ibid.*, p. 324). Une idée que Nancy, dans les termes de l'article « La déconstruction du christianisme », ne pourrait peut-être pas affirmer.

d'un écart entre des gestes de déconstruction différents et singuliers. Pour cette raison aussi, au lieu de définir hâtivement *Le toucher* comme une déconstruction du christianisme de Nancy, il faudrait plutôt insister, comme le fait Derrida, sur une idée proposée en guise de conclusion : « Nous ne sommes pas 'chrétiens' ou 'non chrétiens', entre guillemets, de la même façon »⁶⁹³.

Précisons, pour conclure ce détour sur la déconstruction du christianisme, ce qui distingue les deux façons d'être « chrétiens » ou « non chrétiens ». C'est peut-être la circoncision, une question qui émerge vers la fin du *Toucher*. On pourrait a priori croire que le fait d'opposer la circoncision aussi bien aux corps « tautologiques » de Psyche ou de Marie, qu'au projet général de la « déconstruction du christianisme », traduit le désir derridien de jouer le « juif » dans une scène trop chrétienne. En réalité, il s'agit pour lui de trouver des points d'appui dans la tradition chrétienne pour déjouer l'idée d'un point d'assemblage du christianisme. C'est Nancy qui, évoquant saint Paul, Augustin et Pascal⁶⁹⁴, rappelle le motif de la « circoncision du cœur » au sein d'une discussion du vrai sacrifice (c'est-à-dire, le sacrifice spirituel et non pas simplement corporel). Sans vraiment restituer le contexte de cette référence, Derrida en profite pour rappeler le risque de ne pas prendre en compte le « judaïsme » dans cette déconstruction. Car justement, une interprétation conventionnelle de type chrétien »⁶⁹⁵ oppose une circoncision physique à une autre spirituelle, et détermine le judaïsme comme une religion du toucher littéral. Pour Derrida, la « circoncision du cœur rappelle » au contraire l'existence d'un « chiasme infini » entre judaïsme et christianisme. Un chiasme qui donne lieu à une surenchère sans terme et dont la source, ou la relève, n'est pas strictement chrétienne (au sens où elle ne se laisse pas localiser dans un « point d'assemblage » unique) : « le Juif aime plus à toucher que le Chrétien qui aime plus à toucher que le Juif » et, après eux, « le Musulman serait l'héritier hyperbolique de cette contradiction sans fin : contradiction de l'Infini même »⁶⁹⁶. Cela laisse entendre que la déconstruction du christianisme, « s'il y en a », serait inséparable d'une déconstruction du monothéisme dans sa formalisation greco-abrahamique. Peut-être que l'enjeu de cette surenchère autour du « christianisme de qui » serait de décider sur ce qui dans *L'intrus* n'est pas une « Circonfession », et vice versa⁶⁹⁷.

693 Ibid., p. 347.

694 *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990, p. 77.

695 *Le toucher*, op. cit., p. 302n

696 Ibidem.

697 Mesurer l'écart infranchissable entre ces deux textes à beaucoup d'égards très proches constituerait un programme très riche capable de mener plus loin ce que nous tentons de faire ici, dans une lecture qui se restreint au *Toucher*. Une approche « comparée » de ces deux textes permettrait de rendre compte de la différence dans l'élaboration de motifs partagés. Les deux textes, en effet, prennent comme point de départ l'expérience singulière de chacun d'une intervention chirurgicale dont la technicité est mise au premier plan : la circoncision pour l'un et la greffe du cœur pour l'autre. Tous les deux construisent à leur manière une réflexion sur la question de l'événement, question qui résulte de la rencontre entre une contingence personnelle et une contingence dans l'histoire des techniques (cf. *L'intrus*, Paris, Galilée, 2000, p. 14 ; Derrida rappelle que la « contingence » est « une figure du contact, de la tangence ou du tangible, et si *L'intrus* lui donne ou lui rappelle un autre avenir, on a encore l'impression que le

2.2 Étendue et auto-affection

Si *L'intrus* n'est pas une « Circonfession », c'est peut-être à cause du rôle différent que les deux auteurs donnent au problème de l'auto-affection. Alors que ce dernier constitue une question très importante pour Derrida – puisqu'il y va de la vie du vivant –, la pensée du *corpus*, chez Nancy, semble en faire un problème secondaire. Le corps, pensé selon le modèle du « *partes extra partes* », ne laisse aucune place au retour à l'intériorité de soi qui est à l'œuvre dans la structure de l'auto-affection. La figure du cœur, dont Derrida souligne l'importance pour Nancy, est ambivalente. Dans une interprétation traditionnelle, par exemple sous la forme de la « circoncision du cœur » que nous avons évoquée, le cœur fait fonction du muscle le plus intime du corps propre, l'organe, si on peut dire, de l'auto-affection pure : les battements du cœur marquent le rythme d'un retour à soi du vivant qui permet de le garder en vie. En effet, alors que la voix, dans le monologue intérieur, suppose encore la médiation du langage, le cœur ne semble que battre en soi-même et pour soi-même, donnant l'impression qu'il est l'organe de la vie. Contre cette interprétation conventionnelle, Derrida montre la manière dont Nancy localise dans le cœur le lieu non pas d'un renfermement sur soi, mais au contraire, d'une totale ouverture. Une déconstruction du concept de corps commence donc par le mouvement du cœur. L'action de ce muscle est un modèle de touchant-touché qui n'est plus orienté vers l'expérience d'une conscience phénoménologique. Dans le battement du cœur, le soi touche un autre, ou bien se touche soi-même comme s'il était un autre. C'est l'idée nancienne du « se toucher toi »⁶⁹⁸, qui fascine Derrida, et qui implique que « cet autre cœur ne se touche toi que pour être exposé à la mort »⁶⁹⁹. Chaque syncope du cœur introduit le risque de la mort. Le cœur est l'expérience la plus « intime » de l'extériorité.

Cette interprétation du rapport à soi comme rapport de « *partes extra partes* », c'est-à-dire d'extériorisation et d'espacement, se localise au sein d'une pensée finitiste, dans laquelle, comme pour Psyche ou pour Marie, il n'y a pas d'auto-affection. Ce qui se touche dans le cœur renvoie à l'extériorité de la mort et non plus à l'intériorité de la vie. Dès lors, le cœur devient l'organe non pas de l'auto-affection ou du « corps propre », mais du deuil absolu et an-humain que Derrida localisait dans le thème du touchant-touché, lorsqu'il commentait des passages de Husserl et Merleau-Ponty. Derrida affirme en effet : « Ce que nomme le 'cœur', au fond, n'est-ce pas le lieu

métalangage nous fera toujours défaut pour dire quoi que ce soit du toucher, de touchant ou de touchable qui ne soit d'avance accueilli par la peau, excrit à même la peau. Sans être seulement surveillé ou montré du doigt, chaque mot touche un mot de la langue à la peau », *Le toucher*, op. cit., p. 339). Cet événement, pour Derrida a lieu et n'a pas lieu (cf. « Circonfession », dans *Jacques Derrida*, op. cit., p. 16). On peut également se référer à la riche analyse du motif du sang dans ce texte, proposée par Gil Anidjar, « *Le cru* : Derrida's Blood », dans « Derrida : Matters », *theory@buffalo*, no. 18, pp. 8-22.

698 *Corpus*, op. cit., p. 36.

699 *Le toucher*, op. cit., p. 325.

ultime du deuil absolu ? Le sanctuaire de ce qu'on garde quand on ne peut plus rien garder ? Garder au-dedans de soi, comme on dit souvent, pour nommer ce qui infiniment excède le dedans ? »⁷⁰⁰. Comme pour la phénoménologie, Derrida ramène la pensée nancyenne du corps à la problématique du deuil. En faisant cela, il rapproche discrètement la pensée du *corpus* et la phénoménologie ou la psychanalyse par rapport auxquelles elle cherche à se distinguer. La figure de Psyche permet à Derrida de lire Nancy à partir de Freud ; de même, le « se toucher toi » lui permet de le situer par rapport à la phénoménologie. Il s'agit d'un subtil clivage interprétatif qui, sans mettre en cause *a priori* la singularité de la pensée de Nancy, l'interprète pourtant à partir d'outils conceptuels qui ne sont directement mobilisés par Nancy lui-même⁷⁰¹.

Cela se manifeste, de la façon la plus claire, à propos du problème de l'étendue. Derrida cherche à montrer comment Nancy, à travers Freud, aurait « incorporé » Kant. Il commence par rappeler que la phrase de Freud dont Nancy tire sa Psyche (« Psyche ist ausgedehnt, weiss nichts davon »), contient en vérité une référence à Kant que Nancy passe sous silence⁷⁰². Il y aurait, dans la réflexion nancyenne sur le corps, une incorporation de Freud qui serait à son tour une incorporation de Kant. Ce que Nancy incorpore avec eux, c'est ce même idéalisme auquel, selon Derrida, il résiste avec « la plus grande obstination »⁷⁰³. Bien que « le toucher reste pour Nancy le motif d'un sorte de réalisme absolu, irrédentiste et post-déconstructif »⁷⁰⁴, la lecture de Derrida, qui rassemble autour du cœur les motifs de l'étendue, l'auto-affection et le deuil, essaie de montrer que ce même toucher produit des effets de sens que les *corpora* de Nancy promettent de limiter.

700 Ibid., p. 325.

701 Nous sommes relativement d'accord avec Marie-Eve Morin lorsqu'elle identifie les désaccords entre Nancy et Derrida autour de la « filiation » toujours phénoménologique de ce dernier : « Nancy a radicalement déplacé les concepts heideggeriens de sens et de monde, tandis que Derrida travaille encore à l'intérieur d'une compréhension phénoménologique, et plus spécifiquement heideggerienne, des concepts de sens et de monde » (« Worlds Apart », dans *Derrida Today*, 9, n° 2, 2016, p. 159, notre traduction). Comme nous l'avons vu, tel était clairement le problème de la lecture que Derrida faisait de Merleau-Ponty : il le lisait dans les mêmes termes phénoménologiques que ce dernier était en train de mettre en question. Si cela est vrai, en partie, de la lecture de Nancy, il faut dire aussi que Derrida est beaucoup plus prudent à propos de son ami. Comme nous allons le montrer, Derrida est prêt à reconnaître les déplacements radicaux que Nancy opère, par rapport aux concepts de monde, de sens ou de corps. Pourtant, en même temps, il n'arrête pas de mettre en question la radicalité de ce geste, et il le fait notamment par rapport à une certaine filiation heideggerienne de Nancy quant à la « générosité de l'être ». Comme nous l'avons montré, *Le toucher* reconnaît la singularité de la pensée de Nancy tout en voulant montrer le caractère typique et traditionnel de certaines de ses ressources, et principalement de l'idée de toucher. En imaginant une discussion entre Aristote et Nancy, à propos du rapport entre le toucher, le corps et la vie, Derrida rappelle que le problème n'est pas seulement la « tradition » (et donc l'héritage chrétien ou heideggerien du geste de Nancy), mais l'« expérience » à la base de tout philosopher, que Derrida désigne avec des mots différents, selon le contexte : *differance*, phonocentrisme ou bien le problème de la « vie du vivant ». Tel que Morin elle-même l'indique, « Derrida se concentre d'abord sur une déconstruction de la Vie en tant que telle [...] et, ensuite, sur une déconstruction de la vie humaine en particulier, ou bien du 'propre de l'homme' », tandis que la réflexion nancyenne sur le monde, le sens ou la singularité opère une « désobjectivation radicale » dont la première conséquence est de rendre secondaire le problème de la vie (Ibid., p. 167).

702 Cf. supra, ch. III.2.1.2.

703 *Le toucher*, op. cit., p. 60.

704 Ibidem.

2.2.1 Le toucher entre réalisme et idéalisme

Lorsqu'il aborde la figure de Psyche et les textes de Nancy des années 70 et 80 dans lesquels le motif du toucher n'avait pas encore l'importance qu'il aura plus tard, Derrida se concentre sur la question de l'étendue. L'étendue lui permet d'aborder une préfiguration de la philosophie nancienne du corps dans laquelle le toucher jouerait déjà un rôle virtuel. Non seulement le toucher apparaîtrait comme le sens privilégié, alors qu'il n'est pas cité, mais avec lui, la « déconstruction du christianisme » aurait commencé à prendre forme. L'étendue introduit le problème du touchable et l'intouchable. En effet, si les corps dont parle Nancy sont étendus, il reste qu'on peut toucher certains, tandis que d'autres, comme le corps de Pysche, sont intouchables. Lorsqu'il soulève ce problème, Derrida restitue l'interprétation nancienne du dualisme cartésien. Il essaie ainsi de situer la pensée de Nancy par rapport au problème de l'idéalisation, qui semblerait exclu d'une telle pensée de l'étendue et du « *partes extra partes* ». Le but de cette lecture est d'introduire le problème du se-toucher et de l'auto-affection dans des textes exemplaires du « réalisme post-déconstructif » de Nancy. Derrida veut montrer ainsi, d'abord qu'une telle notion d'« étendue » n'est pas séparable du problème de l'idéalisation et, ensuite, que dès qu'on aborde le corps à partir du toucher, la question principale devient celle de la vie et de la mort.

Dans *Ego Sum*, Nancy propose une interprétation du dualisme cartésien qui s'appuie sur l'exigence de l'« union de l'âme et du corps » dans la « Sixième Médiation »⁷⁰⁵. La distinction entre deux substances – la substance-sujet (la chose qui pense que je suis) et la substance étendue (le corps que j'ai) – n'est nécessaire que parce que leur union est assurée dès le départ. La distinction des substances, explique Nancy,

« se donne comme la distinction de deux choses absolument incommensurables. Elles sont incommensurables [...] au point qu'une de ces substances, la chose étendue, pourrait être dite avoir seule figure authentique de substance : assise, substrat, support [...] – tandis que l'autre, la chose qui pense, ne se soutient que de la saisie immédiate et instantanée d'une substantialité qui ne consiste en rien d'autre qu'en cette immédiateté et instantanéité, et qui par conséquent *n'a pas lieu*. Or c'est bien en raison de cette incommensurabilité totale que l'union est possible : il n'y a pas à se demander comment deux supports hétérogènes peuvent s'ajointer l'un à l'autre, parce qu'il n'est pas question d'ajointement (concept de l'étendue), mais de l'union de deux choses *si différentes que l'une ne peut pas faire obstacle à l'autre*. [...] L'inétendue de l'esprit peut [...] être 'unie à tout le corps' – *quasi permixtum*. »⁷⁰⁶

Pour Nancy, la mutuelle incommensurabilité des deux « substances » cartésiennes permet d'expliquer le *quasi permixtum*, cette quasi-union de l'âme et du corps. Cette lecture cherche à

705 « Unum Quid », dans *Ego sum*, op. cit., p. 131 sq.

706 Ibid., pp. 149-150.

montrer que la substance pensante, dont Descartes ne peut prouver ni la divisibilité ni l'indivisibilité⁷⁰⁷, constitue elle-même une forme d'étendue qui se localise dans la bouche⁷⁰⁸. Tel est le point de départ de la lecture de Derrida, qui vise à montrer que l'union entre les deux substances incommensurables est possible grâce au fait que toutes les deux seraient des étendues. Derrida souligne le fait que, dans ce texte, Nancy invoque la note posthume de Freud (« La psyché est étendue, n'en sait rien ») pour montrer que, même si elle a l'air d'être pensée contre le sujet cartésien, Descartes lui-même avait montré la manière dont la pensée s'étend dans la *quasi permixtio*. « Chez Descartes comme chez Freud », cette pensée « bascule inexorablement au-dehors, en excès de toute psychanalyse »⁷⁰⁹. L'étendue donc, ne peut pas être conçue comme une simple qualité de l'espace. Elle est un mode d'être qui consiste à mettre dehors, à extérioriser. Le corps et la pensée sont des étendues parce que toutes les deux se configurent selon le mode de l'espacement. Derrida souligne la centralité du préfixe « ex- » dans les analyses de Nancy – « extra », « extériorité », « ex-peausition », etc. –. En effet, il s'agit ici de proposer une interprétation de l'union de l'âme et du corps dans laquelle l'union consiste, paradoxalement, dans leur exclusion mutuelle, ou l'extériorisation de l'une par rapport à l'autre. Leur « commune incommensurabilité », comme le suggère Derrida⁷¹⁰. Le rapport de l'âme au corps n'est pas celui d'une intériorité à une extériorité. L'âme ne se situe pas à l'intérieur du corps, comme le veut une représentation courante. Le corps n'est pas non plus le vêtement de l'âme. Entre l'âme et le corps, une « union » à lieu sous le mode de l'extériorisation.

Nancy essaie de prouver cela au travers d'une hypothèse qu'il expose tout au long de sa lecture de Descartes : la profération comme condition performative de la constitution du sujet cartésien et la bouche comme le lieu de cette profération. D'abord, Nancy revendique, dans la célèbre démonstration cartésienne de l'existence du sujet, le moment performatif. C'est en énonçant l'ego que le sujet existe. C'est dans le moment de la profération de ce mot, « ego », que quelque chose de l'ordre du sujet vient à l'existence. Cette énonciation n'implique pas la préexistence de l'ego dans une intériorité, mais son existence en tant qu'extériorisation ou mouvement d'espacement : « Cela signifie littéralement qu'ego fait ou se fait extériorité, espacement de lieux, écartement et étrangeté qui font le lieu, et donc espace même, spatialité première d'un véritable *tracé* dans lequel, et dans lequel seulement, ego peut survenir, et se tracer, et se penser »⁷¹¹. Ensuite, il fait de la bouche le lieu de cette extériorisation. C'est, en effet, dans la cavité buccale que le mot « ego » peut résonner et

707 Ibid., p. 148.

708 Ibid., p. 161.

709 Ibidem.

710 Cf. *Le toucher*, op. cit., p. 39.

711 *Ego sum*, op. cit., p. 163, citation reprise dans *Le toucher*, op. cit., p. 40.

prendre sa forme. La bouche fonctionne comme le lieu « originaire » de cette venue à l'existence qui n'est qu'une extériorisation. Elle est, également, un modèle du lieu qui ne prend pas le massif de la substance corporelle comme le réceptacle possible d'une incarnation. La bouche n'est ni un corps ni une âme, ni une matière ni une forme. Elle constitue aussi bien une ouverture du corps qu'une ouverture de l'âme. Les deux modes de l'étendue s'ouvrent à leur mutuelle extériorisation dans ce lieu qui est la bouche. La bouche est la figure de la commune incommensurabilité du corps et du sens, de l'étendue physique et de l'étendue psychique.

Bien que la démarche de Nancy semble donner un certain crédit au dualisme cartésien, la théorie de la « commune incommensurabilité »⁷¹² de l'âme et du corps en tant qu'étendues, permet au contraire de le « résoudre », de déplacer le problème ailleurs ou, plus simplement, de montrer qu'il n'y a pas un tel dualisme. Dans un texte postérieur, « De l'âme » publié dans la deuxième édition de *Corpus*, il reprend cet argument. Pour Nancy, il s'agit, avant tout, de récuser l'interprétation du corps comme substance ou comme masse impénétrable. Ce que Nancy appelle « corps », c'est la possibilité de la pénétrabilité de ce qui s'expose⁷¹³. Le motif de l'exposition comme extériorisation coextensive à l'existence est inséparable d'une pénétrabilité qui n'est pas corrélative à une intériorité⁷¹⁴. Dès lors, le rapport des deux étendues, leur commune incommensurabilité, suppose également leur capacité à se pénétrer mutuellement, à se compénétrer. L'étendue psychique, ou la pensée, étant donc caractérisées par l'extension, rendent-elles floue la différence entre l'âme et le corps, au point de donner l'impression que Nancy interprète la « *res cogitans* » selon un modèle « corporel » ? Pour Nancy, il ne s'agit pas de faire de l'âme un corps spirituel. Il affirme plutôt que, dans toute la tradition, d'Aristote à Descartes, l'âme « ne représente pas *autre chose* que le corps, mais bien plutôt le corps hors de soi, ou cet autre corps que le corps est pour lui-même et en lui-même, par structure »⁷¹⁵. L'âme, donc, serait le rapport du corps avec lui-même « en tant que c'est un rapport de dehors – être dehors »⁷¹⁶.

L'âme n'est donc qu'une figure de la différence. Par l'âme, le corps est empêché de se renfermer sur soi comme le ferait la masse auto-affective d'une « chair ». C'est parce qu'il y a de l'âme, au sens que Nancy donne à ce mot – à rebours, peut-être, de toute la tradition –, que le corps n'a pas

712 Tel que Derrida la caractérise, cf. *ibid.*, p. 37.

713 *Corpus*, op. cit., pp. 108-109.

714 Cf. aussi l'idée d'« expeausition » qui constitue l'« intimité » du corps : « l'« exposition » signifie [...] que l'expression est elle-même l'intimité et le retranchement » (*ibid.*, p. 32). Pour Nancy, l'expeausition serait, plus que le « toucher » lui-même, le fondement de la différence des sens dans le *partes extra partes* : « C'est pourquoi l'exposition est bien loin de n'avoir lieu que comme l'extension d'une surface. Cette extension elle-même en expose d'autres – et par exemple, ce mode du *partes extra partes* qu'est le singulier désassemblage des 'cinq sens'. Un corps n'est corps sentant que dans cet écart » (*ibid.*, p. 33).

715 *Corpus*, op. cit., p. 113.

716 *Ibid.*, p. 114.

d'intériorité. Ignorant cette interprétation du problème de l'âme, Derrida, dans *Le toucher*, cite un cours que Merleau-Ponty a donné en 1947-1948, dans lequel il revient sur la lettre à Élisabeth – que Nancy cite à plusieurs reprises, ce que Derrida n'indique pas –, où Descartes affirme qu'il n'y a pas d'union de l'âme et du corps au moment où on la pense, mais que cette union a lieu dans la vie quotidienne, lorsqu'on ne cherche pas à réfléchir sur elle. Pourquoi Derrida cherche-t-il à « juxtaposer » cette lecture de Merleau-Ponty à la démarche de Nancy, alors que cette dernière est explicite à ce sujet ? C'est parce que Derrida est en train de mettre en place une démonstration qui, partant de Descartes, cherche à démontrer que Nancy a incorporé l'idéalisme kantien. Derrida commente notamment l'affirmation de Nancy dans *Le discours de la syncope*, selon laquelle Kant « le philosophe » (par contraste peut-être avec l'« anthropologue ») n'aurait rien à dire du problème de l'union du corps et de l'âme⁷¹⁷. Merleau-Ponty, dans son cours, affirme littéralement la même chose à propos de Descartes : il n'a rien à dire de l'union⁷¹⁸. Or la lettre à Élisabeth fait l'objet de nombreux commentaires de Nancy et, en fait, tout l'argument d'*Ego sum* part de ce même constant : un philosophe n'a, en tant que philosophe, rien à dire de l'union puisque celle-ci ne fait pas l'objet d'un savoir.

L'intérêt de rappeler ce malentendu entre Derrida et Nancy à propos de Descartes, Kant et Merleau-Ponty, est qu'il rend évident plusieurs choix de lecture du *Toucher*. Derrida ne semble à aucun moment prendre comme point de départ l'hypothèse nancyenne selon laquelle il n'y aurait pas de « dualisme cartésien ». Au contraire, en insistant sur l'incommensurabilité des deux étendues, et en prenant comme point de départ un dualisme qu'il croit assumé chez Nancy, il cherche à rapprocher le problème de l'union (de ce que Nancy appelle la « bouche »), d'une pensée du lieu qui lui permette réintroduire la question de l'idéalisation. Or, la conceptualisation de l'union chez Nancy rend secondaire, voire inutile, le problème de l'idéalisation : si l'idéalisation est passage du corps au sens, comme une subtilisation du corps ou bien comme son effacement, le « *quasi permixtio* » cartésien montrerait qu'il n'y a pas un tel passage et que cette distinction n'a qu'une valeur « spéculative ». Nancy ne revendique pas le dualisme cartésien pour construire une théorie de l'union de l'âme et du corps dans ce lieu paradoxal qu'est la bouche. Celle-ci n'est pas l'alternative nancyenne à la glande pinéale. Pour Nancy, il n'y a pas un tel dualisme cartésien. C'est un point très important mais, pour l'accepter, il faut accepter également l'emploi nancyen des concepts de corps et d'âme à rebours de toute la tradition. Dans une conférence récente, intitulée « Dedans/Dehors »,

⁷¹⁷ *Le discours de la syncope*, op. cit., p. 145.

⁷¹⁸ Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps*, op. cit., p. 15 ; *Le toucher*, op. cit., p. 53 n. 1. La lettre de Descartes adressée à Élisabeth date du 28 juin 1643, et en elle Descartes parle de ceux qui, ne philosophant pas, considèrent le corps et l'âme « comme une seule chose, c'est-à-dire ils conçoivent leur union ; car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule » (Descartes, *Correspondance*, 2. *Oeuvres complètes*, vol. VIII, Paris, Gallimard, 2013, p. 181).

Nancy a commenté à nouveau la lettre à Élisabeth pour montrer que, au lieu d'une théorie des deux substances, chez Descartes se profile une pensée de la « compénétration » qui rendrait compte du mode d'existence des corps. Nancy rappelle notamment que l'idée d'une « union » de l'âme et du corps n'a pas de sens pour Descartes, qui a explicitement rejeté l'analogie faisant de l'âme le pilote qui est dans le navire que serait le corps⁷¹⁹. Pour Nancy, Descartes ne cherche pas tant à penser l'âme hors ou dans le corps, qu'à la penser à *même* le corps. Pas de dualisme, donc, d'autant plus que – tel serait l'enjeu de la lettre à Elisabeth, – l'idée des deux substances n'est qu'une hypothèse préalable permettant de considérer d'un côté l'élément dont on peut avoir connaissance, et de l'autre l'élément dont on ne peut pas avoir connaissance. Mais l'union elle-même est cela qui n'a pas besoin d'analyse, nous la connaissons parfaitement du fait même d'exister. Comme Descartes le dit, « c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps »⁷²⁰.

La commune incommensurabilité que Derrida souligne dans sa lecture d'*Ego Sum* ou de « Psyche », lui permet de supposer la persistance d'un dualisme chez Nancy. C'est ainsi qu'il peut interpréter sa philosophie à partir du problème de l'auto-affection. En outre, Derrida esquivé le problème de la compénétration, qui chez Nancy n'est pas incompatible avec l'incommensurabilité des deux étendues, et identifie encore incommensurabilité et impénétrabilité. Par exemple, lorsque, à propos du toucher, il affirme que chez Nancy persiste « une certaine dureté, la rigueur du 'cassant' [...]. Sa ponctualité (en son point-divisible) pénètre et reste impénétrable, incalculable, elle demeure comme le *fléau* juste et inflexible, la fatalité de ce qui pèse »⁷²¹.

La lecture de Derrida vise à montrer que l'espace partagé par les deux étendues, leur « commune incommensurabilité », serait idéal, comme l'espace kantien. D'où l'importance qu'il accorde à la phrase de Freud sur « psyché », car elle montrerait que Nancy est obligé d'incorporer Kant. Dans la note posthume d'où la phrase est tirée, Freud est en effet en train de comparer l'étendue du

719 Conférence « Dédans/Dehors », Colloque *Corps et décors*, CIPh, Paris, 4 février 2017.

720 Le texte cité est la conclusion de cette longue argumentation sur l'union de l'âme du corps : « Je remarque une grande différence entre ces trois sortes de notions, en ce que l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur ; le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peut aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination ; et enfin, les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens. D'où vient que ceux qui ne philosophent jamais, et qui ne se servent que de leurs sens, ne doutent point que l'âme ne meuve le corps, et que le corps n'agisse sur l'âme ; mais ils considèrent l'un et l'autre comme une seule chose, c'est-à-dire ils conçoivent leur union ; car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule. Et les pensées métaphysiques, qui exercent l'entendement pur, servent à nous rendre la notion d'âme familière ; et l'étude des mathématiques, qui exerce principalement l'imagination en la considération des figures et des mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes ; et enfin, c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires... » (Descartes, *Correspondance*, 2. *Œuvres complètes*, op. cit., p. 181).

721 *Le toucher*, op. cit., p. 333 n.3, cf. aussi p. 329.

psychisme avec la notion d'espace de l'esthétique transcendantale kantienne. Contre Kant, Freud lance une hypothèse sur l'extériorité de « psyché » qui « ne vise pas à mettre l'âme au-dehors, à l'expulser dans un espace ou dans une étendue qui nous serait d'abord et irréductiblement donnée, familière, là dehors, extérieure »⁷²². L'hypothèse de Freud ne cherche donc pas à déterminer l'étendue psychique comme une étendue spatiale, au sens commun de ce terme, comme une propriété des corps physiques, ni au sens kantien, comme une des conditions a priori de la sensibilité nous permettant de faire l'expérience des objets. Pour Derrida, l'hypothèse de Freud détermine la psyché comme une projection : « la spatialité de l'espace, au contraire, son *extériorité* ne serait qu'une projection, au-dehors, d'une étendue *interne et proprement psychique*. Le dehors, en somme, ne serait qu'une projection ! »⁷²³. Le signe d'exclamation exprime la surprise de Derrida devant cette hypothèse énigmatique. Ce n'est pas l'âme qui serait conçue à partir de l'extension des corps dans l'espace, c'est-à-dire comme un corps subtil. Ce seraient, d'après l'hypothèse de Freud, les corps dans leur extension physique qui sont conçus selon la manière dont l'appareil psychique est étendu.

Cette hypothèse permet à Derrida de mettre en question l'anti-psychologisme à l'œuvre dans le « réalisme » nancyen, pour qui l'être étendue de la *psyché* excéderait toute psychanalyse⁷²⁴. Selon Derrida, l'hypothèse de Freud, qui fait dériver l'étendue spatiale de l'étendue psychique⁷²⁵, a la forme d'un psychologisme absolu, car elle fait également de cette dernière « la seule extériorité digne de ce nom »⁷²⁶. D'où la question que Derrida pose : « Est-ce différent de ce que Nancy en importe quand, au contraire, il met le dehors dedans ? Quand il dit que Psyche est étendue, et donc dehors, pense-t-il à un effet de 'projection', comme semble le faire Freud, littéralement ? Ou au contraire à une extériorité qui résiste à toute projection, même si elle rend possibles des *effets* de projection ? »⁷²⁷. L'hypothèse de Freud fait, en vérité, sauter la problématique du psychologisme et de l'idéalisme, en contraste avec laquelle Derrida localise le « réalisme » nancyen. Elle introduit, en tout cas, un rapport indécidable entre le psychologisme et son contraire, ou entre l'idéalisme et son contraire.

C'est la possibilité même de parler d'une étendue non spatiale, possibilité à laquelle Nancy s'accroche et qui, pour Derrida, confirme le processus d'incorporation de Kant chez Nancy. C'est ce

722 Ibid., p. 57.

723 Ibidem.

724 Cf. *Le toucher*, p. 60 : « Il reste que le motif de la plus grande obstination, chez Nancy, consiste à résister, au nom du toucher, à tout idéalisme ou à tout subjectivisme, fût-il transcendantal ou psychanalytique ».

725 Tel que Derrida le traduit : « La spatialité pourrait bien être la projection de l'étendue de l'appareil psychique » (Ibid., p. 58).

726 Ibid., p. 57.

727 Ibid., p. 57.

qu'il suggère par la suite, indiquant que, derrière l'opposition apparente entre l'hypothèse de Freud et l'esthétique transcendantale, se cache en réalité un raffinement du modèle kantien, « une formalisation améliorée » grâce à laquelle « une esthétique transcendantale psychanalytique rendrait compte de la spatialité à partir d'un appareil psychique qui devrait bien être étendu pour comporter, parmi les deux formes pures de l'intuition sensible, une forme *a priori* du sens externe »⁷²⁸. Une forme qu'on ne peut pas toucher et qui donc, comme la Psyche de Nancy, « n'en sait rien ». Derrida rappelle brièvement la portée du geste kantien, qui a permis de briser la séparation radicale entre l'idéalisme et l'empirisme. L'idéalisme kantien est solidaire d'une pensée de la finitude « dans laquelle l'auteur de *Une pensée finie* peut jusqu'à un certain point se reconnaître »⁷²⁹. Ce n'est que dans la mesure où sa pensée du toucher cherche à écarter tout idéalisme, que la philosophie nancienne du corps, avec son rejet du dualisme cartésien, de l'idéalisme kantien ou du psychologisme freudien, peut faire preuve d'un vrai nouveau départ.

Si la pensée du corps chez Nancy, réaliste, anti-idéaliste et anti-psychologiste, se construit dans un refus de l'idéalisation qui finit par être « incorporée », alors le caractère de pure extériorité du « *partes extra partes* » doit être mis en doute. C'est du moins ce que *Le toucher* cherche à démontrer : Derrida s'amuse à retrouver, chez Nancy, les lieux où se produisent des effets d'idéalisation et d'intériorisation irréductibles. D'où le choix du toucher comme fil conducteur de sa lecture car, dans son moment réflexif – dans le « se toucher » –, dont la formalisation proposée par Derrida suit toujours le modèle phénoménologique, une idéalisation irréductible résisterait au réalisme post-déconstructif nancien. Deux interprétations du « se toucher » entrent en collision. Pour Nancy, le toucher réflexif n'est compréhensible que comme « se toucher toi » et donc comme interruption du toucher lui-même. Mais Derrida considère que cette interruption n'exclut pas le retour d'une intériorité idéalisante. Certes, le « se toucher toi » suppose « que toi, ici, ne sera (s) jamais une simple médiation dans un mouvement réappropriant de la présence à soi. Toi, métronome de mon hétéronomie, tu résisteras toujours à ce qui dans mon 'se toucher' pourrait rêver l'autonomie réflexive ou spéculaire de la présence à soi [...] L'interruption de la dialectique [...] c'est toi, quand je me touche toi »⁷³⁰. Mais Derrida rappelle aussitôt que le « se toucher toi » ne se construit pas seulement autour du « toi », mais également aussi autour du « se » et donc de « l'expérience réfléchie de l'auto-affection impossible ». Pour cette raison, le réflexif ne peut pas être exclu et le geste amoureux (ou de haine) de cette adresse touchante à « toi », devient indissociable d'une « logique toute-puissante du narcissisme » qui se matérialise dans le « discours

728 Ibid., p. 58.

729 Ibid., p. 60.

730 Ibid., p. 326.

douloureusement ironique de l'aveu qui mime l'appropriation de l'inappropriable »⁷³¹. Le « se toucher toi » n'est pas seulement la manifestation d'un réalisme obstiné, c'est aussi le lieu où « le toucher et le non-toucher se touchent, *réellement*, avec un tact infini, dans lequel s'engouffre, s'abîme et s'épuise [...] l'écriture de Nancy »⁷³².

La résistance têtue de Nancy à tout idéalisme n'en finit pas avec la possibilité que l'interprétation la plus hétéro-affective du toucher réintroduise des puissants effets d'idéalisation. Derrida reconnaît chez Nancy le souci de « décrire l'idéalisation qui soustrait le corps au toucher » ou « le subterfuge sublimant ou la prestidigitation qui fait disparaître le tangible »⁷³³, dans des termes qui rappellent sa lecture du corps fantôme de la table-marchandise chez Marx, que nous avons commenté au deuxième chapitre. *Le toucher* aurait pu être une sorte de *Spectres de Nancy*, car il cherche à indiquer la manière dont Nancy vise à réduire tous les effets d'idéalisation que ses *corpora* introduisent, inévitablement. Dans le même sens, *Le toucher* suggère que le « *partes extra partes* » contient un kantisme de fond, dans lequel se constitue « une sorte de sensibilité pure, cette sensibilité insensible dont le motif réapparaîtra chez Hegel et chez Marx » et donc, « une sorte de sensibilité qui ne touche à rien [...] ou une sorte de toucher sans contact empirique, un se-toucher sans rien toucher »⁷³⁴. Dont Psyche, justement, ne sait rien.

2.2.2 Rhétorique du toucher

Nous avons déjà évoqué le soupçon que l'usage du lexique du « propre » chez Nancy soulève chez Derrida. Nous venons également de montrer comment sa lecture de Nancy, malgré toute la proximité et toute la sympathie qu'il affirme éprouver pour son ami, malgré la reconnaissance de sa singularité et de l'hétérogénéité de sa pensée, cherche également à localiser sa nouveauté au sein d'une tradition ontologique, transcendantale et « idéaliste » qui serait peut-être « incorporée » dans *Corpus*.

La première fois que cette lecture critique s'amorce, dans *Le toucher*, Derrida invoque les deux motifs du « propre » et de l'idéalisation. Dans un passage d'*Ego sum*, Nancy parle du « *certe videre videor* »⁷³⁵ de Descartes, qu'il traduit comme « c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir » et qui permet de prouver que l'évidence n'implique rien « quant à la nature réelle du sujet de ce sentir » ni quant à sa spiritualité ou à sa corporalité⁷³⁶. En parlant de « proprement », Nancy utilise

731 Ibid., p. 327.

732 Ibid., p. 60.

733 Ibid., p. 75.

734 Ibid., p. 59.

735 Que nous avons évoqué en passant à propos de l'évidence, dans le texte sur Kiarostami, et qui revient dans *Corpus*, op. cit., p. 57 : « *la video* comme un nom générique pour la *techné* de la venue en présence ».

736 *Ego sum*, op. cit., p. 136.

le lexique de la propriété pour déjouer le dualisme cartésien. Derrida s'interroge sur la proximité de la notion de propre et du problème du sentir et du « se sentir sentir ». Il cherche à montrer que le lexique du propre trahit, en vérité, la difficulté de Nancy à se défaire de l'idéalisation contenue dans le moment réflexif du « se toucher ». Alors que, chez Nancy, le « *videre videor* » cartésien produit une évidence sans retour à soi, donc sans fermeture sur soi du sujet, pour Derrida cela n'exclut pas les problèmes de l'appropriation et de l'auto-affection. Il demande, par exemple, si ce n'est pas dans le lieu du « proprement » « que tout se joue », car « n'est-ce pas en ce lieu de réappropriation que la simple dimension phénoménologique du 'sentir' du 'sentir qu'on sent', du 'se sentir sentir', spiritualise ou décorporealise l'expérience ? »⁷³⁷. Comme nous l'avons évoqué au chapitre précédent, le « se sentir » chez Descartes constitue pour Derrida un point fondamental de l'idéalisation constitutive du rapport à soi. Inutile donc, pour l'auteur du *Toucher*, de chercher à s'appuyer sur Descartes pour exclure le problème du retour à soi. En effet, pour Descartes, « le 'se sentir sentir' serait bien spirituel et nullement corporel »⁷³⁸.

La question serait de savoir si le toucher, qui deviendra chez Nancy le sens par excellence d'une expérience finie et sans idéalité, constitue la limite de cette réappropriation spiritualisante que Derrida vient de déterminer comme consubstantielle à toute phénoménologie du corps propre – donc à toute philosophie visant à rendre compte de la dimension auto-affective du « se sentir » –. Le toucher, auquel Derrida accorde un caractère de limite, permet aussi bien de déterminer une certaine fin de l'idéalisation que de remettre en marche la machine de l'intériorisation idéalisante, sous la forme d'une auto-affection haptique. Accordant encore un certain crédit au geste de Nancy, Derrida décrit l'expérience rendue possible par le toucher dans ces termes : « Qu'est-ce que toucher ainsi sa propre limite ? C'est aussi ne pas toucher, ne pas se toucher assez, se toucher trop : impossible sublimité du tact, la machination diabolique de l'amour quand il dicte le renoncement infini. C'est perdre le propre au moment d'y toucher, et cette interruption qui constitue le toucher du *se toucher*, le toucher *comme se toucher*, voilà ce qu'il [Nancy] appelle *syncope* »⁷³⁹. Or, la *syncope* doit aussi bien rendre compte du moment réflexif du « se » que de la figuralité du « comme », c'est-à-dire, de deux modalités de production de « sens » que le toucher rend possibles et qui, du coup, empêchent d'identifier l'expérience de la limite avec une simple expérience de finitude. C'est le problème de tout ce qui, dans le toucher, reste intouchable. Ces effets de sens ouvrent la voie à une réappropriation analogue à celles des infinies analyses phénoménologiques du « se touchant touché ». La question serait donc de déterminer s'il y a un propre du toucher et si l'intouchable est

737 *Le toucher*, op. cit., p. 44.

738 Ibidem.

739 Ibid., p. 129.

ce « propre » ou bien sa limite la plus extérieure. Derrida adresse cette question aussi bien à Nancy qu'à la tradition ; son but est de montrer qu'il n'y a pas de propre du toucher. Au lieu de ça, il montre *qu'il n'y a que des figures ou des tropes du toucher*.

Quelle est la forme d'auto-affection que Derrida reconnaît à l'œuvre chez Nancy ? Et surtout, qu'est-ce qui le conduit à localiser, dans une pensée qui fait un pari décisif sur l'extériorité, le non-retour à soi et la syncope, le mouvement idéalisant d'une intériorisation déniée ? L'enjeu de ces questions est d'autant plus important que, comme Derrida le rappelle, la pensée de Nancy a le rare privilège parmi les philosophies contemporaines du corps, de prendre affirmativement en compte le rôle de la technique. Cette dernière prend sa place, inévitablement, au moment où l'on met l'accent sur l'espacement. Derrida l'explique ainsi : « là où l'avoir-lieu de l'événement ne trouve son lieu, un lieu béant, donc, une bouche, que dans le *remplacement*, [...] n'est-ce pas la trace de la métonymie ou de la prothèse technique, la place du phantasme aussi, c'est-à-dire du revenant spectral (*phantasma*) ? »⁷⁴⁰. La technique permet à Derrida de réintroduire, au cœur de la pensée nancienne, le problème du deuil – et avec lui, le spectre –. Il s'agit, comme le dit Derrida, de la « scène à peine visible » du deuil, qui « appartiendrait à un *espacement* irréductible, voire hétérogène à l'étendue d'une *extension* dont on ne devrait pourtant pas le dissocier »⁷⁴¹. Ainsi, l'espacement de Nancy et son *partes extra partes*, s'ils sont le lieu d'une *tekhnè*, au sens que Derrida donne à ce mot, ils doivent être également une ouverture au spectre, celui qui résulte d'« un deuil impossible, un deuil sans fin, la vie même ». Derrida, par le biais de la technique, achève le programme de sa lecture de Nancy : il ramène la pensée des *corpora* aux problèmes de la vie et de la mort, de la sur-vie plutôt. Car le deuil du corps présent de Psyche, radicalement hétéro-affectif, fin de tout rapport à soi, n'est pas un deuil parmi d'autres : « Autant dire que, unimaginable, il ne peut donner lieu qu'à des images, à des phantasmes, à des spectres : figures, tropes, allégories ou métonymies ouvrant les voies d'une *technique*. Indéniable, il ne peut laisser place qu'à de la dénégation. Alors ce deuil sans deuil ne sera jamais surmonté par aucun 'travail-du-deuil', qu'il soit manqué ou réussi »⁷⁴².

⁷⁴⁰ *Le toucher*, op. cit. p. 48. Cf. aussi *ibid.*, p. 137 : « l'espacement comme ce qui donne lieu à la *tekhnè* et au substitut prothétique ». Dans un texte sur la question de l'imagination comme « virtualisation de la différence entre la vie et la mort », David Johnson montre comment *Le toucher* prend au sérieux la détermination aristotélicienne du toucher comme sens de la vie en développant la rhétorique du toucher qui va nous occuper. Johnson montre comment, chez Aristote, l'imagination joue un rôle important pour le toucher aussi bien que pour la vie. Cf. Johnson, « Touching the Imagination : Aristotle, Derrida, and the Homonymy of Life », dans *Derrida : Matters, theory@buffalo* 18, 2015, pp. 48- 77. Pour cette raison, Derrida semble se tenir au plus près d'Aristote lorsque, tout en prenant très au sérieux le fait que le toucher puisse tuer, il se méfie de ceux qui veulent réduire la rhétorique du toucher et faire de ce dernier le sens de la réalité.

⁷⁴¹ *Le toucher*, op. cit., p. 48.

⁷⁴² *Ibid.*, p. 66.

Telle est du moins la conclusion que Derrida tire du deuil de Psyche comme deuil infini, et qui ouvre ce corps au jeu interminable des incorporations (de Descartes, de Freud ou de Kant) chez Nancy. Dans « Naître à la présence », texte qui clôt le volume *Le poids d'une pensée*, et que Derrida commente également, Nancy semble vouloir mettre un terme au travail du deuil. Le travail de deuil, « élaboration occupée à écarter l'incorporation du mort, est bien le travail philosophique, *c'est le travail même de la représentation* »⁷⁴³. Or la mort, telle qu'en parle Nancy, ne se représente pas : « le deuil est sans limites et sans représentation. Il est larmes et cendres. Il est : ne rien récupérer, ne rien représenter. Et il est donc aussi : naître à ce non-représenté du mort, et de la mort »⁷⁴⁴. Ce deuil sans limites, pour Nancy, ne peut pas être accompagné d'un travail qui consisterait à en produire une représentation. Il ne s'agit pas d'écarter l'incorporation du mort, mais plutôt de « naître » ou, comme il l'explique par la suite du texte, de « se trouver exposé, *ex-ister* ». Cette proximité entre naître et mourir, qui ferait du deuil impossible la forme même de l'existence, ne rend-elle pas inutile le travail du deuil et donc celui de la philosophie : la représentation, négation de la mort et de la naissance ? Le désir d'un travail de deuil sans représentation ne risque-t-il pas de se confondre avec celui du deuil terminé ? Comme s'il s'agissait d'un rapport à la mort ou au mort dans lequel il n'y aurait pas de deuil, mais que de la naissance et de la mort. Telle est le sens de la lecture de Derrida, qui fait de ce naître et de ce mourir, des formes du « deuil absolu » : « C'est le deuil absolu, le deuil de la vie même, mais un deuil qui cette fois ne saurait ni être *porté* (aucune vie ne peut plus porter ce deuil) ni faire son '*travail*'. Deuil sans travail de deuil, deuil sans deuil. Deuil sur le seuil du deuil »⁷⁴⁵.

Ce « deuil absolu » peut donner lieu à deux lectures. D'un côté, comme nous venons de le suggérer, ce deuil absolu pourrait n'être qu'une nouvelle version du travail du deuil et de l'incorporation, un deuil par dénégation. Ainsi, une question que Derrida pose et qui semble adressée à Nancy : « Et si le travail du deuil, la philosophie peut-être, la philosophie justement, loin de s'occuper seulement à 'écarter l'incorporation du mort', travaillait *par là même* à une telle incorporation, à un évitement dénégateur *par* incorporation du mort ? »⁷⁴⁶. D'un autre côté, le deuil du deuil peut aussi être interprété à partir du spectre, comme travail d'une « représentation » qui mettrait en suspens l'assurance sur la réalité d'un corps présent, jadis vivant, aujourd'hui mort. Mais est-ce que le spectre a sa place dans le « réalisme absolu, irrédentiste et post-déconstructif » de Nancy ?

C'est une question implicite de la lecture que Derrida fait de Nancy, et spécialement lorsque le premier s'appuie sur les questions de la technique et du deuil absolu. Pour Derrida, le deuil ne

⁷⁴³ *Le poids d'une pensée*, op. cit., p. 132.

⁷⁴⁴ Ibidem.

⁷⁴⁵ *Le toucher*, op. cit., p. 68.

⁷⁴⁶ Ibid., p. 67.

s'achève pas avec la représentation, dans la mesure où le toucher, constitué dans le rapport indéfinissable entre le touchable et l'intouchable, est le lieu d'une virtualité dans laquelle il n'est pas possible de déterminer un « propre » ou une « fin ». C'est le vrai défi « technique » que la pensée du toucher soulève, et qui la porte au-delà du finitisme et de « cette assurance selon laquelle le toucher serait du côté de l'acte ou de l'actuel, alors que le *virtuel* aurait davantage partie liée avec le visuel, avec le paraître du *phainesthai* : avec le phantasme, le spectral, le revenant. On a spontanément tendance à croire que le toucher résiste à la virtualisation » et « la philosophie est peut-être, en tant que telle, constitutivement, assujettie à cette croyance même »⁷⁴⁷. L'ouverture à la technique et à la fiction constitutive du toucher explique la croyance persistante dans le « réalisme » haptique. Derrida essaie de montrer, chez Nancy et chez tout autre, que les innombrables tropes du toucher, loin de fonder un réalisme « pré- » ou « post-déconstructif », sont au contraire « à l'origine » de toute figuralité. Le toucher n'est pas le sens qui met un terme à l'idéalisation dans l'assurance de la réalité du touché. C'est au contraire un sens qui porte en lui la métonymie (*pars pro toto*), la synesthésie (passage d'un sens à l'autre, de la vue au toucher ; localisation sur un même organe du toucher et du goût, etc.) et tous les subterfuges de l'idéalisation.

La littéralité du projet nancéen, avec sa définition du corps comme ce qui « d'une écriture et proprement d'elle, n'est pas à lire », trouve dans le toucher aussi bien un modèle qu'une limite : « Car la philosophie n'a jamais rien touché, à la lettre. Surtout, personne, aucun corps, aucun corps propre n'a jamais touché, de la main ou au contact de sa peau, quelque chose d'aussi abstrait qu'une limite. Mais inversement, et c'est là le destin de cette figuralité, on ne touche jamais qu'une limite. Toucher, c'est toucher une limite, une surface, un bord, un contour »⁷⁴⁸. La littéralité du toucher, l'intouchable de ce sens, son point impénétrable est, à la fois, une limite et une *figure* de la limite. Le toucher, qui nous fait croire à une fin du travail du deuil, conduit en vérité à constater l'irréductibilité du « deuil absolu », le seuil figuratif entre la « réalité » et l'« idéalité » qui met en marche le jeu de la représentation. En effet, le toucher se trouve soumis à une dérive figurative dont il ne se distingue pas. Pour cette raison, *Le toucher* est aussi un grand traité de rhétorique. Le devenir figure du toucher consiste, d'abord, dans le passage du toucher aux autres sens, ou dans le fait que le toucher et les autres sens *se touchent*⁷⁴⁹.

Quant à Nancy, Derrida analyse son usage tropique du lexique du toucher. Bien qu'il semble vouloir accorder à Nancy qu'« il n'y a pas 'le' toucher », il soupçonne derrière ce geste le désir de soustraire ce sens à sa puissance de figuration et de fiction. Le jeu de Nancy, auquel il joue de tout

747 Ibid., p. 337.

748 Ibid., p. 121.

749 Ibid., p. 137.

son sérieux, « consiste à utiliser, comme si de rien n'était, cette figure commune et ancestrale du langage tactile pour attirer notre attention sur 'le' toucher' lui-même – qu'il n'y a pas »⁷⁵⁰. Une surenchère du toucher semble mener la philosophie de Nancy vers un au-delà du toucher, qui serait son « propre », c'est-à-dire son caractère de limite. La formule « il n'y a pas 'le' toucher »

« nous empêche de distinguer entre le sens thématique et la fonction opératoire, entre le sens propre ou littéral de ce sens et toutes ses tournures tropiques. Quand cette indistinction devient troublante, on ne peut plus éviter de loucher sur cette double écriture. Touche-t-elle à quelque chose ? ou touche-t-elle au toucher lui-même, et là où, attirant plus ou moins subrepticement notre attention sur l'irréductible figure du toucher, cette écriture nous fait toucher du doigt sa langue, se touchant elle-même en nous touchant [...] ? »⁷⁵¹

Une idée qui contient la réponse virtuelle de Derrida à la définition nancyenne du corps, comme « ce qui d'une écriture n'est pas à lire ». Bien que Derrida soit prêt à saluer la démarche hyperbolique et tropique de Nancy, il craint que, mise au service d'un « réalisme post-déconstructif », elle ne cherche finalement à mettre un terme à la tropique. Derrida se demande si derrière cette dissémination du sens du toucher, ne se cache pas le désir de donner à toucher, littéralement, et avant tout trope, un peu comme Nancy lui-même le laisse entendre dans un des passages les plus littéraux de *Corpus*, où, pour annoncer « l'autre départ », il affirme : « À la fin, votre regard touche aux mêmes tracés de caractères que le mien touche à présent, et vous me lisez, et je vous écris »⁷⁵². Une littéralité qui prend son départ dans une métonymie apparente (l'œil qui touche), mais qui conduite sous le signe d'un « à la fin », affirme la croyance dans un contact littéral et non figuratif. Nancy inscrit la réflexion sur ce contact littéral sous le signe de la technique : « *Quelque part*, cela a lieu. Ce quelque part n'a pas le caractère de la transmission soudaine, celui que le télécopieur exemplifie. Plutôt que de FAX-similitude, il s'agit ici de détour et de dissemblance, de transposition et de réencodage : 'quelque part' est la technique, notre *contact* discret, puissant, disséminé »⁷⁵³.

Le problème étant que la technique, qui est certes comprise comme remplacement et espacement, apparaît ici comme le détour par lequel se produit, finalement, un contact « réel ». C'est, en tout cas, la lecture de Derrida, qui dénonce l'inflation de ce recours au toucher comme le désir caché de mettre un terme à une figuralité hors contrôle. La « rhétorique » nancyenne du toucher chercherait, aux yeux de Derrida, à épuiser le toucher dans sa figuralité, à le dépenser jusqu'à créer les conditions d'une pensée « post-déconstructive » :

750 Ibid., p. 303.

751 Ibidem.

752 *Corpus*, op. cit., p. 47.

753 Ibid.

« Quasiment compulsive, l'obligation de tout faire concourir vers le tactile ne manque pas d'avoir des effets destructeurs. Le lexique du toucher risque de se trouver ruiné par une dépense abusive, par une de ces inflations eschatologiques d'après guerre qui se dénoncent elles-mêmes en appelant désespérément une nouvelle ère, une nouvelle 'provenance' aussi »⁷⁵⁴.

Ainsi, lorsqu'à la fin de l'ouvrage Derrida rappelle qu'il ne lui semble pas possible de parler de la logique paradoxale du toucher sans y intégrer sa rhétorique, il affirme que « ce serait plus qu'une rhétorique quand elle franchit à chaque figure les limites entre le sensible et l'intelligible, le matériel et le spirituel – le charnel du 'corps propre' se trouvant par définition des deux côtés de la limite »⁷⁵⁵. Une manière de dire que, dans la rhétorique nancienne et sa prise en compte du toucher, le corps glorieux du Christ – et non pas les corps inertes de Psyche ou de Marie – revient comme le fantôme dont il ne peut pas se débarrasser. De même qu'il n'y a pas « le » toucher, il n'y a pas de propre du toucher. Le toucher serait « le lieu même de la contamination irréductible du propre, de la contamination même, du contact et de la contagion, de l'impurification »⁷⁵⁶. Une thèse que la pensée du « *partes extra partes* » pourrait faire sienne, à condition d'accepter que le « sens » et l'idéalisation intériorisante soient inséparables de la virtualité constitutive du se-toucher. Il n'y a pas de propre du toucher, ni le proprement tangible : il n'y a que des figures du toucher, « puisque l'inévitable figuralité tient peut-être à cette multiplicité interne qui disperse la signification dite littérale du toucher ou la propriété du tangible »⁷⁵⁷. Chez Derrida, le corps n'est pas « proprement » quoi que ce soit.

3. L'autre *corpus*

Comme nous venons de le voir, Derrida s'appuie sur l'accueil à la technique offert par la pensée de Nancy, pour montrer l'impossibilité du projet « finitiste » et « réaliste » de Nancy. Or le rapport entre technique et corps, chez Nancy, est inséparable d'une réflexion sur la question du monde. Suivant le fil conducteur du monde et de la donation, nous pouvons continuer de mesurer l'écart qui, pour Derrida, le sépare de Nancy en ce qui concerne l'« incroyable » concept de corps. Cela nous permettra de confirmer que la manière dont Derrida lit et traduit Nancy en phénoménologue, est révélatrice de ce qui entre ces deux pensées reste intraduisible. « L'autre corps » qui, en l'espace d'un instant, fait croire à la proximité entre les deux philosophes, s'avère n'être pour chacun d'eux qu'un tout autre corps.

754 *Le toucher*, op. cit., p. 303.

755 Ibid., p. 336.

756 Ibid., p. 127.

757 Ibidem.

3.1 Monde et matière

Le problème du monde est inséparable, pour Nancy, de l'espacement du « *partes extra partes* » et de ce qu'il appelle l'« écotechnie ». Plutôt qu'une simple époque dans le développement des techniques, l'écotechnique désigne une forme du rapport entre le corps et le monde : « L'écotechnie fonctionne avec des appareils techniques, sur lesquels elle nous branche de toutes parts. Mais ce qu'elle *fait*, ce sont nos corps, qu'elle met au monde et branche à ce système »⁷⁵⁸. La manière dont l'écotechnique branche les corps se distingue de deux autres modalités historiques du rapport au monde. D'un côté, elle substitue au « système des fins » l'espacement, c'est-à-dire qu'elle soustrait l'existence des corps de leur agencement à une finalité qui leur serait supérieure et à laquelle ils devraient se plier. D'un autre côté, l'écotechnique met les corps « au jour comme tels » et, dès lors, il les fait sortir d'un cadre de sens fût-il transcendant ou immanent. Puisqu'il n'y a que les corps – selon la tautologie que l'évidence donne à penser –, avec leurs écarts singuliers et leurs différences, le rapport d'une immanence à une transcendance – ou leur exclusion mutuelle – ne permet plus d'expliquer l'enjeu de ce que Nancy appelle « monde des corps »⁷⁵⁹. Dans la mesure où l'écotechnie crée les corps qui constituent le monde, elle invite aussi à une réflexion sur la « création du monde ».

Celui de « création » est encore un mot que Nancy vide de son sens traditionnel pour lui donner, à rebours, une valeur nouvelle. Ce qu'il appelle « création du monde » est le résultat d'un espacement sans intériorisation, sans transcendance ni immanence. Cet espacement ouvre les corps, comme dans la figure du « se toucher toi », où le rapport à soi du corps est en réalité une ouverture à d'autres corps. Le monde des corps, dès lors, n'est pas fermé sur soi. Son ouverture implique qu'il ne peut pas s'auto-affecter. S'il touche quelque chose en soi, c'est son extériorité, ce que Nancy appelle « l'abjection de l'immonde ». L'« immonde » est, pour Nancy, un nom de l'ouverture, du fait que le monde des corps n'est pas une totalité renfermée sur soi-même mais une dissémination sans autre terme que l'infinité de différences qui la configurent : « Le monde *doit* se rejeter immonde, *parce que sa création sans créateur ne peut pas se contenir elle-même* »⁷⁶⁰. Telle serait un des sens de la formule « *hoc est enim* », sans cesse redéployée dans *Corpus* : « voici, le monde est son propre rejet, le rejet du monde est le monde »⁷⁶¹. La conjonction latine « *enim* », qui signifie « certes », « bien sûr » ou « évidemment », et que Nancy souligne ici, de par son manque de référent, semble introduire à l'intérieur de la phrase une figure de cette extériorisation qui, vide de

758 *Corpus*, op. cit., p. 78.

759 Ibid., p. 79.

760 Ibid., p. 93.

761 Ibid., p. 95

sens, porte la phrase vers l'évidence « muette » des corps. Le monde, déterminé comme immonde, n'est donc pas un monde un, une unité du monde, mais *corpus*.

Derrida lit en détail ce chapitre de *Corpus* intitulé « L'immondice », toujours en cherchant à mettre la pensée nancyenne en rapport avec le problème phénoménologique de l'auto-affection. Derrida retient de la notion d'« immonde » l'idée que, pour Nancy, le retour à soi produit l'extériorisation du rejet : se toucher c'est toucher son propre rejet. Dans une remarque faite en passant, au cœur d'une lecture plutôt affirmative de ce texte, Derrida laisse entendre que l'immonde, malgré l'ouverture et l'extériorisation qu'il est censé signifier dans *Corpus*, resterait encore redevable d'une pensée conventionnelle du monde. Pour Derrida, Nancy croise avec l'immonde

« une ligne du projet heideggerien : déchristianiser la pensée du monde, de la 'mondialisation du monde', du monde en tant qu'il se mondifie ou mondanise (*weltet*). Ce que Nancy annonce aujourd'hui sous le titre de 'déconstruction du christianisme', ce sera sans doute l'épreuve d'une déchristianisation du monde : aussi nécessaire sans doute, et fatale, qu'impossible »⁷⁶².

Derrida laisse entendre par là que le rejet, l'exclu ou l'immondice relèvent eux aussi de la logique de la transsubstantiation sarcastique avec laquelle le pari de cette « déconstruction du christianisme » se découvrirait profondément et structurellement chrétienne. Puisque « la déchristianisation sera une victoire chrétienne »⁷⁶³, et que le corps glorieux hante le projet nancyen de *Corpus* (le sens/sang étant finalement une forme du sang du Christ, comme les plaies de l'immonde⁷⁶⁴), alors la pensée nancyenne du monde devient, comme c'était déjà le cas avec Merleau-Ponty, ce qui par contraste ouvre la voie à la réflexion de Derrida sur l'« autre corps ». Or, à la différence de Merleau-Ponty, pour Nancy, le monde n'est pas « un », son monde des corps ne présuppose pas l'unité mais une dissémination et une affirmation de l'espace. Plus encore, l'abject de l'immonde, qu'il place sous le signe de l'évidence, n'est pas le « reste » d'une dialectique ni devrait être lu comme un résidu de la donation originale. L'immonde se situe avant toute donation phénoménologique. S'il n'y a pas le corps, pour Nancy, c'est n'est pas seulement parce que ce « le » soit mis en question. C'est plutôt le fait que la structure du « il y a » ne peut pas rendre compte de la création du monde des corps. La démarche de Nancy se situe avant la donation phénoménologique, et le corps est ce qui existe comme évidence et espace.

Nancy écarte la possibilité d'un retour auto-affectif du monde des corps, car il insiste sur le fait que le monde touche en lui un rejet. Il s'agit d'une hétéro-affection radicale, une pure extériorité qui s'extériorise elle-même et par rapport à elle-même. Cela, Nancy l'appelle « création du monde ». Or

762 *Le toucher*, op. cit., p. 68.

763 Ibid., p. 68.

764 Ibid., p. 69. Cf. aussi *Corpus*, op. cit., p. 92 : « 'sang' / 'sens' / 'sans' / '100' (= l'in-fini du *corpus*) ».

Derrida, déplace ce concept de création vers l'horizon de la phénoménologie. Il le fait en affirmant qu'il s'agit là d'une « origine du monde », concept qui relève de la formule de Fink que nous avons commenté au chapitre précédent : « Nancy insiste en effet sur ce mouvement de rejet ou d'expulsion de soi. Un tel mouvement n'aurait pas de cesse, pas d'âge, pas de veille, il serait en somme originaire : l'origine du monde »⁷⁶⁵. Pourtant, lorsqu'il développe sa notion de « création », Nancy, bien qu'il affirme son caractère « originaire », ne semble pas en faire une « origine ». Cela supposerait que la création est « la production d'un monde à partir d'on ne sait quelle matière de néant », alors que la création, pour lui, « est ceci que *la* matière (cela même qu'il y a) essentiellement *se modifie* »⁷⁶⁶. Le concept de « création » qui permet à Nancy de penser le monde avant la donation, se rapproche d'un point de vue matérialiste, c'est-à-dire de l'affirmation que la matière est ce qu'il y a avant la donation et avant le sens⁷⁶⁷. Le contraste avec la phénoménologie est explicité dans *Les muses* : le « sens » du monde, que Nancy interprète comme finitude,

« n'est pas 'donné', il est seulement patent *et* suspendu dans sa patence même, patent-inapparent. S'il se précède infiniment, ce n'est pas comme le sujet d'une intentionnalité, c'est comme la patence de ce suspens, et de son immédiate 'particularisation'. Aussi n'y a-t-il pas non plus des 'modes' d'une unique 'donation', mais la 'donation' elle-même, si l'on veut garder ce lexique, se fragmente dans ses modes discrets. Ces modes sont des mondes »⁷⁶⁸

Pluralité des mondes qui rend difficile de ramener cette pensée vers le problème de l'origine. Si Derrida, pourtant, parle d'« origine du monde », c'est pour retraduire Nancy dans le cadre conceptuel de la phénoménologie, plus propice à son geste de déconstruction peut-être que le matérialisme amorcé chez Nancy⁷⁶⁹. Organisée selon la notion d'évidence, trouvant dans la

765 *Le toucher*, op. cit., p. 69

766 *Corpus*, p. 55

767 Marie Eve-Morin : « La création *ex nihilo* est pour Nancy l'expression d'un 'matérialisme radical' qui est précisément 'sans racines' (*without roots*) » (« *Worlds Apart* », op. cit., p. 174).

768 *Les Muses*, op. cit., pp. 61-62.

769 Nous n'avons pas le temps d'analyser en détail le rapport complexe entre déconstruction et matérialisme. Il faudrait se référer à Tran Duc Thao, dont la lecture de Husserl a eu un grand impact sur le jeune Derrida (cf. Lawlor, *Derrida and Husserl*, op. cit., p. 48 sq.). Un texte aborde directement le sujet, *Papier Machine : le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris, Galilée, 2001. Or, dans ce texte, Derrida parle de la question de la matière à partir du problème de la vie ; en effet, la distinction qui lui sert de fil conducteur est celle entre matière organique et matière inorganique. Pour Derrida, la distinction entre l'organique et l'inorganique fait référence « à la possibilité d'un principe interne, propre et *totalisant*, à une forme totale d'*organisation*, justement, qu'elle soit ou non une belle forme, une forme esthétique, cette fois au sens des beaux-arts. Cette organicité ferait défaut à la matière dite inorganique » (*Papier machine*, op. cit., p. 35). Or cette distinction, que Derrida s'efforce de déconstruire, il ne dit pas d'où il la tient, certainement pas d'un corps-à-corps avec un auteur singulier ni avec une tradition matérialiste concrète, seulement avec une référence au « matérialisme de Kant » dont parle Paul de Man (*Aesthetic Ideology*, Minnesota, University Minnesota Press, 1997, pp. 119-128). On pourrait peut-être tracer cette discussion jusqu'au séminaire « La vie la mort », dans lequel Derrida discute le problème de la distinction entre production et reproduction chez François Jacob et Marx. Derrida cherche à montrer comment la spontanéité apparente de la vie dite organique est liée à la machine, et qu'aucune production pure (sans mort) ne peut avoir précédé le programme de la reproduction. Ce que nous avons appelé le corps-texte ne se réduit pas au matérialisme parce qu'il ne se comprend pas, il n'est pas une totalité, c'est-à-dire qu'il y n'y a pas que de la matière ; l'autre du

tautologie sa principale forme de démonstration, l'hypothèse « matérialiste » de Nancy essaie de se soustraire à la pensée phénoménologique de la donation, qu'il secondarise par rapport au mouvement de création sans créateur.

Le problème du don et de la donation soulève une nouvelle réticence de Derrida dans le *Toucher*, à l'intérieur d'une longue digression entre parenthèses avec laquelle commence le deuxième chapitre du livre (intitulé « Espacements »). Dans *L'expérience de la liberté*, Nancy établit un rapport entre espacement et don. Derrida y reconnaît une autre filiation heideggerienne de Nancy, lorsque ce dernier parle de la « générosité de l'être » qui « n'offre rien d'autre que l'existence » (et c'est ainsi que l'espacement est « offert »)⁷⁷⁰. C'est ainsi que l'espacement est « offert ». Nancy semble accepter une telle générosité pour expliquer le fait que le singulier trouve sa place dans ce mouvement d'espacement qui constitue l'existence. Derrida objecte à cette thèse d'abord, qu'il y a peut-être une connexion entre les motifs de « générosité » ou de « fraternité », objet de discussion notamment dans *Politique de l'amitié*⁷⁷¹. Aussi bien dans la générosité que dans la fraternité, « dans les deux cas, on salue quelque généalogie, quelque filiation, un principe de 'naissance', qu'elle soit ou non, comme on le croit d'ailleurs souvent, 'naturelle' »⁷⁷². Pour Derrida, « l'espace laissé libre par Heidegger », comme Nancy l'appelle⁷⁷³, à propos de cette générosité de l'être, n'est peut-être pas celui « dans lequel il conviendrait d'engager la pensée »⁷⁷⁴.

Aux yeux de Derrida, la « générosité de l'être » réinscrit dans une économie « familiale » le mouvement débordant du don⁷⁷⁵. Plus tard dans *Le toucher*, lorsqu'il analyse le motif du « tendre » (à la fois verbe et adjectif : être tendre avec quelqu'un et tendre quelque chose à quelqu'un), Derrida s'inquiète de la manière dont la pensée nancyenne du don pourrait restituer le propre dans le proche. Au moment de tendre, « on suggère à l'autre de prendre, de recevoir et d'accepter, par exemple le

texte n'est pas une substance, c'est une opération d'inscription (Cf. « La vie la mort », séminaire cité, 6^e séance, p. 4.). Appeler ça « corps », c'est une opération de traduction, un déplacement qui n'est pas complètement arbitraire ni complètement motivé.

770 *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1998, pp. 188-189.

771 Cf. par exemple, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 57 n. Tom Cohen souligne la violence et la « brutalité » de Derrida à l'égard de Nancy, lorsqu'il lui accuse de développer un « réalisme post-déconstructif » (cf. « Tactless – the Severed Hand of J. D. », dans *Derrida Today*, 2, no. 1, pp. 1-2). Pour Cohen, *Le toucher* ne serait qu'une « déclaration de guerre » aux « 'amis', proches, continuateurs, scions, communautés de ceux sans communautés » (ibid., p. 13), mais également et principalement une guerre avec le « moi-même » qui se distingue de ces derniers (cf. ibid. p.20).

772 *Le toucher*, op. cit., p. 36

773 Il s'agit du titre d'un chapitre de *L'expérience de la liberté*, op. cit., p. 59.

774 *Le toucher*, op. cit., p. 37.

775 Même si Nancy, dans *L'expérience de la liberté*, tente précisément de penser cette « offrande » au-delà de l'économie du don : « Le don est ce qui sur-vient à la présence de son 'présent'. [...] C'est en quoi il est offrande, ou retrait du don dans le don lui-même : retrait de son être-présent, et retenue de sa surprise. Il ne s'agit pas là de l'économie du don où le don se revient à lui-même comme bénéfice et comme maîtrise du donateur. Il s'agit au contraire de ce qui fait le don comme tel : offrande qui ne peut revenir à personne, car elle reste en soi la libre offrande qu'elle est » (op. cit., p. 188).

don d'une offrande, et ainsi de le toucher en le prenant sur soi, en le gardant en soi ou auprès de soi. Le plus près possible. [...] Le toucher, plus que la vue ou l'ouïe, donne la proximité – et donne à proximité. Pourra-t-on jamais dissocier à cet égard le proche et le propre ? le proche, le propre et le présent, la présence du présent ? »⁷⁷⁶. Et bien qu'il constate, ensuite, la manière dont Nancy cherche à distinguer le don et l'offrande, Derrida considère que rien dans cette démarche ne « permet d'excéder le principe d'économie »⁷⁷⁷. L'espacement, le monde et l'immondice seraient dérivés par rapport à ce principe, qui serait aussi bien principe de la propriété et de la proximité. Il y aurait donation dans l'évidence nancienne, ce qui rendrait compte du fait que, pour Nancy, l'« echotechnie » serait une « techné du prochain »⁷⁷⁸.

La lecture de Derrida permet donc de déceler la manière dont la pensée de l'espacement, loin d'interrompre l'économie phénoménologique de la donation, s'y trouve prise. Cela a des conséquences pour le programme de *Corpus* dans la mesure où il serait l'accomplissement d'une réflexion « matérialiste » sur le corps. En effet, depuis *Le sens du monde*, le projet philosophique de Nancy s'engage de plus en plus dans ce qu'on pourrait appeler un développement « matérialiste » de la déconstruction (dans le sens d'un « matérialisme » qu'il faudrait définir avec d'énormes précautions, pour éviter d'imposer à Nancy les étiquettes de « nouveaux matérialismes » qui ne sont pas les siens), que Derrida ne caractérise pas comme tel, mais qui ne serait pas sans rapport avec ce qu'il diagnostique comme un « réalisme post-déconstructif ». C'est notamment autour du motif du *Mitsein*, de l'« être-avec », que *Corpus* ou *Être singulier pluriel*, déterminent la modalité comme la catégorie privilégiée pour réfléchir au problème de l'existence et des corps. Ainsi, Nancy affirme que :

« L'ontologie de l'être-avec ne peut être que 'matérialiste', au sens où 'matière' ne désigne pas une substance ou un sujet – ni un contre-sujet –, mais désigne proprement ce qui de soi est partagé, ce qui n'est que distinct de soi, *partes extra partes*, originairement impénétrable à cette pénétration fusionnelle et sublimante qui serait celle d'un 'esprit', point sans dimension et sans partage hors du monde. L'ontologie de l'être-avec est une ontologie des corps, de tous les corps, inanimés, animés, sentants, parlants, pensants, pesants. »⁷⁷⁹

776 Ibid., p. 112. La mise en question du « *Mitsein* » et de la « communauté » comme principes à partir desquels on doit penser l'éthique, répond à l'intérêt de Derrida pour le singulier à l'endroit même où il déjoue le rapport éthique, comme nous l'avons suggéré dans le chapitre antérieur. Lindberg définit la démarche de Derrida comme une recherche du « fondement archi-éthique de l'existence et de la communauté humaine » (*Le monde défait*, Paris, Hermann, 2016, p. 43) qui se concrétise dans l'impératif de l'hospitalité, « foncièrement ambigu et indécidable » (ibid., p. 47)

777 *Le toucher*, op. cit., p. 112.

778 Cf. *Corpus*, op. cit., p. 79 : « l'aréalité donne la loi et le milieu, en place d'une dialectique transcendante/immanente, d'une *proximité*, mondiale et locale à la fois, et l'une dans l'autre. Pour finir, nous sommes dans la *techné du prochain* ». Et, peu après : « exposés, corps à corps, bords à bords, touchés et espacés, *proches de n'avoir plus d'assomption commune, mais seulement l'entre-nous de nos traces partes extra partes* » (ibid., p. 80).

779 *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 107.

Une conception de la matière qui souligne son caractère différentiel, à l'opposé de la conception du corps dit « propre » comme épaisseur et intériorité. En effet, Nancy définit la matière comme « la différence même par quoi quelque chose est possible, en tant que chose et en tant que quelque »⁷⁸⁰. Elle est donc la

« réalité de la différence – et de la différance – par laquelle seulement *il y a quelque(s) chose(s)* et non pas seulement l'identité d'une pure inhérence [...]. Différence réelle, différence de la *res* : s'il y a quelque chose, il y a plusieurs choses, sinon il n'y a rien, pas d'« il y a ». Réalité *des* quelques choses qu'il y a, réalité nécessairement nombreuse. »⁷⁸¹

Boyan Manchev s'appuie sur la définition de la création du monde que nous avons déjà citée, comme « ceci que la matière essentiellement se modifie », pour affirmer le « matérialisme radical » de Nancy⁷⁸². Or ce matérialisme serait loin de satisfaire Derrida, pour qui sa dépendance à l'égard du *Mitsein* en ferait finalement une sorte de réalisme construit à partir de la croyance dans un toucher « fraternel » de proximité. Le geste de Derrida serait non pas tant de déterminer la différance comme « réalité », ni comme la forme la plus « originaire » de l'être-avec, mais plutôt de penser le matérialisme ou le réalisme, la possibilité de la relation ou l'évidence à partir de la différance, c'est-à-dire comme ses effets. Non pas pour donner à ce mot de « différance » le rôle d'un signifiant transcendantal mais pour insister sur le fait que la différance, s'il y a en a, ne se distingue pas nécessairement de ses effets – et que ceux-ci, dès lors, ne constituent pas non plus de simples points de départ⁷⁸³. Au lieu de la matière, la topographie à partir de laquelle Derrida pense les problèmes soulevés par Nancy – corps, monde et sens – est celle du « quasi-transcendantal », concept qui s'avère pertinent au moment de rendre compte des conséquences que la rhétorique du toucher a sur cette économie du don et du prochain.

3.2 Le quasi-transcendantal du corps

Lorsqu'il considère les *corpora* de Nancy, ces longues listes de mots au sens éclaté qui cherchent à toucher la singularité du monde des corps, Derrida s'intéresse en particulier à ce qui en est exclu. On a vu que le « matérialisme » de Nancy, qui rend compte de l'espacement jusque dans sa forme

780 *Le sens du monde*, op. cit., p. 95.

781 Ibid., p. 96.

782 Boyan Manchev, « La matière du monde et l'*aisthesis* du commun », dans Berkman et Cohen-Levinas (eds.), *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Nantes, Éditions nouvelles Cécile Defaut, 2012, p. 388. Manchev, qui situe Nancy comme le dernier représentant de la « gauche aristotélicienne », après; Bruno, Spinoza, Marx, Nietzsche ou Bataille, affirme que le recours aux catégories de la modalité confirme que *Corpus* serait « un spinozisme radical, paradoxal même : un spinozisme sans la substance » (ibid., p. 381).

783 « Ce qui s'écrit différance, ce sera donc le mouvement de jeu qui 'produit', par ce qui n'est pas simplement une activité, ces différences, ces effets de différence. Cela ne veut pas dire que la différance qui produit les différences soit avant elles, dans un présent simple et en soi immo-difié, in-différent. La différance est l'« origine » non-pleine, non-simple, l'origine structurée et différante des différences. » (*Marges de la philosophie*, op. cit., p. 21.)

extrême de rejet et d'« immondice », ne suppose pas l'existence d'un monde clos et fermé. Au contraire, il pense le monde à partir de l'ouverture du *partes extra partes*, dans un processus de création continue qui consiste en l'infinie modalisation de la matière. Quel est donc l'intérêt d'imaginer ce qu'un *corpus*, seule forme discursive capable de rendre compte de ce monde ouvert, « laisse hors lui » ? En posant cette question, Derrida non seulement se demande si l'immonde rend compte de tout ce qui en est exclu, mais il invite à penser que les *corpora* ont aussi une espèce de « dedans », une interiorité qui résulterait du fait qu'il y a inclusion et exclusion. Derrida se réfère notamment à celui que Nancy nomme le « corpus du tact », et qui se présente dans ces termes :

« Corpus du tact : effleurer, frôler, presser, enfoncer, serrer, lisser, gratter, froter, caresser, palper, tâter, pétrir, masser, enlacer, étreindre, frapper, pincer, mordre, sucer, mouiller, tenir, lâcher, lécher, branler, regarder, écouter, flairer, goûter, éviter, baiser, bercer, balancer, porter, peser... »⁷⁸⁴.

Après avoir cité ce *corpus* dans sa totalité, Derrida se demande pourquoi Nancy décide de clore sa liste et pourquoi il la clôt à l'endroit où il le fait⁷⁸⁵. Bien que les points de suspension donnent à cette entrée l'aspect d'une énumération ouverte, il reste que cette liste implique un geste sélectif, qui prend en compte une série d'affinités sémantiques entre différentes modalités de ce qu'on appelle le toucher et, plus généralement, différents verbes relatifs au sentir. Selon Derrida, ce « corpus du tact », malgré le fait qu'il finit par représenter une forme d'ouverture – les points de suspension –, pourrait être lu également comme un désir de répéter le geste traditionnel « qui consiste à inclure la vue et l'ouïe, comme tous les sens, dans le sens général ou fondamental du toucher »⁷⁸⁶, donc à réduire tous les sens à un sens commun, le tact. Derrida concède ensuite à Nancy que l'inclusion de verbes comme « lâcher » ou « éviter » laisse au contraire entendre que ce « corpus du toucher » ne concerne pas autant le contact que l'interruption ou l'espacement. Mais le problème persiste, car ce *corpus* semble supposer un principe d'ordre qui lui est extérieur : le sens du mot « tact ».

Le vrai enjeu de cette entrée n'est pas l'affinité plus ou moins explicite ou plus ou moins figurée entre les mots convoqués et le concept traditionnel de toucher. Derrida s'intéresse plutôt aux points et aux virgules, ces éléments sans fonction signifiante et qui pourtant font intrusion dans le *corpus* de Nancy. S'agit-il de corps, au sens de « ce qui d'une écriture et proprement d'elle, n'est pas à lire » ? Ou bien au contraire, ces points et ces virgules introduisent-ils un espacement supplémentaire au sein d'une écriture qui veut rendre compte de l'espacement ?

784 *Corpus*, op. cit., p. 82.

785 *Le toucher*, op. cit., p. 85.

786 *Ibid.*, p. 86.

À propos du « se toucher toi », Derrida tient à souligner que la liste qui clôt *Corpus*, et que nous avons citée plus haut, finit en effet par un « et moi, et toi. » (Derrida inclut le point entre les guillemets de citation). Un des fils conducteurs du *Toucherest* justement cette ponctuation qui permettrait de « passer de ‘le toucher’ à ‘te toucher’ »⁷⁸⁷, de la portée expropriante du discours au contact intime et immédiat de la singularité. Le point impénétrable serait ce qui dans l’adresse touchante de la main resterait inaccessible et donc inappropriable. Situé à l’extrémité d’un corpus, à la fois dedans (le clôturant) et dehors (sans rapport au principe d’unification sémantique du mot tact), le point indiquerait aussi le deuil impossible, auquel aucun réalisme ne met un terme. Le point vient « clore et suspendre à la fois, suspendre sans suspendre, suspendre en s’arrêtant »⁷⁸⁸.

Mais l’incertitude de cette suspension échappe à l’interprétation de Nancy, comme Derrida le suggère en invoquant à nouveau le « point », mais cette fois-ci sous sa forme de mot et non pas dans sa ponctualité graphique. En paraphrasant *Le poids d’une pensée*, texte très difficile, à propos du toucher comme expérience de la limite, Derrida affirme que, pour Nancy, « le toucher, c’est la finitude, point ». D’où il conclut qu’il s’agit là d’une « irréductible pensée de la transcendance, au risque d’aller contre la lecture que beaucoup font de l’œuvre de Nancy, à commencer par Nancy lui-même »⁷⁸⁹. Telle est, sans doute, le risque introduit par cette ponctualité finale qui, comme lieu où communiquent le réalisme de Nancy et son autre « idéaliste », fait passer le premier dans le deuxième. Le point, à la fin d’un *corpus*, trahirait le fait que le deuil de la philosophie n’a pas achevé son travail de représentation.

Il en irait de même pour les trois points de suspension qui se trouvent à la fin du « corpus du tact » : ils seraient ce qui permet qu’un des termes de la liste prenne une position transcendantale par rapport au reste. Par exemple, le dernier des mots cité, « peser ». Derrida se demande : « Nancy lui-même ne soustrait-il pas un concept à la liste pour en faire une sorte de transcendantal de tous les autres, à savoir celui qui vient en dernier, la pesée, l’acte de ‘peser’ ? »⁷⁹⁰. Derrida va jusqu’à affirmer, de manière peut-être ironique, qu’un tel « corpus du tact » est comme une des tables des catégories qui, d’Aristote à Kant, soulèvent tant de discussions autour de leur principe d’unification, de leur fermeture ou de leur ouverture⁷⁹¹. Mais si ce *corpus* devient une table des catégories, c’est surtout parce qu’il met à l’œuvre une « dissémination relevante »⁷⁹². En tant que mouvement de dissémination, ce *corpus* part du constat qu’il n’y a pas « le » corps et que tout corps est une

787 Ibid., p. 299.

788 Ibid., p. 324.

789 Ibid., p. 334.

790 Ibid., p. 87. Il s’agit, en effet, du chapitre de *Corpus* intitulé « Pesée ».

791 Cf. *Le toucher*, op. cit., p. 86.

792 Ibid., p. 320

pluralité singulière. Mais cette dissémination arrête de l'être au moment où elle implique également un geste de rassemblement dans une entrée – et chaque *corpus*, on se souvient, était conçu comme une « entrée » –. La formule « il n'y a pas 'le' » permet à la fois d'initier un processus de dissémination et de l'arrêter, le renfermant dans l'espace limité d'une entrée. Ce renfermement, ou l'arrêt de ce processus de dissémination, constituent pour Derrida des gestes difficilement évitables. Car pour autant qu'il ne se « tait », le discours de Nancy – et de n'importe quel autre philosophe – a besoin des « le » et des « la », sans lesquels on « risquerait de le priver de toute détermination conceptuelle et à la limite de tout discours – ou de livrer celui-ci à l'empirisme le plus irresponsable. [...] L'article défini ou définissant est déjà engagé et requis par le discours qui le conteste »⁷⁹³. Si cette difficulté caractérise le « corps à corps de la pensée » de Nancy, il reste que l'empirisme peut toujours se transformer, pour Derrida, dans son double opposé : un transcendantalisme également irresponsable. Cela réintroduirait Nancy dans la tradition haptocentrique dont *Le toucher* fait sa cible privilégiée.

Comme Derrida l'explique, dans le « corpus du tact », le toucher « n'est pas une catégorie parmi d'autres »⁷⁹⁴. Il affirme qu'un tel *corpus* – celui du « tact », que Derrida ramène plutôt du côté de l'interdit de toucher, et donc de l'intouchable –, transforme la démarche de Nancy dans une « grande transcendantal-ontologisation du toucher » dont l'auteur est bien conscient – cela fait partie de sa surenchère, de son « exacte exagération »⁷⁹⁵. Bien que quelques pages plus haut Derrida parlait encore de « quasi-transcendantalité ontologique » du toucher⁷⁹⁶, le passage du « quasi » – où la limite et la finitude apparaissent comme des *figures* dans la rhétorique du toucher – au « grand » de la « grande transcendantal-ontologisation », rend compte du désir que Derrida reconnaît chez Nancy d'affirmer la limite à l'oeuvre dans l'expérience du tact *dans sa réalité*. Or, bien que Nancy « se méfie de lui-même » sur ce point, Derrida rappelle, peu avant de mettre un point final à son livre, que la transcendantal-ontologisation du toucher entamée par Nancy « peut être (elle l'aura été d'avance) réappropriée par toute sorte d'onto-théo-idéologies de l'immédiateté »⁷⁹⁷.

La philosophie nancyenne de l'excriture, avec l'emphase qu'elle met sur l'extériorisation, l'hétéro-affectation et la modalisation, permet peut-être de contrer ce danger, mais le fait-elle de manière décisive ? Le danger de la réappropriation est inévitable « *sauf* », dit Derrida, « sauf si [...] le saut d'une surenchère infinie coupe le contact et revient à soustraire cette arme à toutes les

793 Ibid., p. 323.

794 Ibid., p. 311.

795 Ibid., p. 346.

796 Ibid., p. 317.

797 Ibid., p. 346.

manipulations suspectes »⁷⁹⁸. Avec ce « sauf », Derrida souligne la coupure, le morcellement, l'exception et le mouvement d'ouverture de la syncope et du rire. Pourtant, cela n'est qu'une concession de la part de Derrida, pour qui les notions d'excriture ou du corps comme ce qui reste illisible, réintroduisent le danger. D'abord parce que cette excriture, qui radicalise la pensée de la trace jusqu'à n'en retenir que ce qui s'efface et ne revient pas – la singularité –, implique une forme de présence et une modalité temporelle – l'instant – qui correspond à l'évidence. Malgré le fait que cette évidence est toujours discrète et interrompue, pour Derrida « il n'est pas sûr [...] qu'il échappe à coup sûr, à tout coup, en permanence et simplement, à la postulation continuiste et immanentiste [...] et même s'il la combat, me semble-t-il aussi, tout le temps »⁷⁹⁹. La seule possibilité de relire le « quasi-transcendantal » du toucher dans des termes qui résistent à sa réappropriation métaphysique, serait une prise en compte radicale de la fictionnalité et de la virtualité, donc de la spectralité. Quelque chose que Derrida ne cesse pas de faire dans *Le toucher*, sans le suggérer ouvertement. Néanmoins, c'est loin d'être sûr que la philosophie nancienne de l'« évidence » soit compatible, dans ses prémisses, avec la pensée derridienne de la spectralité. Seulement cette dernière assume explicitement, puisqu'elle fait de l'« exappropriation »⁸⁰⁰ son point de départ, « que la logique intuitio-continuiste de l'immédiat se montre aussi irrépressible que le désir même [...] ; il peut toujours arriver, il doit toujours pouvoir arriver que la puissance de cette loi laisse régulièrement affleurer des symptômes »⁸⁰¹.

3.3 Évidence et apocalypse

La lecture de Derrida ne ramène pas seulement le texte de Nancy au cadre conceptuel d'une phénoménologie du corps et de l'espace, pour laquelle le toucher ne pourrait pas être soustrait à des effets d'appropriation idéalisante. Il interroge également, de manière parfois elliptique, le rapport au temps des *corpora* nanciens. Cela permet de rendre plus claire la méfiance de Derrida envers ce qu'il conçoit comme le réalisme nancien, dont le caractère *post-déconstructif*, contiendrait également une dimension apocalyptique. D'une certaine manière, le « long détour » avec lequel Derrida interrompt sa lecture de Nancy, au milieu du *Toucher*, vise à introduire le problème du temps au sein d'une interrogation sur le corps et le toucher ; un problème qui, également, fait résonner l'« instant » de l'évidence nancienne dans le problème de l'*Augenblick* et de la

798 Ibidem.

799 Ibid., p. 146.

800 Puisque « l'appropriation absolue est l'expropriation absolue » (*Glas*, op. cit., p. 188), l'« exappropriation », tel que Derrida la développe dans ses propres textes, apparaît comme un « mouvement d'appropriation finie » (*Échographies de la télévision*, op. cit., p. 124) qui oblige à choisir « entre plusieurs configurations de maîtrise sans maîtrise » (ibid., p. 46).

801 *Le toucher*, op. cit., p. 148.

temporalisation du présent vivant développé dans *La voix et le phénomène*. Les textes de Nancy restent dominés par des figures de la spatialité, à commencer par l'espacement ou le problème du corps. Pourtant, comme nous l'avons montré, le concept de *corpus* que Nancy développe, et qui répond à la nécessité de penser la singularité sans renoncer à l'« être-avec », implique une certaine conception du temps. Le temps de l'évidence, antérieur à toute donation, est celui de l'éclair qui donne à voir sans pour autant devenir visible. L'évidence constitue une sorte de singularité de l'instant, et elle semble avoir lieu dans une forme de « présent », ce qui ne doit pas nous conduire à la conclusion hâtive que Nancy serait en train de restituer le privilège métaphysique de la présence. Derrida, prêt à accorder de nouveau la tangentialité nancyenne à l'égard de toute la tradition, exige néanmoins de lui de réfléchir à la temporalisation de cet éclair.

Avant d'abandonner Nancy pour un « long détour » pour l'analyse d'une tradition franco-allemande de la phénoménologie, Derrida en explique la nécessité :

« Ce partage [des sens et du toucher, chez Nancy] se suit à la trace, et au *détour*, de l'autre (sens). Une telle trace, mais il ne le dit pas, lui, ainsi, suffirait à soustraire le sens, les sens, les sens du sens, l'expérience du sens et du partage des sens à toute souveraineté de la *présence*, de l'immédiat, du propre et du proche. Rien, aucune présence, sans détour. Aucune logique du sens, et pas même une logique du toucher, pas même une haptique ultra-tactile, ne saurait alors, me semble-t-il, se plier à une ontologie de la présence, si on peut encore oser ce pléonasse.

» D'où la nécessité du *long détour* [...] »⁸⁰²

Le « détour » d'un sens à l'autre, détour de « l'autre (sens) », permet à Derrida de reprendre le thème de l'« autre départ » dans *Corpus*. L'autre départ était annoncé par la promesse d'un « *se taire du corps*, de matériellement le soustraire aux empreintes signifiantes : et cela, *ici, à même la page d'écriture et de lecture* »⁸⁰³. Cet autre départ serait aussi bien une considération toute autre du problème du corps que l'inauguration d'une nouvelle « époque » de la pensée dans laquelle le corps se laisserait entendre comme *corpus*. De son côté, Derrida affirme que le « détour » devrait permettre de soustraire corps et sens à toute souveraineté de la présence, du propre ou du proche : trois motifs que, nous l'avons vu, il mobilise également dans son corps-à-corps avec Nancy. Pour cette raison, le « détour » et le « nouveau départ » ne constituent pas le même geste. C'est l'accent mis par Derrida sur la dimension temporelle du « détour » qui le distingue de Nancy. En effet, à la nécessité de « s'installer à jamais dans le 'long détour' », Derrida ajoute que sa démarche sera inévitablement en « retard » par rapport au texte de son ami, puisqu'il va « prendre la tangente ». Il adopte ainsi un ton résolument narratif pour présenter le corps-à-corps entre Nancy et la tradition, entre la pensée de la syncope et les phénoménologies du contact dans les chapitres centraux du

802 Ibid., p. 148-149.

803 *Corpus*, op. cit., p. 47.

Toucher, intitulés « Tangentes ». Derrida reconnaît « la nécessité de raconter une histoire, [...] la compulsion à faire semblant de proposer une fable, et de recommencer sans cesse, voilà qui tient peut-être à cette alliance impossible du contact et de la syncope »⁸⁰⁴.

Mais déjà avant ce « détour » historique et quasi-encyclopédique, Derrida introduit peu à peu la question de la temporalité, souvent de manière digressive et en analysant certains indicateurs temporels du texte de Nancy. Déjà, dès le premier chapitre, après avoir cité « Psyche », il s'étend sur les adverbes « tôt » et « bientôt » : « Psyche est étendue dans son cercueil. Bientôt, on va le refermer ». Derrida s'intéresse au « tôt » de ce « bientôt », et à la mise en scène du « corps présent » de Psyche sous le signe d'une imminence. Il affirme que ce mot « dit si peu le temps, il donne si peu de temps, presque rien, qu'on le dirait d'avance dévoré par cet autre du temps qu'est l'espace, brûlé, dépassé, grillé, consumé par l'étendue »⁸⁰⁵. Étant donné la prééminence de l'espace chez Nancy, Derrida explore la temporalité du « point » : l'imminence se définit comme ce qui est sur le point d'apparaître ou de disparaître. Dans le cas de Psyche, l'imminence est le « point » où son corps étendu est bientôt effacé, sans l'être encore tout à fait. Pour Derrida, cette référence à un temps qui n'est presque pas un temps, sert en réalité, chez Nancy, à expulser le temps, à faire de cet adverbe temporel, « bientôt », non pas l'indicateur d'une imminence, d'un « point » à la valeur temporalisante, mais plutôt le constat de ce qui est déjà arrivé et n'arrivera donc plus jamais : la mort de Psyche. Derrida écrit :

« Ce qui va se passer, ce qui ne va pas tarder à arriver, cela qui paraît imminent, cela même n'arrivera plus à Psyche, qui est déjà morte. Car si quelque chose vient présentement, qui était déjà sur le point de venir, c'est la fin. 'Bientôt' ne donne pas le temps, mais ne laisse pas non plus le temps. Ici, 'tôt' signifierait la mort, et même la fin d'une morte. »⁸⁰⁶

Le temps de l'étendue serait donc le temps d'une morte, voire la fin du temps ; le « bientôt » de Nancy serait aussi le « temps précipité de l'imminence, un 'bientôt' qui annonce moins l'avenir que la fin, voilà l'annonce d'une apocalypse, c'est-à-dire d'un dévoilement ou d'une révélation »⁸⁰⁷. C'est du moins une des hypothèses que Derrida déploie progressivement dans *Le toucher*, et notamment vers la fin du livre, lorsqu'il reprend sa lecture de Nancy et affirme que l'intérêt nancéen pour le toucher est un des symptômes apocalyptiques de sa « déconstruction du christianisme »⁸⁰⁸. L'« espacement », notion chère aux deux auteurs, n'est pas seulement la matrice de l'espace. Il est, rappelle Derrida, « aussi spatial que temporel, 'avant' l'opposition

804 *Le toucher*, op. cit., p. 151.

805 Ibid., p. 23

806 Ibidem.

807 Ibid., p. 65.

808 Ibid., p. 304.

espace/temps »⁸⁰⁹. Derrida trouve une autre filiation heideggerienne chez Nancy, pour qui l'espacement serait de l'ordre de la *Gespanntheit*, parfois traduite par « extension » ou « être-étendu » (Martineau)⁸¹⁰ ou « écartement » (Courtine). Commentant le paragraphe de Heidegger : « Le temps est en lui-même espacé, étendu [...] Nul maintenant, nul moment du temps ne peut être ponctualisé. Chaque moment du temps est en lui-même écarté »⁸¹¹, Nancy explique que la *Spanne* (écart, espace) est ce qui permet au temps d'avoir lieu. Rappelant le problème de la mort – celui du corps présent –, Nancy écrit :

« Une tombe est toujours ouverte, comme l'est une femme en gésine. C'est l'espacement du présent qui *a lieu*, en tant que présent, lorsqu'une 'substance' ou un 'sujet' vient ou s'en va. Le présent en tant que présent est *prae-sens*, il précède et il se précède, c'est-à-dire aussi bien qu'il succède et se succède : il s'écarte, il écarte la présence qu'il porte. [...]

» Un 'sujet', c'est cela même : un présent singulier de l'être à l'être (une existence) »⁸¹²

Le temps, compris comme ce qui permet l'apparition d'une existence singulière, a lieu, selon Nancy, grâce à l'éternité (« l'autre du temps qui donne lieu au temps ») qu'est, justement, la *Spanne*, « l'écartement comme tension – le temps bandé comme un arc, dont il serait aussi lui-même la flèche »⁸¹³. Ce qui n'est pas sans rappeler l'éclair, puisque il s'agit non pas de l'instant comme ponctualité, mais de « l'instant comme espacement, et l'espacement comme le *simul* des plusieurs choses qui font un monde »⁸¹⁴.

3.3.1 *Khôra* et *Spanne* : Deux approches du problème de l'existence des corps

Dans « *Spanne* », chapitre du *Sens du monde*, Nancy s'interroge sur l'« avoir lieu » dans son rapport au temps. La conception du temps comme succession linéaire d'instantanés ponctuels ne peut pas rendre compte, pour Nancy, de l'« avoir lieu ». En effet, ce dernier consiste dans le *passage*

809 Ibid., p. 48 n. 3.

810 *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, édition numérique hors commerce, sans date (1^{re} édition 1985), §§ 80-81.

811 « Ce qui est ainsi articulé et caractérisé à travers l'intervalle, l'entre-temps, le 'jusqu'à ce que...', c'est ce que nous nommons l'écartement (*Gespanntheit*) du temps. En parlant d'intervalle, d'entre-temps, nous visons un écart, un espace de temps (*Spanne*). C'est ce moment qu'Aristote assignait à bon droit au maintenant quand il disait que celui-ci se caractérise par la transitivité. Le temps est en lui-même espacé, étendu. Chaque maintenant, bientôt, jadis [*Dann und Damals*], n'a pas seulement une date, mais il est lui-même espacé et étendu : 'maintenant, drant le cours' ; 'maintenant, durant la pause'. Nul maintenant, nul moment du temps ne peut être ponctualisé. Chaque moment du temps est en lui-même écarté, même si la portée de cet écart (*Spannweite*) est variable. Elle varie en fonction de dont le maintenant fixe à chaque fois la date. » (Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1975, p. 317 et *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Band 24, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klosterman, 1989, pp. 372-373.)

812 *Le sens du monde*, op. cit., p. 107.

813 Ibid., p. 108.

814 Ibidem.

d'un temps à l'autre qui constitue l'existence et la « fois » unique de la singularité. Nancy rappelle que « par son origine, *vix*, la 'fois' est d'abord la *place*, puis le *tour* – 'à son tour' – du *déplacement* ou du *remplacement* »⁸¹⁵. Il s'agit de penser à la fois l'espacement et la singularité et, dès lors, ce à quoi donnent lieu l'espacement et la remplaçabilité du « chaque fois » n'est pas tant *un* monde qu'une pluralité de mondes.

Derrida souligne la dimension de remplacement de la *Spanne* ou de la *Gespanntheit*, pour démontrer que la philosophie nancyenne du corps et du toucher trouvent leur puissance dans une sorte de tropique. Or leur conception du temps comme espacement constitue encore un lieu où les pensées de Nancy et de Derrida se retrouvent pour se distinguer. Pour Nancy, le temps de ce remplacement dans l'« avoir lieu » est l'éternité, qu'il définit comme

« la simultanité (*tota simul*) par quoi la succession a lieu comme passage, la place unique comme déplacement et comme remplacement, comme pas effectif d'une existence à une autre, comme singularité d'événement. Le monde, en ce sens, est éternel ou simultané, mais la simultanité du monde (et non dans le monde) n'est pas le 'en même temps'. Elle est la *mêmeté altérée* du temps – le contre-temps du temps –, et c'est ainsi qu'elle est espacement, ou qu'elle est *en tant qu'elle s'espace*. »⁸¹⁶

Tel est le sens du temps conçu à partir de l'espacement de la *Spanne* : « Extension, tension, traction, attraction (*gespannt* : tendu, excité, séduit, captivé). Agitation, spasme, épanouissement »⁸¹⁷. L'espacement a lieu dans la forme temporelle de l'espacement, forme temporelle qui, à la différence du temps pur kantien (dans lequel rien n'a lieu), n'est pas séparable de l'existence singulière des corps. La « place unique » dont Nancy parle ici, comme singularité d'événement, est toujours plurielle, car elle est constituée par le passage, le remplacement et l'ouverture qui l'empêche de se renfermer sur soi et de se constituer en unité. De même, le temps de cette place singulière est un temps dont le « présent » se caractérise par n'être jamais le « même ».

Cette place unique et à la fois « discrète » n'est pas sans rappeler ce que Derrida, lisant Platon, nomme « *khôra* ». *Les Muses*, en effet, rapprochaient *khôra* d'une certaine élasticité de l'espacement, qui rappelle la remplaçabilité de l'« avoir lieu » nancyen. Pourtant, ce n'est pas sûr que la *Spanne* de Nancy soit identique à la *khôra* de Platon tel qu'interprétée par Derrida. Tout d'abord, parce que la *Spanne* présuppose une conception du monde, ou des mondes, qui n'est ni moniste ni dualiste, mais pluraliste : plus d'un monde, plus d'un avoir lieu. Tandis que la *khôra* n'« apparaît » qu'à l'intérieur d'un schéma dualiste (celui de l'opposition du sensible et du intelligible) qu'elle permet de « déconstruire ». Derrida insiste sur l'unicité de *khôra* pour expliquer son ouverture à la singularité, c'est-à-dire à la multiplicité : « il n'y a, dans le *Timée* [...] qu'une

815 *Le sens du monde*, op. cit., p. 106.

816 Ibid., p. 108.

817 Ibid., p. 106.

seule khôra, et c'est bien ainsi que nous l'entendons, il n'y en qu'une, si divisible soit-elle »⁸¹⁸. Le « propre » de *khôra* serait une « singulière impropriété », elle n'a rien en propre et, antérieure à la distinction forme/matière, elle n'a ni forme ni contenu. *Khôra* n'a aucune identité à soi⁸¹⁹. Pour cette raison, elle déjoue les oppositions telles que singulier/universel, un/multiple, forme/informe, propre/impropre, etc.

Derrida rappelle que *khôra* est souvent traduite, ou figurée, comme « réceptacle », mais il propose également d'autres images qui donnent à voir ce qui pourtant reste invisible : l'ouverture béante, l'abîme, le chasme, etc. Dans la mesure où Derrida insiste sur ces figures, le rapprochement avec Nancy semble possible : la bouche d'*Ego sum – bucca*, dont Derrida rappelle qu'elle serait pour Nancy plus originaire que l'os de l'oralité et qui ne peut donc pas être limitée à la parole⁸²⁰ – serait-elle un autre nom pour *khôra* ? Ce n'est pourtant qu'en rapprochant la question de *khôra* de celle de l'écriture que la différence entre les deux approches devient « patente » ; la proximité des problèmes de *khôra* et de l'écriture rend plus clair la raison pour laquelle Derrida ne peut pas accepter la définition nancyenne du corps comme « ce qui d'une écriture, et proprement d'elle, n'est pas à lire »⁸²¹. Pour Derrida, *khôra*, conçue comme ouverture ou abîme, se laisserait figurer également par l'idée de la pré-inscription typographique. Pour Derrida, ce qui d'une écriture n'est pas à lire, ce n'est pas le « corps » entendu comme l'opacité de l'illisible, mais *khôra*, comme pré-inscription qui n'a pas de propre. Pour Derrida, *khôra* « figure le lieu d'inscription de *tout ce qui au monde se marque* »⁸²². *Khôra* n'est pas un lieu vide, elle est toujours occupée, investie, mais à la différence de l'« avoir lieu » nancyen, elle se distingue de tout ce qui en elle prend place et se remplace. Pour cette raison également, la définition de « corps » que Derrida donne dans son entretien avec Calle-Gruber, laisse résonner une proximité avec Nancy au sein de laquelle *khôra* introduit pourtant un écart irréductible. Derrida, se demandant « *qui est le corps* » de Heidegger, de Nietzsche ou de n'importe quel autre philosophe, affirme que « corps est ici le mot qui vient à la place de l'irremplaçable : à la place de ce qui ne peut pas laisser la place. Le mot 'corps', que je

818 *Khôra*, op. cit., p. 32.

819 Ibid., p. 35.

820 *Le toucher*, op. cit., p. 33.

821 Il ne s'agit pas de nier l'intérêt d'un rapprochement entre la problématique de *khôra* et celle de la *bucca* – deux noms, en grec et en latin, qui restent difficiles à traduire –, mais d'indiquer qu'ils relèvent de stratégies différentes. Ce serait également intéressant d'explorer la figure de la bouche chez Derrida. Par exemple, dans *Béliers*, lorsqu'il présente le poème comme une « bouche » ou une « blessure » « dont les lèvres ne se ferment ou ne se rassemblent jamais. Ces lèvres se dessinent autour d'une bouche parlante qui, même quand elle garde le silence, appelle l'autre sans condition, dans la langue d'une hospitalité dont on ne décide même plus » (*Béliers*, op. cit., p. 54). La bouche et ce qu'elle dit, même lorsqu'elle ne parle pas, constitue une forme de l'appel qui ne relève pas d'une langue concrètement constituée ni de l'oralité générale d'un *logos*. De ce point de vue, la problématique nancyenne de la bouche se laisse rapprocher de celle de l'écriture.

822 *Khôra*, op. cit., p. 47.

n'utilise pas par opposition à l'esprit, c'est ce qui dans la signature est inimitable, irremplaçable, singulier. Ne se laisse pas remplacer. Alors que l'écriture consiste, tout le temps, à remplacer »⁸²³.

Définition de « corps » en effet très proche de celle de Nancy, qui s'en écarte pourtant puisque le mot « corps » vient à la « place de l'irremplaçable », c'est-à-dire de la signature. Le corps n'est pas l'opacité de ce qui, résistant à la lecture, ne peut plus être idéalisé. Le corps est au contraire conçu comme ce qui se met à la place de ce qui est singulier et irremplaçable. Ce mot affirme à la fois l'irremplaçabilité et la singularité d'une signature, et l'inévitabilité de son remplacement dans l'écriture. *Khôra*, conçue comme pré-inscription typographique, se rapproche ainsi de l'archi-écriture ; elle est condition de la singularité comme de son remplacement, et rend le corps impensable en dehors de l'économie d'une « exappropriation originale » :

« Sans vouloir reconstituer une sorte de philosophie du corps propre, à laquelle je ne crois pas — parce que le corps ne se réapproprie pas —, il s'agit au contraire de chercher dans l'expropriation, ce que j'appelle 'l'exappropriation originale du corps', ce qui se passe au lieu de la signature. Comment un corps s'expose, s'exproprie en laissant (partir) sa marque, à partir de sa marque. »⁸²⁴

Mais *khôra*, le mot « *khôra* » lui-même, semble être le premier « lieu » où se produit cette expérience de perte de soi qui constitue le corps et le mot « corps » : « depuis l'intérieur ouvert d'un corpus, d'un système, d'une langue ou d'une culture, *khôra* situerait l'espace abstrait, le *lieu même*, le lieu d'extériorité absolue »⁸²⁵. Cette expérience, Derrida la présente également en termes de traduction, ce qui nous permet d'annoncer le dernier corps à corps entre Derrida et Nancy : celui de l'intraduisible. En effet, dans son essai sur *khôra*, Derrida explique que « penser et traduire traversent ici la même expérience »⁸²⁶. Si bien qu'on n'a pas le mot juste pour désigner cela, *khôra*, son nom ne suffit pas pour l'appeler : « Son nom n'est pas un *mot juste*. Il est promis à l'ineffaçable même si ce qu'il nomme, *khôra*, ne se réduit pas, surtout pas, à son nom. La tropique et l'anachronisme sont inévitables »⁸²⁷. *Khôra*, qui n'est pas un nom propre, est pourtant inséparable de la possibilité du nom propre comme désignation langagière d'un singulier, supposé « extralinguistique » – d'ailleurs, Derrida prend soin de ne plus parler de « la » *khôra*, comme c'est habituellement convenu –. C'est à partir de *khôra* que Socrate répond à son nom, puisqu'elle « n'est pas une place parmi d'autres, mais peut-être *la place même*, l'irremplaçable place »⁸²⁸. *Khôra* est donc le « lieu » où le mot « corps » peut venir à la place d'une signature, de ce qui est

823 « Scènes de différences », op. cit., pp. 25-26.

824 Ibid., p. 26.

825 *Foi et savoir*, op. cit., p. 33.

826 *Khôra*, op. cit., p. 47.

827 Ibid., p. 25.

828 Ibid., p. 63.

irremplaçable. Or la place elle-même est irremplaçable, au moins jusqu'à ce qu'on se mette à considérer les enjeux de traduction qu'elle produit. Car le mot « *khôra* » vient déjà à la place de quelque chose (de *khôra*, de l'ouverture béante, et peut-être même de l'autre corps) pour ouvrir la porte à d'innombrables traductions, par exemple à tous les mots que nous venons de citer. Derrida insiste sur l'intraduisible mot de « *khôra* », corps signifiant ancré dans une langue singulière qui lui-même semble référer à une place intraduisible et intransférable, « l'irremplaçable place ».

L'intraduisibilité de *khôra*, intraduisible même à l'intérieur de la langue grecque et de l'idiome de Platon, explique l'attention portée par Derrida sur la mise en abîme du discours dans le *Timée*⁸²⁹. Malgré sa position tierce, par rapport à l'opposition structurelle du sensible et de l'intelligible, *khôra*, qui est peut-être un lieu de passage entre les deux pôles, n'a pourtant pas une position englobante, au sens où le serait un méta-discours. *Khôra* s'insère entre le sensible et l'intelligible ; mais de même qu'elle n'est pas soumise à leur différence, elle ne permet pas non plus d'en rendre compte. Or sur ce point, *khôra* nous rapproche de nouveau du problème de la traduction car cette dernière, tout en permettant le passage – d'une langue à une autre – est, par définition, l'impossibilité du méta-discours⁸³⁰.

Outre le fait que Nancy n'accepte pas le dualisme platonicien⁸³¹, pour lui, ce ne serait pas nécessaire de s'interroger sur la place depuis laquelle une singularité répond à son nom puisque la singularité est ce qu'il y a, l'« avoir lieu » à chaque fois singulier, et une certaine tension du passage qui fait de l'espace un processus toujours inabouti. Or *khôra*, telle que Derrida l'interprète, ne se présente pas comme une évidence ; elle ne permet pas non plus d'être définie de manière tautologique. Ainsi, la question serait de savoir si ce qui de l'écriture n'est pas à lire peut être déterminé comme « corps » – tel que Nancy le fait – ou bien comme *khôra* – tel que le fait Derrida –. Ces deux mots sont deux noms possibles pour la même « chose » ou bien désignent-ils deux problèmes différents ? Dans le premier cas, ils seraient mutuellement interchangeables et, dès lors, la chose qu'ils nomment deviendrait traduisible : Nancy et Derrida serait en train de parler de la même chose. Or nous venons de voir comme ces deux mots, malgré la proximité apparente des problèmes qu'ils soulèvent, relèvent de partis pris philosophiques différents chez les deux auteurs.

829 Cf. *ibid.*, p. 45.

830 *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante » ?*, Paris, L'Herne, 2005, p. 12 : « tout prétendu discours sur la traduction, tout métalangage ou méta-théorème au sujet de la traduction est voué à s'inscrire dans les limites et les chances d'un seul idiome ».

831 Il interprète en effet l'idée platonicienne comme moteur sensible (passion érotique) qui fait sortir l'âme du corps, non pas comme d'un « dedans » dans lequel elle serait renfermée, mais comme expérience d'une extrémité qu'est le « dehors » comme un sensible hors de notre perception. Ce sont des propos tenus par Nancy dans la conférence « Dedans/dehors », conférence citée.

3.3.2 L'autre corps et la fin du monde

Derrida introduit sa référence à la *Gespanntheit* à propos de la figuralité du toucher, car chez Nancy, la singularité de l'existence dans l'instant relève d'un mouvement de remplacement, « le faire place du monde au monde »⁸³². On doit insister sur ce point : ce qui constitue la nouveauté de la pensée nancienne du toucher, pour Derrida, c'est qu'il pense le toucher toujours avec le remplacement, tandis que la tradition a le plus souvent pensé le toucher comme le seul sens qui ne peut pas être remplacé, qui résiste à toute tropique et à toute figuralité⁸³³. Mais le problème de la technique ou de la virtualité inséparable de la rhétorique du toucher conduisent Derrida à repérer, à l'intérieur de la notion nancienne d'étendue, la référence à une dimension temporelle qui ne serait pas simplement « évacuée » par l'imminence du « bientôt » de la mort de Psyche.

On a déjà parlé des réticences de Derrida quant au geste nancien qui consiste à dire « il n'y a pas 'le' » toucher, « le » même, « le » propre, pour aussitôt amener ces mots avec ou sans article dans une dépense abusive. Le problème, pour Derrida, est qu'on ne peut pas se passer de la croyance en ces mots et en leur sens : « comment écrire sans eux, sans faire semblant d'y croire, sans demander chaque fois à l'autre d'y croire le temps d'une rature qui viendra signer l'acte de foi partagée et partager (diviser, inquiéter, morceler) l'acte de foi, la foi même ? »⁸³⁴. Le « temps d'une rature » est le travail de la trace, un temps d'avant le temps et l'espace, quelque chose donc de l'ordre de l'« espacement » nancien et qui pourtant met en cause la démarche qui consiste à réduire toute la puissance déconstructive de certains mots au fait de dire qu'« il n'y en a pas » et les employer aussitôt sans cesse. Pour cette même raison, l'imminence impliquée par le « bientôt » de Nancy pourrait relever du désir de réduire la trace. C'est peut-être ce que Derrida suggère quand il dit que ce « bientôt » « annonce moins l'avenir que la fin, voilà l'annonce d'une apocalypse, c'est-à-dire d'un dévoilement ou d'une révélation »⁸³⁵. L'étendue morte ou la morte étendue, annoncent-elles la fin du travail du deuil ?

Comme sa « création », la « fin du monde » est un motif de Nancy, qu'il distingue pourtant de la « fin de l'histoire » qui, aussi bien dans sa version apocalyptique que dans l'idée d'un accomplissement de l'histoire faisait objet de nombreux débats à l'époque⁸³⁶. Nancy doit donner un

832 *Le sens du monde*, op. cit., p. 106.

833 Dans d'autres contextes, où il s'agit d'aborder l'opposition entre la vue et le toucher, Derrida insiste sur la conception très répandue du toucher comme limite de la figuralité : « Ce que je vois peut être remplacé. Ce que je touche, non, ou en tout cas on a le sentiment, illusoire ou non, que le toucher assure l'irremplaçabilité : donc la chose même dans son unicité » (*Échographies de la télévision*, op. cit., p. 140)

834 *Le toucher*, op. cit., p. 147

835 *Ibid.*, p. 65

836 Cf. *Le sens du monde*, op. cit., p. 13 sq. Sur la « fin de l'histoire » et la discussion des thèses alors très populaires de Francis Fukuyama, cf. *Spectres de Marx*, op. cit., p. 29 sq.

nouveau sens à la notion de « fin » pour la distinguer de son aspect conclusif et téléologique. Pour Nancy, cette idée de la fin « est encore prise toute entière dans le régime d'un sens signifiant, qu'il se propose pour finir comme 'non-sens' ou comme 'révélation' »⁸³⁷. Comme le titre de son ouvrage l'indique, le propos de Nancy est de réfléchir à la question du « sens » à partir du problème du monde. Il s'agit d'interroger les concepts de fin et celui de monde, en soulignant que « ce n'est pas seulement la fin d'une époque du monde, et d'une époque du sens, parce que c'est la fin d'une époque – aussi longue que l'Occident, et en somme aussi longue que l'histoire – qui a entièrement déterminé le 'monde' et le 'sens', et qui a étendu sa détermination au monde entier »⁸³⁸. La question de la fin du monde est celle de la fin du sens que traditionnellement on a voulu assigner au monde, c'est-à-dire la fin du sens comme rapport à quelque chose qui lui est extérieur et doit être déterminé depuis une certaine transcendance. Pour Nancy, « il n'y a de sens que dans un rapport à quelque 'dehors' ou 'ailleurs' à quoi le sens consiste à se rapporter ». La fin du sens veut dire qu'« il n'y a plus ce à du sens : ce à du renvoi signifiant ou de l'envoi directionnel, index de cette idéalité finale et/ou référentielle »⁸³⁹. Pour cette raison, la fin du monde suppose que son sens n'est plus orientée vers une idéalité et une transcendance, fût-elle le sens de l'histoire ou la révélation. L'expression « sens du monde » prend un sens nouveau chez Nancy pour exprimer encore une tautologie : que monde « est structuré comme sens, et réciproquement, sens est structuré comme monde »⁸⁴⁰. C'est l'autre départ, la possibilité de considérer le « monde des corps » sans soumettre les corps à une valeur signifiante.

Mais est-ce que cette définition tautologique arrive vraiment à libérer l'idée d'une « fin du monde » de ses connotations apocalyptiques ? Est-ce qu'il suffit d'annoncer la tautologie pour mettre un terme au désir de révélation ? La question est de savoir si l'évidence tautologique constitue ou pas une forme de révélation. C'est ce que Derrida se demande, lorsqu'il suggère que la pensée de Nancy n'est pas exempte d'une certaine pulsion apocalyptique, qui aurait un rapport structurel avec le christianisme irréductible à la « déconstruction du christianisme » : « La 'déconstruction du christianisme' trouve peut-être là un de ses symptômes apocalyptiques : nous ne parlons que

837 *Le sens du monde*, op. cit., p. 14.

838 Ibid., pp. 15-16. Nancy reproduit ici un schéma d'analyse que nous avons interrogé un peu plus haut. Si Nancy considère que « nous ne pouvons pas plus penser en termes de 'monde' ni de 'sens' les expériences antérieures ou extérieures à l'Occident » (ibid., p. 16), il ne semble pas non plus vouloir donner le moindre espace à la manière dont les concepts de 'monde' ou de 'sens' sont traduits « avant » ou « en dehors » de l'« Occident ». L'analyse de Nancy trouve sa zone de confort à l'intérieur de ces limites de l'Occident, et quand il les problématise par la suite – en disant que nous ne pouvons pas « indiquer quelque chose ou quelqu'un comme 'extérieur' à lui sans être encore enfermés en lui » (ibidem.) – il ne le fait que pour restituer toute la valeur normative de ces frontières. Or nous croyons qu'une analyse conséquente du problème du monde et du sens doit partir d'un questionnement de ces limites et du constat qu'il n'y a pas « l' » Occident.

839 Ibid., p. 17.

840 Ibid., p. 18.

‘toucher’, or il n’y a pas ‘le’ toucher, il faudrait que vienne autre chose, quelque chose d’absolument nouveau, mais de plus ancien encore. Un autre corps, un autre corps pensant »⁸⁴¹.

Or cet « autre corps », est-ce Nancy qui le demande ? Ou bien Derrida, lecteur de Nancy ? Comment faire pour que cet « autre corps » ne soit pas traversé par la même ambiguïté apocalyptique qui voudrait la fin du travail du deuil ? Est-ce vraiment possible de distinguer « autre corps » et « autre départ » ? Derrida insisterait sans doute sur tout ce qui dans l’« autre corps » met en avant la temporalité particulière de la survie ou de la spectralité, qui ne s’oriente plus dans un horizon de résurrection – or, encore une fois, n’est-ce pas déjà ce qui fait le *corpus* de Nancy ? –. Malgré leur proximité, lorsqu’il insiste sur les résonances apocalyptiques de l’« autre départ » d’une pensée des *corpora*, Derrida distingue cet appel à un « autre corps » de ce corps auquel Nancy ne fait plus appel, puisqu’il constate son irréversible « venue à présence »⁸⁴². En distinguant un « autre corps » conçu à partir de la spectralité d’un *corpus* revendiqué dans son opacité, Derrida permet de comprendre ce qui, chez Nancy, reste intraduisible, comme un poids que le « corps à corps » entre les deux amis philosophes ne parviendra jamais à lever.

3.4 L’intraduisible autre corps

La question de la traduction, ou plutôt de ce qui entre ces deux pensées du corps reste intraduisible, s’avère très riche lorsqu’on la considère à la lumière des développements précédents. Le corps que Nancy conçoit comme ce qui d’une écriture n’est pas à lire se laisse-t-il traduire ? Les corps linguistiques qui configurent ses *corpora* résistent-ils à leur traduction en d’autres langues ? Et surtout, ne peut-on considérer le « différend » entre Derrida et Nancy à propos du corps ou du toucher comme une question de traduction ? En effet, malgré les méfiances et les critiques de Derrida à l’égard de Nancy, son désir de le traduire en philosophe traditionnel – et, plus précisément, en phénoménologue chrétien – se heurte au constat de l’intraductibilité d’une pensée singulière. Le vrai hommage de *Le toucher* est de reconnaître tout ce qui chez Nancy reste intraduisible : dans son corps comme dans ses *corpora*. Et pourtant, pour Derrida, *rien n’est jamais purement intraduisible*. La pensée du *corpus* apparaît comme un modèle de résistance du corps à la traduction et qui pourtant, selon la logique de l’idéalisation que Derrida met en place dans sa lecture de Nancy, reste inévitablement l’« effet » d’une traduction virtuelle.

841 *Le toucher*, op. cit., p. 304

842 « La venue a lieu à une présence qui n’a pas eu lieu et qui n’aura pas lieu ailleurs, et qui n’est ni présente, ni représentable hors la venue. Ainsi, la venue elle-même n’en finit pas, elle va en venant, elle est allée-et-venue, rythme des corps naissant, mourant, ouverts, fermés, jouissants, souffrant, se touchant, s’écartant. » (*Corpus*, op. cit., p. 57.)

3.4.1 La « relève » du corps signifiant dans la traduction

L'intraductibilité du texte de Nancy est liée à sa pensée du corps puisque l'emphase qu'il met sur le toucher est à la fois singulière et idiomatique. En effet la rhétorique du toucher est liée à une langue singulière, le français, et à des ressources de cette langue qui restent très difficilement traduisibles. En outre, cette rhétorique, en tant qu'elle est ici mobilisée pour rendre compte du défi de la singularité devant le geste idéalisant et universalisant de la philosophie, désigne un point d'intraductibilité que nous approchons ici avec le mot de « corps ». Derrida rappelle que Nancy « rassemble, sans rassembler, sur le mot *corpus*, qu'on ne peut surtout pas traduire sans reste par corps, tous les langages qui viennent à 'dire' cette dissémination ». ⁸⁴³

La lecture de Derrida tente de mesurer la distance entre ces deux signifiants, « corps » et « *corpus* », le dernier rassemblant ce qui ne se laisse pas rassembler dans le premier. Que ces deux mots ne se laissent pas traduire l'un par l'autre, cela tient sans doute à leur proximité – ils ne se distinguent que par un « u », et le fait que l'un d'eux est souvent écrit en italiques, indiquant ainsi son appartenance à une langue étrangère et pourtant si « familière », le latin –, qui crée un effet de quasi-homonymie : presque le même mot, aussi bien du point de vue de son signifiant que de son sens, et pourtant se référant à deux interprétations distinctes de ce que les corps « sont ». Dans la lecture que Derrida fait de ce problème, aussi bien lorsqu'il traduit *corpus* par corps que lorsqu'il souligne l'écart entre ces deux mots, il implique que l'enjeu est la possibilité ou l'impossibilité de cette traduction de « corps » par « *corpus* », et vice-versa.

Barbara Cassin, dans son *Éloge de la traduction*, insiste sur le fait que l'attention portée par Derrida au corps du signifiant a une grande importance dans la réflexion contemporaine sur la question de la traduction. Cassin, qui se réclame également de Lacan, propose une pensée de la traduction dont le point de départ n'est pas le sens, mais le corps du signifiant. Tandis qu'on croit communément que le sens d'un mot se laisse facilement transposer d'une langue à une autre, pourvu qu'on lui assigne un corps linguistique approprié – un autre mot de la langue étrangère –, le signifiant, lui, reste intraduisible. Or la valeur des travaux de Derrida ou Lacan est d'avoir montré que l'intraductibilité du corps des mots n'est pas un accident, et que le sens, loin de constituer une sorte d'âme qui pourrait être transplantée d'un corps à un autre, reste profondément ancré dans les ressources d'une langue singulière. En d'autres termes, l'attention portée au corps du signifiant, comme ce qui résiste à la traduction, permet de réfléchir à ce qui dans la pratique de la traduction ne s'oriente pas vers la simple restitution du sens (signifié transcendantal) mais cherche pourtant à rendre compte de la singularité et la différence des langues. Cassin l'explique ainsi :

843 *Le toucher, op. cit.*, pp. 320-321.

« Une langue diffère d'une autre et se singularise par ses équivoques, la diversité des langues se laisse saisir par les symptômes que sont les homonymies sémantiques et syntaxiques. Ces troubles, ces confusions, ces auras de sens, qui rendent les traductions difficiles et que j'appelle des 'intraduisibles' (non pas ce qu'on ne traduit pas, mais ce qu'on ne cesse pas de – ne pas – traduire), sont les empreintes digitales des langues. »⁸⁴⁴

L'auteure se revendique de Lacan et Derrida car, soucieux de la dimension du signifiant (du corps du mot dans laquelle l'homonymie a lieu), ils donnent une importance philosophique à cette équivocité – par opposition donc à l'univocité – qui constitue la singularité d'une langue et lui donne ses chances philosophiques ou littéraires.

Pourtant, comme nous l'avons vu au premier chapitre, Derrida ne suit pas jusqu'au bout la conceptualisation lacanienne du corps du signifiant, et notamment en ce qui concerne l'indivisibilité du signifiant. Cela n'est pas sans conséquences pour sa pensée de la traduction – et, comme nous les verrons, pour son évaluation de la philosophie du corps de Nancy –, car Derrida cherche avant tout à comprendre le signifiant dans une économie de l'échange et de l'effacement. Le corps du signifiant, dont il souligne qu'il est, comme tout corps dit « propre », divisible et traversé par le remplacement prothétique, s'identifie, dans la pratique la plus courante de la traduction, avec le « mot ». Dans *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante » ?*, Derrida insiste sur le fait que le mot, « unité de mesure de la traduction », est *supposé* être un corps indivisible :

« Depuis peu, quelques siècles à peine, une traduction dite littérale [...] se donne pour loi ou pour idéal, même s'il reste inaccessible, de traduire non pas *mot à mot*, certes, ni *mot pour mot*, mais de rester néanmoins aussi près que possible de l'équivalence du 'un mot *par* un mot' ; et donc de respecter la quantité verbale comme quantité de mots dont chacun est un corps indécomposable, l'unité indivisible d'une forme sonore incorporant ou signifiant l'unité indivisible d'un sens ou d'un concept. »⁸⁴⁵

L'unité du mot, qui fait du corps signifiant un « corps propre », est ce qui paradoxalement rend le travail de traduction impossible. En effet, cette unité lie de manière indissociable un ou plusieurs sens à une seule forme graphique, produisant l'homophonie et l'homonymie. Lorsqu'un mot sert de corps à plus d'un sens, il donne lieu à des configurations idiomatiques souvent intraduisibles. L'homonymie, que Cassin revendique comme la résistance des langues au paradigme de l'univocité de l'universalisme philosophique⁸⁴⁶, Derrida l'analyse d'un point de vue économique. Car bien que

844 Barbara Cassin, *Éloge de la traduction. Compliquer l'universel*, Paris, Fayard, 2016, p. 24.

845 Derrida, *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante » ?*, Paris, L'Herne, 2005, p. 25. Dans un autre texte sur la traduction, Derrida insiste sur le lien entre le nom et le mot dans le célèbre texte de Benjamin « La tâche du traducteur » (dans *Œuvres I*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 2000). Cf. « Des tours de Babel », *Psyché*, op. cit., p. 221 sq.

846 *Eloge de la traduction*, op. cit., p. 95 sq. Pour Cassin, la célèbre plurivocité de l'être chez Aristote (« *to on pollakhos legetai* », « 'être' se dit de plusieurs façons », *Métaphysique*, Livre Δ, 1019 a, trad. Ch. Rutten et A. Stevens, dans Richard Bodéüs (ed.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, col. « La Pléiade », p. 1010) relève non pas de la déclinaison multiple d'un noyau de sens (l'être) mais d'une configuration contingente de la langue grecque, dans laquelle plusieurs choses différentes reçoivent le nom de l'« être », un mot qui est donc homonyme.

l'intraduisible – comme impossibilité d'appropriation du corps du signifiant dans la traduction – reste impossible à « relever » sans reste, Derrida affirme, dans une formulation d'apparence paradoxale, qu'il ne croit pas « que rien soit jamais intraduisible – ni d'ailleurs traduisible »⁸⁴⁷. Il faut considérer le rapport entre le traduisible et l'intraduisible, entre le sens du mot et son corps ou bien entre l'indivisibilité du signifiant et sa fragmentation, d'un point de vue économique⁸⁴⁸. C'est de ce point de vue que Derrida aborde la question de la traduction, qui consiste à transposer un maximum de sens d'une langue à l'autre tout en respectant l'unité de mesure qu'est le mot.

Cela n'est pas sans rapport avec le problème du corps. Outre des motifs tels que le « plus d'une langue » ou le « corps de langues »⁸⁴⁹, Cassin commente un passage du texte « Freud ou la scène de l'écriture », dans lequel Derrida affirme qu'un corps verbal est « cela même que la traduction laisse tomber. Laisser tomber le corps, telle est même l'énergie essentielle de la traduction »⁸⁵⁰. Derrida lit la *Traumdeutung* de Freud pour montrer la dimension intraduisible du corps signifiant, qui ne s'efface pas simplement devant le sens qu'il est censé exprimer. La traduction des rêves est impossible dans la mesure où la traduction d'un corps signifiant en tant que corps signifiant n'est pas une traduction de l'ordre du sens. « En ce sens, le corps du signifiant constituant l'idiome pour toute scène de rêve, le rêve est intraduisible »⁸⁵¹. Ce « corps de langues », dont on ne doit oublier la dimension violente, la force et la souffrance qu'il produit et qu'il reçoit – « traduire, c'est perdre le corps. La traduction la plus fidèle est une violence [...] C'est un corps à corps, c'est une attaque. Elle est évidemment désirée par le poète – il veut qu'on le lise, qu'on le traduise – mais je reconnais qu'il y a de l'agression et du corps à corps »⁸⁵² –, cette dimension d'une langue qui ne se réduit pas à l'expression d'un sens à la valeur plus ou moins universelle, est « ce avec quoi, par excellence, les traducteurs dits littéraires, et au premier chef les poètes-traducteurs et les traducteurs-poètes, sont

847 *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante » ?*, op. cit., p. 19.

848 C'est ce que fait Lisa Foran, qui interprète ainsi l'affirmation de Derrida : « 'rien n'est traduisible ; rien n'est intraduisible' doit être compris comme 'quelque chose est traduisible et quelque chose est intraduisible'. De cette manière, la traduction de n'importe quel texte tombe sous une 'économie de l'entre-deux' ; d'un côté, c'est une 'transposition' réussie du sens mais, de l'autre côté, c'est à la fois l'échec de transposer un sens » (*Derrida, the Subject and the Other : Surviving, Translating and the Impossible*, Londres : Palgrave Macmillan, 2016, p. 165, notre traduction).

849 Le « plus d'une langue » n'est pas seulement la pluralité des langues, l'après Babel, ni un appel à la polyglotie, mais le constant que le « monolinguisme » et l'unité d'une langue sont toujours traversés par la langue d'un autre, par une autre langue. Derrida le formule avec une formule désormais célèbre : « Je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne » (*Le monolinguisme de l'autre*, op. cit., p. 13). Quant au « corps de langues », il s'agit d'une idée formulée dans l'entretien avec Évelyne Grossman, « La vérité blessante ou le corps à corps des langues », où Derrida parle de son rapport à la langue française comme d'un « corps à corps » : « Il y a du corps à corps 'à l'intérieur' de chaque langue nationale. Chaque fois qu'il y a de l'écriture. Il n'y a pas d'écriture qui fraye un passage sans cette violence du corps » (op. cit., p. 27).

850 *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 312.

851 Ibidem.

852 « La vérité blessante ou le corps à corps des langues », op. cit., p. 27. Nous soulignons.

confrontés, de l'intraduisible au singulier mais avec un *i* minuscule, le signifiant en ses sonorités, rythmes, langues telles qu'on les expérimente, telles qu'elles existent »⁸⁵³.

L'idée selon laquelle le corps est ce que la traduction laisse tomber – idée qui dans un premier temps semble « rimer » avec la définition nancienne du corps comme ce qui d'une écriture n'est pas à lire –, nous situe à nouveau devant le problème de la littéralité du corps signifiant. Car « laisser tomber le corps » peut s'entendre également de manière littérale, comme vider un corps signifiant de son caractère de mot – de corps propre animé – et le faire tomber par terre, comme une dépouille ou une peau morte ayant perdu sa fonction de vêtement du sens. Le point de vue économique que Derrida développe autour de la traduction cherche précisément à évaluer la condition de cette chute et la valeur qu'une telle dépouille peut encore contenir en tant qu'elle résiste avec sa force intraduisible à la démarche idéalisante de la traduction. Ce n'est donc pas un hasard si dans le texte *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante » ?*, Derrida choisit de se concentrer sur le motif de la « livre de chair » (*pound of flesh*) qui constitue un des enjeux centraux de la pièce de Shakespeare *Le Marchand de Venise*. Il est impossible de restituer en détail les problèmes abordés par Derrida dans son commentaire de ce texte. Nous nous concentrerons sur le rapport économique entre la littéralité singulière de cette unité de mesure (une livre de chair) et l'équivalent général de la forme argent. Cette problématique, qui illustre l'idée selon laquelle « rien n'est jamais intraduisible – ni d'ailleurs traduisible », nous permettra de revenir pour conclure sur la lecture que Derrida fait de Nancy à propos de la question du corps.

Pour Derrida, la perspective économique permet d'aborder deux problèmes de la pratique du traducteur : la loi du propre et la loi de la quantité. Une traduction, telle qu'on la conçoit de nos jours, doit répondre à cette double loi. Elle doit s'appropriier dans sa langue « le sens le plus propre de l'original »⁸⁵⁴ ; et elle doit le faire en respectant cette unité de mesure qu'est le mot. L'homonymie devient une limite pour la traduction dans la mesure où un mot homonyme ne se laisse pas traduire par un seul mot de la langue cible. La traduction, qui doit répondre à cette double loi, est dès lors impossible ; elle doit trahir un de ses deux principes – et dans la pratique, toujours les deux –, soit en rendant un mot par plus d'un mot, soit en renonçant à s'approprier la richesse sémantique du texte à traduire.

Le Marchand de Venise permet à Derrida d'illustrer le problème. Antonio, le « marchand » du titre, emprunte de l'argent au Juif Shylock. Leur contrat stipule qu'en cas de non-remboursement, Antonio payerait avec une livre de sa chair. Bien que ce dernier interprète cette clause dans sa valeur figurée, le moment venu, Shylock demande qu'il s'acquitte de sa dette selon la littéralité du

853 *Éloge des intraduisibles*, op. cit., p. 69.

854 *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante » ?*, op. cit., p. 20.

contrat. Derrida s'intéresse au travail de médiation de Portia, qui essaie d'obtenir de Shylock un acquittement de la dette en termes d'argent. Pour Derrida, ce texte, qui s'appuie sur le motif stéréotypique du Juif attaché à la littéralité du corps, constitue pourtant « une immense allégorie ; elle résume peut-être toute l'histoire de l'économie [...], comme histoire de la traduction ». Les fils conducteurs de son analyse sont la question du pardon (du « *mercy* ») et celle de la conversion forcée de Shylock. Afin de forcer ce dernier à traduire en argent la valeur de la livre de chair, est introduit un principe extérieur à l'échange (Dieu ou le souverain) capable de « relever »⁸⁵⁵ le littéralisme intransigeant, de permettre l'acquittement de la dette et d'obtenir de surcroît la conversion au christianisme de l'usurier. Ce que Derrida interprète de nouveau comme rapport entre la circoncision littérale et la circoncision paulinienne du cœur⁸⁵⁶.

Pour Derrida, *Le Marchand de Venise* montre comment dans toute traduction, il y a « cette équivalence incalculable, cette correspondance impossible mais sans cesse alléguée entre la livre de chair et l'argent, la traduction exigée mais impraticable entre la littéralité singulière d'un corps propre et l'arbitraire d'un signe général, monétaire ou fiduciaire »⁸⁵⁷. La singularité de ce qu'il appelle ailleurs « corps du poème » est l'« *unicité* qui est incorporée, incarnée, dans ce qu'on appelait naguère les 'signifiants', dans des graphèmes qui en eux-mêmes ne peuvent pas être traduits »⁸⁵⁸. « Comme tout corps propre », le corps d'un texte « est unique »⁸⁵⁹. En ce qu'il a de singulier, ce n'est pas seulement une somme de « signifiants », mais la rencontre entre des mots dont le corps et le sens sont inévitablement idiomatiques et la singularité d'un style d'écriture. Mais Derrida ne s'arrête pas devant le constat que le « corps propre » ou le « corps du poème » serait l'intraduisible en général puisque, comme nous l'avons déjà indiqué, pour lui il n'y a jamais de l'intraduisible « pur ». Cela veut dire que, malgré toute la résistance que cette littéralité singulière exerce contre le mécanisme d'appropriation de la traduction, elle ne se trouve pas complètement en dehors de l'échange économique auquel est soumise la traduction. Autrement dit, la traduction est un des noms du processus d'intériorisation, de spiritualisation et d'idéalisation que nous avons reconnu au cœur de la réflexion derridienne sur le corps⁸⁶⁰.

855 Un des noyaux du texte est en effet la notion de « relève », avec laquelle Derrida traduit un vers du *Marchand de Venise*, « *when mercy seasons justice* », par « quand le pardon relève la justice (ou le droit) » (ibid., p. 62). En faisant cela, Derrida renvoie également à sa traduction de l'« *Aufhebung* » hegelienne par « relève » et du verbe « *aufheben* » par « relever » ainsi qu'au syntagme anglais « *relevant translation* » (traduction pertinente), et il montre ainsi la puissance de l'homonymie aussi bien dans la langue « source » que dans la langue « cible ».

856 Ibid., p. 40.

857 Ibid., p. 33.

858 « La vérité blessante ou le corps à corps des langues », op. cit., p. 27. Nous soulignons.

859 Ibid., p. 26.

860 Cf. *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante » ?*, op. cit., p. 58.

L'économie de cette traduction nous rapproche à nouveau de Nancy. En fin de comptes, son insistance sur l'illisibilité et l'opacité des corps singuliers ne peut-elle pas être interprétée comme une résistance à la traduction ? Une résistance de l'existence chaque fois singulière d'un corps à la loi généralisatrice du discours philosophique ? Nous pouvons nous poser la question de savoir si la pensée nancienne du corps, ou des *corpora*, permet de développer une pensée de la traduction capable de répondre, comme le fait Derrida, à la double loi sous laquelle semble s'inscrire la traduction de nos jours⁸⁶¹. Ce que *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante »* ? essaie de démontrer, c'est que tout littéralisme, toute résistance au nom de l'opacité littérale des corps singuliers, se trouve d'avance prise dans la stratégie de conversion et de traduction dont le christianisme tire tout son profit.

3.4.2 La traduction comme surenchère chrétienne

Pour Derrida, toute traduction se tient entre les deux pôles que dicte la double loi du propre et de la quantité : « entre la relevance absolue, la transparence la plus appropriée, adéquate, univoque et l'irrelevance la plus aberrante et la plus opaque »⁸⁶². Entre l'univocité vers laquelle tend le mouvement idéalisant et appropriateur et l'opacité de l'« irrelevance », se constitue l'économie du rapport entre le traduisible et l'intraduisible : « non pas comme le même à l'autre mais comme le même au même ou l'autre à l'autre »⁸⁶³, c'est-à-dire entre ce qui permet le passage du sens (transparence) et ce qui l'empêche (opacité).

Peut-être que cette économie explique le « détournement » de motifs nanciens auquel se livre Derrida dans *Le toucher*, ainsi que la « projection » sur le programme « matérialiste » de Nancy, de la conceptualité phénoménologique du corps propre et de l'auto-affection. La lecture de Derrida répond peut-être à cette difficulté de vouloir traduire les concepts de Nancy tout en respectant leur intraductibilité. Car *Le toucher* est également un hommage à tout ce qui chez Nancy reste intraduisible, et notamment dans sa pensée du corps. Intraduisible et pourtant promis à traduction et à détournement, ce qui fait de l'hommage « amical » du *Toucher* le récit d'une « trahison ». Telle est la conclusion du livre : le constat par Derrida que, malgré tous ses détours et ses détournements,

861 Nous tenons à rappeler encore une fois que cette caractérisation un peu « caricaturale » de la pensée de Nancy ne vise en réalité qu'à mieux exposer les réserves de Derrida à l'égard d'un certain programme de « déconstruction » des notions héritées de corps ou de traduction, qui ne s'identifie que très partiellement avec la démarche nancienne. Une analyse plus compréhensive devrait rendre compte de la question de la traduction chez Nancy, en analysant par exemple son rapport à la langue allemande ou au latin. À propos de la traduction, cf. *Les Muses*, op. cit., 165-166, où il s'interroge sur la possible de « traduire » les arts, et il insiste sur l'intraductibilité comme modalité de rapport entre les différents arts. Dans *Être singulier pluriel*, également à propos du rapport entre les arts, Nancy parle de l'intraductibilité de chaque « origine » (concept qu'il faut entendre à partir de la pluralité des mondes et de la multiplicité des étants), « intraduisible parce que formant chaque fois un point absolu de traduction, de transmission ou de transition de l'origine en origine » (op. cit., p. 33)

862 *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante »* ?, op. cit., pp. 20-21.

863 Ibid., p. 19.

malgré ses mots accueillants – qui relèvent peut-être d'un désir d'intériorisation, ou bien au contraire de la peur de le blesser en le touchant, lui qui paraît parfois si vulnérable⁸⁶⁴ – et ses dures critiques, il n'aura jamais « rien » touché de Nancy si par « toucher » on n'entend pas des touchers singuliers, « tel ou tel » touchers – et sur ce point, Derrida propose de remplacer le lexique du toucher par celui du « baiser » ou de la « caresse »⁸⁶⁵.

Au chapitre antérieur, nous avons vu se mettre un place une « réduction » du monde qui indique l'endroit où la question de l'« autre corps » se pose, en dehors de tout horizon de sens constitué, comme l'expérience la plus radicale du rapport à autrui. Derrida semble vouloir faire l'expérience d'une altérité « hors » du monde pour penser, en effet, ce qui est avant la donation et avant le phénomène, comme leur condition paradoxale. Mais penser ce qui est avant la donation ce n'est pas déterminer cet avant comme « monde », « création » et même pas comme « corps » ou « *corpus* ». N'est-ce pas ce que fait Nancy, au moins tel que Derrida le lit ? Même si son concept de monde est assez inouï, puisqu'il rend compte aussi bien de l'immonde que de la fin du monde et change de manière radicale la façon dont on réfléchit à tous ces problèmes, son projet est finalement inséparable d'une déconstruction du christianisme dont l'ambiguë appartenance « chrétienne » s'annoncerait, pour Derrida, depuis les premiers travaux de Nancy. Derrida commente Nancy en le traduisant – en laissant tomber son corps –, c'est-à-dire, qu'il fait deux choses. D'un côté, en rapprochant le concept nancyen de « création du monde » de celui – phénoménologique – d'« origine du monde », Derrida traduit Nancy en phénoménologue. Mais également, en traduisant Nancy, Derrida répond à sa manière au projet d'une « déconstruction du christianisme ». Comme le montre sa lecture du *Marchand de Venise*, la traduction, telle qu'on la comprend couramment, répond également aux complications d'une ruse chrétienne.

En effet, le refus de traduire la chair littérale en argent conduit Shylock à être approprié par le souverain de Venise et Antonio : converti au christianisme, il doit renoncer à la dette pour sauver sa vie. Shylock perd tout, sauf sa vie, tandis que le souverain et l'endetté Antonio gagnent sans perte : l'acquittement de la dette et un nouveau converti. Cela dit, la lecture que Derrida fait de Nancy ne reproduit pas simplement ce schéma économique, dans la mesure où il ne le force pas à se convertir ni à confesser son christianisme inavoué. En le traduisant, il veut également offrir une chance de

864 « La blessure consiste justement à prétendre découvrir et à maîtriser le sens, à prétendre suturer ou saturer, remplir ce vide, fermer la bouche. [...] On *devrait* parler en laissant la parole à l'autre. C'est une question de rythme, de temps : ne pas trop parler en imposant le silence à l'autre, ne pas rester trop silencieux. Tout cela se négocie. » (« La vérité blessante ou le corps à corps des langues », op. cit., p. 25.) Si cette blessure est inévitable et qu'elle est inscrite dans le corps de tout texte – *comme son corps* –, y compris dans celui de Nancy, on peut se demander si la peur de trop toucher et de blesser en touchant, n'est pas une forme d'esquiver la reponsabilité devant une béance (bouche-blessure) qui appelle aussi bien à la laisser parler qu'à la *contresigner* : devoir paradoxale du traducteur et du commentateur.

865 Cf. *Le toucher*, op. cit. pp. 342-348.

survie à ce qui dans sa pensée reste singulier et inappropriable. Toute la difficulté de la démarche de Derrida est là : la traduction appropriante qui fait perdre le corps est également ce qui lui donne une chance de survie. Car, pour Derrida, la traduction, si chrétienne que soit son histoire, ne doit pas être réduite à la violence des expropriations qu'elle aura produites. La force de la traduction ne vient pas seulement de sa capacité de conversion, d'idéalisation et d'appropriation, mais également des chances qu'elle offre à la survie. C'est en se référant au texte de Benjamin, *La tâche du traducteur*, que Derrida affirme que la traduction assure « la survie du corps de l'original » :

« N'est-ce pas ce que fait une traduction ? Est-ce qu'elle n'assure pas ces *deux* survies en perdant la chair au cours d'une opération de change ? En élevant le signifiant d'une opération de change ? En élevant le signifiant vers son sens ou sa valeur, mais tout en gardant la mémoire endeillée et endettée du corps singulier, du corps premier, du corps unique qu'elle élève et sauve et relève ainsi ? »⁸⁶⁶

Cette dernière idée est cruciale. La pensée de la traduction que Derrida propose, et que dans *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante »* ? il insiste à contextualiser dans sa filiation chrétienne, n'a pas simplement à choisir entre le littéralisme du corps signifiant et l'universalisme du sens. Elle affirme la dimension économique du rapport entre le traduisible et l'intraduisible. Et même lorsque le geste inévitable de la traduction consiste à « élever » ou « relever » le corps signifiant vers son sens, c'est-à-dire à l'effacer, le corps effacé de l'original demeure, survit ou est gardé dans une mémoire endeillée. Cette mémoire est également endettée : la relève de la traduction ne met pas non plus un terme à l'échange ni à l'économie, elle ne peut pas se débarrasser, en somme, de l'intraduisible que pourtant elle rend illisible. Ce qui d'une traduction n'est pas à lire, voilà ce qu'est un corps pour Derrida : autre corps, le corps d'une autre langue, mais aussi tout autre corps, car « le concept même, la valeur du sens, le sens du sens, la valeur de la valeur gardée naît de l'expérience endeillée de la traduction, de sa possibilité même »⁸⁶⁷.

Cela nous invite à reconsidérer la lecture, parfois trop « généreuse », parfois très injuste, trop timide et trop touchante, que *Le toucher* fait de Nancy. À propos justement du sens du toucher, du travail du deuil et de la singularité, Derrida s'interroge dans « Tours de Babel » sur le fait que le traducteur veuille toucher à l'intouchable (*unberührbar*), « à ce qui reste du texte quand on a extrait le sens communicable »⁸⁶⁸. Derrida explore ainsi la question du texte comme question du « corps » souverain, celui du roi, car Benjamin parle de l'intouchable comme d'un « royaume » (qui, d'ailleurs, ne s'identifie pas à l'original, mais à la promesse faite à l'original de devenir roi dans la traduction, c'est-à-dire de pouvoir faire la loi) : l'intouchable « est ce qui fascine et oriente le travail

866 *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante » ?*, op. cit., p. 71-72.

867 Ibid., p. 72.

868 *Psyché*, op. cit., p. 224.

du traducteur »⁸⁶⁹. Ce qui importe le plus, dans cette lecture de *La tâche du traducteur*, c'est que dans l'économie de la traduction, ce n'est pas seulement celui qui traduit qui est endetté envers le texte original (dont il fait le matériel de son travail), mais plutôt que c'est le texte original qui est endetté envers le traducteur. « Car si la structure de l'original est marquée par l'exigence d'être traduit, c'est qu'en faisant la loi l'original commence par s'endetter aussi à l'égard du traducteur. L'original est le premier débiteur, le premier demandeur, il commence par manquer – et par pleurer après la traduction »⁸⁷⁰. C'est la conséquence que Derrida tire du fait qu'après Babel, le nom de Dieu lui-même, de celui qui a empêché la construction de la tour et la configuration d'une langue universelle, a besoin d'être traduit pour être entendu.

Comme le mot, le nom dit « propre » – censé ne désigner qu'un singulier, mais étant déjà traversé par la structure de répétition et de généralisation de la langue – acquiert ainsi un rôle exemplaire dans l'économie de la traduction. En effet, n'appartenant pas simplement à la langue de l'original – le nom propre semble désigner un événement extralinguistique, qui pourtant n'existe pas en dehors de la nomination –, il contient lui-même un appel à traduction. La traduction, ce n'est pas un événement secondaire qui arriverait à un texte déjà produit. Tout texte, quelle que soit la langue dans laquelle il est écrit, est constitué par un *à-traduire* : « La dette n'engage pas des sujets vivants mais des noms au bord de la langue ou, plus rigoureusement, le trait contractant le rapport dudit sujet vivant à son nom, en tant que celui-ci se tient au bord de la langue. Et ce trait serait celui de l'*à-traduire* d'une langue à l'autre, de ce bord à l'autre du nom propre »⁸⁷¹. La conséquence en est que le contrat de traduction d'une langue à une autre est toujours singulier. Le contrat s'institue en traduction, car ce ne sont pas deux langues radicalement étrangères, fermées et ignorantes l'une de l'autre, celles qui décident à un moment donné de se laisser traduire, l'une apportant sa « livre de chair », l'autre sa relève de sens. Le texte original étant déjà endetté à l'égard d'une traduction possible, exigeant cette traduction sans laquelle il ne pourra survivre, il semble déjà signataire d'un contrat que Derrida appelle « quasi-transcendantal ».

Nous ne sommes pas en train de nous éloigner de l'enjeu du chapitre. La traduction que Derrida fait de Nancy, et qui vise à mettre en valeur ce qui en lui reste intraduisible – et pourtant déjà l'objet d'un contrat de traduction signé d'avance –, explique pourquoi la lecture du *corpus* nancien ne peut être abandonnée à l'opacité supposée des corps ni essayer d'atteindre une transparence qui « releverait » leur résistance. Car cette lecture dépend, dans sa possibilité même, d'un travail du

869 Ibidem.

870 Ibid., op. cit., p. 218.

871 Ibid., op. cit., p. 219.

deuil dans lequel la pensée nancienne se configure dans sa singularité, comme ce qui reste à la fois intouchable et à-toucher⁸⁷².

En quoi le texte de Nancy résiste-t-il à la traduction ? Le *corpus* intraduisible de Nancy, qui n'est ni *khôra* ni *epokhè*, peut-il être *localisé* quelque part ? Pour indiquer ce que la traduction s'affaire à « relever » sans succès ? Notre argumentation précédente montre que c'est tout le contraire : il n'y a pas « un » seul intraduisible chez Nancy, comme dans n'importe quel autre texte. La valeur intraduisible n'émerge qu'au sein d'un travail concret de traduction, lui-même singulier et producteur de singularité. Dans le cas de la lecture-traduction de Derrida, il y a un motif qu'il semble pouvoir rapprocher de quelque chose de semblable à la « solitude à deux » que nous avons commentée au chapitre précédent. C'est le « toi, mot qui clôt (précédé d'un point qui le met en suspens) le texte original de *Corpus*, à la fin notamment de la dernière des multiples entrées du livre, et que nous avons déjà cité : « Un corps est une image offerte à d'autres corps, tout un corpus d'images tendues de corps en corps, couleurs, ombres locales, fragments, [...] sueurs, liqueurs, veines, peines et joies, et moi, et toi. »⁸⁷³. Derrida aurait pu lire ce dernier *corpus* comme une nouvelle table des catégories, orientée selon le privilège quasi-transcendantal du motif du « corps », dont cette entrée semble constituer une définition ouverte. Mais son analyse se focalise plutôt sur les derniers mots. « Moi » et « toi », ne sont pas des mots qui tombent dans le domaine sémantique conventionnel du corps. Comme le point, « moi » et « toi » ont la responsabilité de clôturer la liste, ce qui indique beaucoup de choses à propos de la dimension relationnelle du concept nancien de corps⁸⁷⁴. Derrida retrouve dans ce « et toi. », dont il souligne aussi bien le « et » que le point, le désir nancien de penser le monde à partir d'une offrande au-delà de tout don, ou d'une générosité de l'être au-delà de l'être, qui seraient l'évidence même. Derrida le remarque à propos du motif de l'auto-affection dans le cœur. Si la syncope, ce mouvement de rapprochement qui est également une séparation, se situe aux antipodes de la doxa intuitionniste, c'est parce que le retour sur soi du cœur est déjà un retour sur toi. C'est en commentant Plotin (*Ennéades*, VI, 8), que Derrida revendique ce motif thématique par Nancy : « Le cœur de cet autre cœur ne se touche pas, il se touche toi. Et cet

872 Dans ses réflexions sur la traduction, Ricœur lie également son économie à celle du deuil : « le rêve de la traduction parfaite équivaut au souhait d'un gain pour la traduction, d'un gain qui serait sans perte. C'est précisément de ce gain sans perte qu'il faut faire le deuil jusqu'à l'acceptation de la différence indépassable du propre et de l'étranger » (*Sur la traduction*, Paris, Les Belles lettres, 2016, pp. 9-10). Il faut, en somme, faire un deuil de l'appropriation, de l'introjection, de la traduction sans perte.

873 *Corpus*, op. cit., p. 105.

874 Paradoxalement, dans sa critique de l'approche du matérialisme nancien faite par Derrida, Morin affirme que Derrida « semble encore privilégier le monde humain, le monde entre toi et moi » (« Worlds Apart », op. cit., p. 174). Pourtant, comme nous voyons, c'est bien Nancy qui finit son *Corpus* par ces deux mots. Au fond, le débat n'est pas d'établir lequel des deux philosophes est le plus « humaniste » ; le plus important est de ne pas réduire les malentendus du *Toucher* selon le partage réducteur – auquel nous nous sommes en partie livrés – entre une « phénoménologie déconstructive derridienne », d'un côté, et « matérialisme radical nancien », de l'autre.

autre cœur [...] c'est le corps, c'est le cœur en tant qu'il m'appartient à toi, l'autre cœur, le cœur de l'autre »⁸⁷⁵. Ce qui suppose, pour Derrida, que cette ouverture à l'autre qui s'inscrit dans le plus profond de moi implique la possibilité du mal : « un cœur ne serait pas bon s'il ne pouvait être autre, mauvais, radicalement, *impardonnablement* mauvais, prêt à toutes les infidélités, à toutes les trahisons et à tous les parjures »⁸⁷⁶.

Le toucher de Nancy, qui privilégie le « toi » sur tout retour du « soi », devient dès lors central dans une pensée du monde comme « être-avec » l'immonde. La dimension la plus « généreuse » d'une lecture parfois méfiante de Nancy, permet à Derrida de souligner l'impossible réflexivité du « se » toucher comme la condition d'(im)possibilité du monde⁸⁷⁷. Si cela est ainsi, alors la pensée nancyenne du monde n'est pas une pensée comme les autres. Pour cette raison peut-être, la lecture de Derrida, attentive au « toi. » et à ses effets dans le texte de Nancy, ne constitue jamais une simple critique (d'où sa difficulté). Elle se tient au contraire dans un corps à corps qui permet d'affirmer la pensée du « toi. » tout en restant alerte devant les dangers qui la guettent⁸⁷⁸.

La méfiance que Derrida exprime à l'égard du concept de monde est une méfiance devant une possible dernière ruse du christianisme, qui ferait de l'histoire du monde « l'histoire de la production de tout 'universalisme' et de toute 'mondialisation' – au travers, passage obligé, d'une christianisation subreptice, auto-immune et mondialatinisante »⁸⁷⁹. Malgré la résistance à la traduction des *corpora*, le monde apparaît pour Derrida comme la possibilité d'une dernière relève de l'opacité des corps mettant en danger la possibilité de leur survie. Mais « le » « monde », chez Nancy, est à lire également au rebours, encore comme une figure intraduisible, car Nancy, tel que Derrida le rappelle, part toujours d'un idiome⁸⁸⁰. Le monde des corps (l'« immonde ») n'est pas le monde tangible, c'est-à-dire celui qu'on pourrait maîtriser dans l'intuition. Intraduisible, ce monde des corps est peut-être aussi celui de l'« inappropriabilité absolue »⁸⁸¹.

875 *Le toucher*, op. cit., p. 319.

876 Ibid., p. 319.

877 Cf. Ibid., p. 343

878 Derrida lui-même donne une illustration assez claire de son corps à corps avec la pensée de Nancy. C'est la « parabole » des deux amants séparés à vie et qui ne gardent qu'un contact téléphonique : « Au téléphone, à travers les inflexions de la voix, des timbres et des accents, à travers les hauteurs et les interruptions du souffle, à travers les temps de silence, *ils cultivent toutes les différences nécessaires* pour réveiller la vue, et le toucher, et le parfum même, autant de caresses, et jusqu'à l'extase dont ils sont à jamais sevrés – mais ne sont jamais privés. [...] Ils ont foi en la mémoire téléphonique d'un toucher » (ibid., p. 130, nous soulignons).

879 Ibid., p. 78.

880 Ibid., p. 301 n. 3.

881 *Le toucher*, op. cit., p. 331.

3.4.3 Le style intraduisible de Nancy

Dans notre lecture du *Toucher*, qui nous a permis de souligner les réticences de Derrida à l'égard de la pensée nancyenne du corps, Nancy occupe une position analogue à celle de Shylock dans le *Marchand de Venise* – bien qu'à la différence de ce dernier, Nancy ne se soumette pas à aucun serment devant Dieu –. Il serait celui qui voulant garder à tout prix sa livre de « chair » – et « déconstruire » en passant le christianisme – se serait livré d'avance à la stratégie chrétienne. Or cette position « littéraliste » est également nécessaire pour déclencher le processus de traduction car, « au sein de toute traduction, il y a une équivalence incalculable ou une correspondance impossible, ici entre la chair et l'argent »⁸⁸². Tel est le sens de l'affirmation de Derrida, selon laquelle rien n'est purement traduisible, ni purement intraductible. La traduction, mécanisme de relève, de mémoire intériorisante et de deuil, n'est pas un processus dérivé et secondaire qui serait advenu à la « chair » dans sa littéralité :

« La mesure de la relève ou de la relevance, le prix d'une traduction, c'est toujours ce qu'on appelle le sens [...] ou la valeur du sens, à savoir ce qui, se libérant du corps, s'élève au-dessus de lui, l'intériorise, le spiritualise, le garde en mémoire. [...] On n'a même pas à dire que la traduction garde la valeur du sens ou doit y relever le corps : le concept même, la valeur du sens, le sens du sens, la valeur de la valeur gardée naît de l'expérience endeuillée de la traduction, de sa possibilité même. En s'opposant à cette transcription, à cette transaction qu'est une traduction, à cette *relève*, Shylock s'est livré pieds et poings liés au coup de la stratégie chrétienne. »⁸⁸³

Shylock perd non seulement la livre de chair qu'il se croyait en droit de réclamer. Il perd également son équivalent en argent et sa religion, tel est le prix qu'il doit payer pour garder sa vie. La traduction, telle que Derrida la présente, est une traduction chrétienne : elle a une histoire qui la lie au christianisme (et notamment, une histoire post-luthérienne) et, dans la forme et la pratique qui est devenu aujourd'hui prédominante, aussi bien dans ses enjeux théoriques qu'économiques, la traduction est une forme de conversion sécularisée⁸⁸⁴. La leçon que Derrida semble tirer de Shylock, mais également de Nancy, est qu'on ne peut résister à cette économie de la traduction qu'en encourant le risque de tout perdre et de tout sacrifier.

Cela dit, en lisant *Le toucher*, nous nous rendons compte que Derrida n'est pas prêt à « laisser tomber » si vite la pensée du corps de Nancy. Car de *traduction*, il en y a toujours plus d'une. Les traductions de la pensée nancyenne que Derrida propose, ce que nous avons nommé leur « corps à corps », constituent différentes façons de s'approcher de ce qui doit rester intouchable, la singularité

882 Lisa Foran, *Derrida, the Subject and the Other*, op cit., p. 162.

883 *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante » ?*, op. cit., p. 72.

884 Cf. *ibid.*, p. 73.

de la pensée de son ami. Tel que Derrida la présente, la traduction est une forme de rapprochement entre corps. Son toucher est également un « lécher »

« en s’approchant d’aussi près que possible pour renoncer au dernier moment à menacer ou à réduire, à consumer ou à consommer, en laissant l’autre corps intact mais non sans avoir, sur le bord même de ce renoncement ou de ce retrait, fait paraître l’autre, non sans avoir éveillé ou animé le désir de l’idiome, du corps original de l’autre, dans la lumière de la flamme ou selon la caresse d’une langue. »⁸⁸⁵

Pour cette raison, si quelque chose sépare et instaure un écart infranchissable entre Nancy et la tradition avec laquelle Derrida a voulu le confronter, ce sont ses notions intraduisibles qui résultent, pourtant, d’inévitables processus de traduction. Ainsi, tout ce qui revient au toucher et aux figures du toucher, « Nancy l’aurait dit et donc pensé *comme* d’autres avant lui mais aussi *autrement*. En quoi dit-il aussi autre chose que la tradition, par exemple jusqu’à Merleau-Ponty ou à Maldiney ? C’est par là qu’il faudrait maintenant commencer ou recommencer »⁸⁸⁶. Penser comme d’autres et autrement, c’est aussi une question de « style » : « Il y a aussi tout ce qui se donne à *penser* dans la différence d’un geste du corps, d’une scène, d’un ‘style’ ou d’une pragmatique d’écriture »⁸⁸⁷. Mais saluer le style n’est pas y adhérer, car il y a aussi une différence quant à la notion de style, que Derrida pense peut-être *comme* Nancy mais aussi *autrement*. Derrida affirme : « Je l’imitais en cela, il resterait à voir en quoi le fond ou le style de christianisme qui résiste encore à toute déconstruction diffère de l’un à l’autre, et signe nos histoires respectives de façons si intraduisibles l’une à l’autre. Nous ne sommes pas ‘chrétiens’ ou ‘non chrétiens’, entre guillemets, de la même façon, mais peu importe ici, sans doute »⁸⁸⁸.

Sans doute, le geste caractéristique de la pensée de Nancy, dans la présentation critique qu’en fait Derrida et que nous avons privilégiée ici – contre l’aspect le plus généreux de sa lecture –, lie étroitement la question de son style au problème du corps. Sa philosophie « engage justement le corps de la pensée et la pensée comme corps. Et si elle y engage, c’est qu’il y va d’un corps qui se cherche, d’un corps à penser ou à promettre, d’un corps à venir »⁸⁸⁹. Corps à venir, l’« autre corps » reste pourtant un syntagme très lourd, puisqu’il contient un vieux mot que personne ne signe et dont on ne connaît pas le sens exact : « corps ». Mot « incroyable », pour Derrida, qui n’y croit pas et qui pourtant n’arrête pas de s’en servir. Nancy et Derrida utilisent ce mot comme les autres mais aussi autrement. L’« autre corps », en tant que « corps » et en tant qu’« autre », se décline différemment chez chacun des deux auteurs : l’« évidence » de l’espace des corps chez Nancy conduit à un

885 Ibid., p. 9.

886 *Le toucher*, op. cit., p. 312.

887 Ibid., p. 314.

888 Ibid., p. 347-348.

889 Ibid., p. 322.

« autre départ », tandis que l'« autre corps » chez Derrida est celui du deuil infini et de la survie. Pour ce dernier, la différence entre leurs approches respectives du corps reste une chance ouverte pour la traduction, c'est-à-dire aussi une chance pour « autre corps » à venir. Considéré d'un certain point de vue, *Le toucher* constitue également un *corpus* au sens nancyen, une sorte de dictionnaire d'intraduisibles, construit autour de la rencontre de deux idiomes (ceux de Derrida et Nancy) et de deux expériences et deux interprétations différentes de l'extrême limite que constitue chaque corps. « L'autre corps » n'en est pas *un*. On pourrait dire, avec Nancy, qu'il n'y a pas « l' » autre corps. Avec Derrida, on peut parler de l'autre corps, « s'il y en a ». La distinction entre ces deux « styles » fait signe vers l'« autre corps », qui, comme la langue, est toujours plus d'un : « plus d'un corps », ça veut dire aussi qu'il n'y a pas d'unité du corps « propre » sans que le corps de l'autre y prenne place. Si la traduction « relève » le corps en l'effaçant, elle introduit également la possibilité de sa survie, elle éveille notre désir pour lui. Traduire Nancy en « phénoménologue » – tout en indiquant que cette traduction est en toute rigueur impossible et « irrelevante » –, comme Derrida le fait, conduit certes à effacer la singularité de sa pensée, mais c'est également une manière de la contresigner pour mieux affirmer la possibilité de sa survie.

Or la traduction non seulement menace l'intégrité du corps du texte « original » ; elle reste elle-même précaire, susceptible d'être réappropriée, endettée à l'égard d'autres traductions possibles. La rhétorique du toucher, par exemple, dont nous avons indiqué les prises qu'elle donne à une déconstruction, s'offre également à toute sorte d'appropriation philosophique par ces « réalistes » qui, tout en parlant français, voudraient se passer de la langue et toucher directement aux choses, accomplissant par le corps le projet même du sens : l'effacement du signifiant. Comme nous l'avons vu, la rhétorique du toucher est également prise dans le vertige d'une « déconstruction du christianisme » ou d'un corps à corps interminable avec ce qui dans la rhétorique du toucher obéit à une ruse chrétienne. Face à la christianisation virtuelle du toucher et à ses multiples appropriations métaphysiques, *Le toucher* fait parfois signe vers des ressources non occidentales qui permettraient de parler autrement de toutes les questions qui nous ont occupées, et qui permettraient peut-être aussi de parler autrement de l'« autre corps ». Derrida s'interroge, faisant le lien entre l'intouchable et l'intraduisible, sur tout ce que le mot « toucher » n'arrive pas à toucher en Occident⁸⁹⁰. Interpellant Nancy, qui affirme ne pas savoir ce que manger, baiser ou commander veut dire hors de l'Occident⁸⁹¹, Derrida rappelle « notre » incapacité « à ne pas en connaître [ces expériences du toucher que sont le manger ou baiser] hors de chez soi, ici hors de notre Occident, à supposer qu'on

890 *Le toucher*, op. cit., p. 124.

891 *Une pensée finie*, op. cit., p. 68.

puisse tranquillement parler de *notre* Occident, et dire *nous* sans y toucher »⁸⁹². Derrida laisse ainsi entendre que « l'autre corps », s'il y en a, ne viendrait d'ailleurs qu'à condition de mettre « nos » limites – les limites de notre concept et notre expérience du corps – en traduction : car la traduction, nous l'avons vu, éveille le désir de l'idiome et du corps de l'autre⁸⁹³.

Or Derrida, lorsqu'il semble privilégier l'hypothèse d'Aristote sur le toucher comme le sens de la vie et de la mort (peut-être le sens de « la-vie-la-mort »), ne répète-t-il pas ce même geste qui consiste à s'approprier d'une rhétorique du toucher pour vouloir s'en passer ? En réalité, lorsque Derrida pose la question de l'universalité de la loi du tact⁸⁹⁴ – le fait qu'il ne faut jamais trop toucher, car le toucher peut aussi tuer, et que l'art de la traduction consiste à lécher tout en laissant l'autre corps « intact »⁸⁹⁵, tâche pourtant impossible –, il ne cherche pas tant à déterminer ce qui tombe hors du domaine de la traduction, qu'à comprendre la manière dont *ce qui résiste à la traduction reste inévitablement à traduire*. C'est dans cette tension, entre l'inévitable d'une traduction qui rend possible la survie en « relevant » – en laissant tomber – le corps et le danger de mort qui hante le toucher – comme sens liminaire du vivant, sens de l'opacité –, que Derrida semble finalement préférer le questionnement ouvert par Aristote. Il le fait explicitement contre Nancy (« Là je ne sais pas si Nancy me l'accorderait »), mais pour « traduire » Nancy et sa singularité dans une problématique qui est *plus que traditionnelle*, et qui va de la « vie du vivant en général »⁸⁹⁶. Pour Derrida, le processus d'auto-affection est incontournable – aussi meurtrier qu'il soit, puisque toute auto-affection est aussi une auto-immunisation – et « l'autre corps » doit compter avec lui. Peut-être que « l'autre corps » ne désigne que l'itérabilité à l'œuvre dans l'expérience de l'auto-affection. En effet, cette dernière est « impossible » mais, pour Derrida, « sans elle il n'y aurait pas d'amour »⁸⁹⁷, pas de « toi ». Mais quelle est le « lieu propre » du concept de « corps » dans cette discussion sur l'amour, le « toi » et l'auto-hétéro-affection ? Peut-être aussi que l'appel à un « autre corps » ne confirme autre chose que l'impossible nécessité de ne plus se servir de ce vieux mot, « corps », tout en affirmant qu'il faut le traduire *autrement*, pour éviter que son corps, son écriture ou sa singularité ne retombent dans le piège d'une même traduction chrétienne. « L'autre corps » c'est peut-être aussi l'impossible nécessité de dire le corps dans une langue complètement différente (la tienne, la langue singulière des *corpora* de Nancy, etc.). En effet, « l'autre corps » dit le corps comme on l'a toujours dit et aussi autrement. Un « autre corps » est plus d'un mot, il se dit en plus

892 *Le toucher*, op. cit., p. 305

893 *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante » ?*, op. cit., p. 9.

894 *Le toucher*, op. cit., p. 82.

895 Cf. *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante » ?*, op. cit., p. 9.

896 *Le toucher*, op. cit., p. 327.

d'une langue, et il laisse une question ouverte : « Faudrait-il alors, pour éviter la confusion, changer de mot pour dire la différence des corps ? »⁸⁹⁸.

897 Ibidem.

898 Ibid., p. 78. Passage qui continue ainsi : « Faudrait-il recourir à un autre vocable que celui de 'corpus' ? Et du même coup celui de 'toucher' ? »

Conclusions

« Mais autrement, ça serait amusant d'analyser la complexité, la traduction interne à laquelle notre corps se livre en permanence, ici, en ce moment. »⁸⁹⁹

⁸⁹⁹ Réponse de Derrida à la conférence de Claude Lévesque « L'exil dans la langue », recueillie dans le volume édité par C. Lévesque et Ch. V. McDonald, *L'aureille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions*, op. cit., p. 192.

La traduction est apparue comme un cadre permettant de réfléchir au statut philosophique que Derrida donne au corps. Elle permet de rendre compte du rapport entre technique et singularité (puisque la traduction est une « technique » qui est confrontée à la singularité des corps des langues) et de l'attention portée à l'autre qui configurent la pensée derridienne du corps, et que nous avons résumée sous l'idée de l'« autre corps ». Ce n'est donc pas un hasard si la traduction était un de nos problèmes de départ : comment traduire en français la distinction husserlienne entre *Körper* et *Leib* ? Certes, la traduction de cette opposition n'est pas explicitement abordée comme telle par Derrida, qui travaille de façon critique à partir de traductions couramment acceptées à l'époque où il écrivait ses premiers textes sur la phénoménologie : *Leib* étant tantôt traduit par « corps propre » tantôt par « chair ». Au cours de cette thèse, nous avons montré que Derrida critique ces deux traductions possibles tout en se servant de l'une ou de l'autre selon les contextes et les nécessités de sa lecture. Ainsi, la notion de « chair » met en relief une problématique chrétienne (celle de l'« incarnation ») dont Derrida montre qu'elle est inséparable de la conception phénoménologique du corps, tandis que la notion de « corps propre » permet d'insister sur le caractère économique de ce qui lie le corps, la vie et la singularité aux questions du propre et de la propriété.

Malgré l'impossibilité de rendre sans perte en français la distinction entre *Körper* et *Leib*, Derrida semble préférer – en tout cas il s'en sert le plus souvent – le concept de « corps propre ». En effet, ce concept lui permet de souligner une perspective économique qui, comme nous l'avons montré au dernier chapitre, est également celle du processus de traduction. Au nom du « propre » (l'unité du sens et du corps dans le mot), la traduction doit effacer le corps des mots pour transposer un texte d'une langue à une autre. Or cette transposition, qui conduit à « perdre » le corps, est en même temps rendue possible par la dimension intraduisiblement singulière des corps des mots. Un texte « originel » est d'avance endetté à l'égard de ses traductions possibles, car ce sont elles qui peuvent lui donner des chances de survie. Ainsi, le corps dit « propre » découvre que son unité est divisée et traversée par d'autres corps – d'autres textes dans d'autres langues –.

Le « corps propre », dont Derrida souligne également ce qui le lie au problème métaphysique de la vie, se caractérise par deux traits qui le distinguent des « corps » tout court : son indivisibilité et sa localisation (par opposition à l'extension fragmentaire des corps simplement matériels). En problématisant la notion de corps propre, Derrida ne cherche pas simplement à prendre parti pour le corps opaque et matériel, ni à en faire le « principe » qui expliquerait l'apparition du corps propre. L'inversion des valeurs ne constitue qu'un moment dans sa démarche. Sa stratégie, indissociable d'un questionnement sur le « vivant », consiste tout d'abord à mettre en lumière l'appartenance des « corps » à un réseau de concepts et d'oppositions classiques, comme celles qui opposent l'esprit et la matière, le dedans et le dehors ou la parole et l'écriture. Ainsi contextualisée, l'interrogation sur

le corps ne se fait jamais de manière isolée, mais en tenant compte du « rapport de forces » dans lequel s'inscrit chaque questionnement sur ce que un certain auteur ou une certaine tradition ont tenté d'accomplir en excluant, en revendiquant ou en transformant des concepts liés à la corporéité. Pour cette raison, dans ses premiers textes, Derrida considère la question du corps à partir du problème du signe, que sa pensée de l'écriture invite à penser de manière nouvelle. Derrida présente ainsi le corps dit « propre » du point de vue de sa « double nature » : corps transparent qui accueille le sens en s'effaçant – dont le modèle est le milieu phénoménologique de la voix –, et corps opaque qui résiste au sens – dont le modèle est l'inscription lapidaire devenue illisible –. Plutôt que chacune de ces deux possibilités considérées séparément, le corps désigne le mouvement entre les deux : il est un processus de renvoi et d'effacement, puisque tout corps « signifiant » doit s'effacer pour céder sa place au sens, à la vérité idéale, au sujet vivant ou, dans le cas de la scène de l'enseignement, à l'institution philosophique ou à l'État. Mais étant donné son caractère toujours empirique et mondain, le renvoi et l'effacement des corps ne sont jamais purs, produisant des effets d'illisibilité qui entravent la transmission du sens, offrant ainsi des prises à la déconstruction. Cela mène à la compréhension du corps non pas tant comme un concept dont les traits sont fixés d'avance mais comme champ d'un conflit de forces. Lorsqu'il en tient compte, Derrida souligne également l'incapacité du concept de « signe » de rendre compte du problème du corps dans toute sa complexité. Dit autrement, le concept de signe, qui nous a permis de développer le problème du corps dans un cadre conceptuel contemporain, doit lui-même être mis en question à partir des problèmes ouverts par les notions de trace ou d'écriture qui, elles-mêmes, invitent à penser le corps autrement que comme « face signifiante ». Le corps du signifiant, salué avec enthousiasme par des contemporains de Derrida, ne peut rendre compte par lui-même de la complexité des questions qui s'associent au problème du corps, aussi bien du point de vue phénoménologique que d'une réflexion sur le corps comme rapport de forces.

En effet, ce qu'on nomme « corps propre » ne peut pas être simplement expliqué ni par un des termes de l'opposition signifiant/signifié ni par les deux termes considérés dans leur ensemble. Le plus important est de considérer le corps dans sa « dynamique » – qui n'est pas spontanée, mais qui implique toujours l'intervention de forces venant du « dehors » – : il constitue une « machine » d'idéalisation sans origine assignable. Le corps ne peut pas être pensé à partir d'une origine (active ou passive) qui précéderait le mouvement d'idéalisation – celui-ci étant toujours entamé, selon une idée que Derrida reprend de la « physique idéale » de Hegel – : ni le corps brut et matériel, ni le corps vivant du sujet phénoménologie ou le corps incarné ou glorieux dont rêve le christianisme, ne constituent les points de départ à partir desquels il est possible de penser le corps. Si les textes « militants » de Derrida à propos de l'université présentent le corps de l'enseignant comme un

rapport de forces – et rappellent que ce n'est qu'à partir d'un tel rapport de forces que la philosophie tente de penser quelque chose comme un corps « propre » –, ils soulignent également la pertinence d'une considération du corps, plutôt qu'à partir de la notion de « signe », à partir de celle de « texte ». Ainsi, les trois « sources » de la notion d'idéalisation qui explique l'approche derridienne du corps, notamment l'idéalisation au sens de Husserl, puis la physique idéale de Hegel et la question du deuil dans la psychanalyse, convergent dans une considération du corps comme texte (que nous avons appelé « corps-texte ») qui travaille au sein du problème hérité du corps « propre » conçu comme totalité signifiante (ou « corps-livre »).

C'est le « corps-texte » qui semble ébranler le plus clairement la notion de « propre », avec laquelle se construit le concept phénoménologique du corps, en français au moins. Mais le « corps-texte » oblige également à considérer, à l'« intérieur » du concept hérité de corps, la dimension irréductiblement technique du rapport à soi dans l'auto-affection. La prothèse est une des figures que Derrida privilégie dans ses textes pour réfléchir à cette question. Cela rend nécessaire une analyse critique du concept traditionnel de technique, le plus souvent réduite à sa dimension instrumentale. En questionnant la détermination de la technique comme instrument, et notamment à travers sa pensée de l'écriture, Derrida invite à reconsidérer les rapports entre corps propre et prothèse. Celle-ci n'est pas simplement asservie au corps vivant, comme un accessoire qui viendrait combler un manque ou un défaut survenu. Au contraire, la prothèse apparaît comme ce qui rend possible la constitution du corps en tant que « propre » – cette notion de « propre » étant de moins en moins pertinente pour nommer ce qui arrive aux corps dits « vivants » – ainsi qu'à la notion de « propriété » elle-même – à laquelle Derrida substitue l'idée d'une « ex-appropriation » –. Bref, en montrant que la technique est « originaire » et que le supplément précède la présence, Derrida fait du même coup tomber l'axiologie implicite sur laquelle est bâtie la conception phénoménologique du corps.

La réflexion sur la technique nous a permis de développer une question avancée au premier chapitre : le fait que l'« incorporation » désigne mieux que l'incarnation le processus par lequel un corps se constitue comme « vivant ». Il ne s'agit plus de l'animation du corps par une instance qui viendrait du dehors – l'âme – ou qui pourrait en être distinguée en toute rigueur – le sujet phénoménologique –, mais du corps comme espace de négociation entre opacité et transparence, vie et mort. La « propriété » du corps dépend dès l'origine d'un rapport à l'autre – l'impropre, la mort, la dissolution, l'expropriation – qu'il doit contenir et qui lui est constitutif. Ainsi, Derrida nous a permis de penser que tout corps fait appel à d'autres corps. De même que la scène de l'enseignement le faisait à propos du « corps enseignant », la scène de la télévision nous a permis, au deuxième chapitre, de mettre la notion de « corps propre » en rapport avec l'intrusion originaire

de la technique. Mêlant la théorie et la pratique, *Échographies de la télévision* analyse les conséquences d'une prise de parole philosophique dans un espace transformé par les médias, qui brouillent l'« ontopologie » traditionnelle qui a configuré pendant longtemps les rapports entre espace, être, politique, etc.

Mais notre lecture de Derrida a essayé de montrer qu'il ne suffit pas de constater la technicité du corps dans son rapport à soi. La technique invite également à penser le problème de la singularité comme un des enjeux les plus importants de la problématique du corps. En choisissant comme fil conducteur la question « qui est le corps de... », nous nous sommes interrogés sur le lien qu'un corps dit « vivant » entretient avec la singularité. Analysant la « mécanique » du témoignage, nous nous sommes rendus compte que la singularité – ce qui est par définition irremplaçable – ne peut avoir lieu qu'à condition de s'incorporer dans un réseau machinal et de répétition. Si les conditions techniques de son « existence » rendent l'expérience de la singularité aporétique, celle-ci apparaît en revanche comme une chance de changement au sein de la machine – et du concept de « technique » en général –. Car le singulier demande de nouvelles machines – de nouveaux corps – pour transformer les rapports qu'il entretient avec « la » technique, à la fois chance de survie et danger de destruction. Pour cette raison, le débat sur la spécificité des techniques – que nous avons évoqué à propos de Stiegler – relève moins de leurs variations à l'égard d'une essence commune – celle de « la » technique – que de la manière dont elles constituent des typologies possibles de l'itérabilité : de la répétition productrice de différences. L'animal, également, permet de mettre en cause la détermination de la technique comme spécifiquement humaine : non seulement la technique ne se réduit pas à sa caractérisation comme prothèse instrumentale dépendante de la main de l'homme, mais elle met en cause le caractère supposé pré-technique (ou autre que technique) de la main. La distinction entre l'homme et l'animal nourrit la conception courante de la technique ; en la faisant sauter, le corps humain ne peut plus déterminer son « propre » par une opposition dogmatique à l'animal. C'est, en effet, le « propre » lui-même qui tombe ; notre recherche abandonne l'énigme de la « propriété » (et donc celle de l'« union » entre le corps et l'âme) pour s'orienter plutôt vers la question de la survie et du rapport à autrui, inséparable de l'expérience du « soi » dans le corps « auto »-affectif de la phénoménologie. La technique apparaît ainsi comme chance de survie, mais elle peut entraîner également le pire : l'effacement de la singularité. Dès lors, penser le corps, et surtout, l'« autre corps » (qui, comme nous l'avons suggéré à la fin du deuxième chapitre, pourrait être également un « corps-film », une autre forme d'organisation du « corps-texte » basé sur l'image aussi bien que sur le langage), consiste à réfléchir à la manière de multiplier les chances de survie tout en sachant que l'« incorporation » de l'autre implique le déclenchement quasiment automatique de processus autoimmunitaires et de résistance technophobe.

Une fois constatée la nécessité de penser le corps à partir de la technique, comme chance pour la singularité et la survie, il nous a paru nécessaire de développer le problème du corps en soulignant le rôle joué par l'altérité. Le corps technique se caractérise en effet par l'appel à d'autres corps. Pour analyser la manière dont cela a lieu, nous avons mis en contraste la pensée de « l'autre corps » et une autre pensée contemporaine de la corporéité, celle de Merleau-Ponty, que Derrida aborde rapidement dans deux de ses textes, *Mémoires d'aveugle* et *Le toucher*. Nous avons procédé en deux étapes. D'abord, nous avons montré les complications de la lecture derridienne de Merleau-Ponty – tantôt élogieuse, tantôt critique – et les conséquences pour sa propre conception du corps ; ensuite, nous avons essayé de considérer des aspects que leurs pensées du corps ont en commun pour mieux souligner leurs différences et comprendre la radicalité et la nouveauté de la pensée de « l'autre corps ».

Dans la lecture qu'il fait du problème de l'« introjection », chez Husserl et Merleau-Ponty, Derrida introduit la question du deuil d'autrui, dont la pensée de « l'autre corps » devient indissociable. Son plus grand souci est de penser la manière dont le corps doit être considéré pour rendre compte de l'impossible appropriation de l'autre dans le même. La problématique de l'idéalisation cède sa place à celle du deuil impossible. La dimension de survie d'un corps n'est pas « individuelle », mais celle d'une responsabilité infinie à l'égard de l'autre, dont l'intrusion introduit le risque d'une dissolution du « propre ». En développant le « programme » d'une toute autre lecture de Merleau-Ponty, esquissé par Derrida dans *Mémoires d'aveugle*, nous avons montré d'abord que la pensée de la « chair » et du « chiasme » ouvre la voie à une pensée du corps qui ne conduit pas à l'idéalisation intériorisante d'autrui, mais qui peut accueillir aussi bien l'animal que la technique. La démarche singulière de Merleau-Ponty permet de penser un « autre corps » ouvert à une singularité sans pure appropriation, dans la mesure où elle privilégie les figures de l'écart et de la non-coïncidence, et subordonne tout rapport à soi à un rapport à autrui.

Malgré cette convergence apparente, les pensées de Derrida et de Merleau-Ponty trouvent dans leurs conceptions respectives du monde le lieu d'une divergence insurmontable. Le monde devient un concept central au moment de considérer le problème du corps, et tout particulièrement dans deux perspectives qui, tout en héritant de Husserl, cherchent à déplacer son « principe des principes » intuitionniste. Pour Merleau-Ponty, le monde est un milieu relationnel (et non substantiel) de co-appartenance qui introduit de manière originaire l'autre dans le même. Le monde – ou la « chair du monde » – et sa dimension relationnelle sont antérieures à la constitution du sujet phénoménologique. Merleau-Ponty ramène ainsi le rapport à l'autre à son fondement ontologique ; le concept unitaire de monde – *un* monde identifié à l'« Être » – explique la tendance chez le penseur du chiasme à ramener la « non-coïncidence » vers un principe ontologique d'unification, ce

qui pour Derrida constitue une restauration de type métaphysique. Nous avons essayé de montrer que la « déconstruction » de la pensée de la chair – ainsi que l'évaluation de son intérêt pour une philosophie de « l'autre corps » –, doit commencer par prendre en compte la tension entre la coïncidence et la non-coïncidence, ce que *Le toucher* ne fait que de manière insuffisante. Mais lorsqu'on considère le motif du monde, l'approche de Derrida s'avère irrecevable dans les termes de Merleau-Ponty. Pour Derrida, penser l'autre implique un « corps-à-corps » entre le « moi » et l'altérité anhumaine qui le précède et qu'il *doit* porter en lui, même dans l'hypothèse d'un anéantissement du monde. Ainsi, contre le tournant ontologique du dernier Merleau-Ponty, Derrida propose de radicaliser la réduction husserlienne (allant jusqu'à réduire le sujet transcendantal) afin de considérer la structure la plus basique du rapport à l'autre « dans la solitude partagée entre un et deux corps ».

C'est à partir de cette radicalisation, qui hérite de la phénoménologie pour s'en éloigner, que nous avons tenté d'aborder, au quatrième chapitre, la lecture que Derrida fait de Nancy dans *Le toucher*. Dans notre restitution de cette lecture, nous avons souligné les réserves de Derrida à l'égard de la pensée nancyenne du corps. Notre but n'a pas tant été d'évaluer la pertinence des critiques et des remarques de Derrida, que de montrer qu'elles dépendent du cadre conceptuel phénoménologique auquel il se réfère chaque fois qu'il aborde le problème du corps. C'est par rapport à la tradition phénoménologique que Derrida salue la singularité de la démarche de Nancy, et nous avons essayé de rendre compte de cette singularité en suivant les motifs de *corpus* et d'évidence, dont nous avons souligné l'hétérogénéité par rapport à une phénoménologie intéressée principalement par l'« intériorité » de l'incarnation et par la donation. En insistant sur cette hétérogénéité – qui relève d'une pensée très radicale de l'extériorité, ce que Nancy appelle le « *partes extra partes* » –, nous avons essayé de rendre plus claires les réticences de Derrida. Le contraste entre leurs deux pensées nous a permis d'indiquer la direction vers laquelle s'oriente une pensée de « l'autre corps » : celle de la traduction.

Nancy propose dans *Corpus* une définition du corps qui permet de comprendre l'essentiel des réserves de Derrida. Pour Nancy, un corps est ce qui d'une écriture n'est pas à lire. Une telle conception des corps souligne leur dimension opaque et les soustrait « de droit » au mouvement de l'idéalisation. Pour Derrida, l'illisibilité n'est qu'une des dimensions des corps, et elle est à considérer toujours dans sa valeur « économique ». De la même manière que les « types morphologiques vagues » permettaient à Derrida de montrer que même le corps le plus mondain et le plus « enchaîné » est susceptible de tomber sous un mouvement de l'idéalisation, *Le toucher* essaie de montrer comment les *corpora* nancyens ne peuvent jamais se soustraire complètement à des effets de sens entraînant une lisibilité et une généralisation des corps singuliers. Les valeurs de

lisibilité ou d'illisibilité ne constituent pas pour Derrida un horizon absolu, mais dépendent de chaque rapport et de chaque contexte. Cette critique de l'« opacité » des *corpora* nancyens se développe de différentes manières : le problème du christianisme (qui concerne le rapport entre déconstruction et idéalisation), celui de l'indexicalité (qui permet de suggérer une « sémiologie » implicite dans le *corpus* nancyen, productrice d'« effets de sens »), la question de la temporalité (à propos de l'insistance sur la dimension « spatiale » de l'espace chez Nancy, et de la modalité de « présence » qu'implique l'évidence, comme mode d'existence des corps) et, finalement, ce qui constitue le *Leitmotif* du livre, le sens du toucher. À propos du toucher, Derrida souligne aussi bien ce qui est « propre » à Nancy – dans son usage hyperbolique et non « humaniste » du lexique du toucher – que ce qui risque de le mettre dans la longue liste de philosophes qui ont fait du toucher le sens par excellence de la « réalité » (et, dans ce sens, Derrida va jusqu'à affirmer que le programme de Nancy est celui d'un « réalisme postdéconstructif »).

Or, ce qui distingue Nancy de toute la tradition haptocentrique – qui remonte à Aristote –, c'est son refus de considérer le corps dans l'horizon du problème de la vie. L'apparition insistante du lexique du toucher dans ses textes ne répond pas à la nécessité de déterminer les limites du vivant, mais à celle d'établir les modalités du rapport entre des corps qui ne cessent jamais de sortir de soi en s'extériorisant. Le manque d'intérêt nancyen pour le problème de la vie – et donc de la mort – prive Derrida d'un de ses angles de lecture préférés : celui qui mobilise les questions de l'auto-affection et de l'autoimmunité pour montrer la dimension intrinsèquement aporétique de la conception métaphysique de vie, et qui explique son « intérêt » et insistance, dans *Le toucher* et ailleurs, sur la nécessité d'une déconstruction du concept aussi bien que de l'expérience du corps dit « propre ». Pour cette raison, *Le toucher* tente souvent d'introduire les problèmes de l'auto-affection et du vivant au sein de sa lecture de Nancy. Tout en soulignant la nouveauté de la pensée nancyenne, Derrida propose par moments une « traduction » des termes de Nancy en ceux de la phénoménologie (chrétienne), ne fût-ce que pour mieux expliquer ce qui dans cette opération reste intraduisible. Le problème étant qu'une telle traduction et les réserves qu'elle permet de formuler risquent de ne pas le toucher, Nancy, mais au contraire d'agrandir l'abîme qui sépare les gestes de « déconstruction » des deux amis. (Nous ne nous sommes pas prononcés quant à la pertinence de cette stratégie de traduction pour la compréhension de la pensée – d'ailleurs très complexe – de Nancy, puisque notre but était principalement d'expliquer la position de Derrida, mais nous croyons qu'elle ne constitue qu'une approche possible. D'autres lectures, traductions ou commentaires sont possibles, et nous avons par exemple salué en passant celle d'une interprétation dans le sens « matérialiste ».)

Mais la traduction ne nous a pas seulement permis de rendre compte de certaines des difficultés du *Toucher* ; elle nous a également permis de reprendre les principaux aspects de la réflexion de Derrida sur le corps, que nous avons développé tout au long de la thèse : la technique, l'idéalisation, le deuil infini et la singularité. De la même façon que notre analyse de la « rhétorique du toucher » ne nous a conduit à une réduction du toucher à du « langage », mais à montrer la tension qui s'établit entre eux (par exemple, dans la distinction entre le toucher, le coup et la caresse, quel est le contenu « proprement » physique et quelle la valeur « culturelle » ou « linguistique » ?), la traduction nous a permis de souligner que l'indissociabilité du corps et du langage n'implique pas la réduction de l'un à l'autre, mais leur appartenance à une économie de remplacements. La traduction nous a permis de rendre compte du problème de l'idéalisation tout en nous faisant passer d'un schéma sémiotique à l'horizon « éthique » du deuil infini. En effet, la traduction apparaît comme responsabilité à l'égard du corps intraduisiblement singulier d'un poème ou d'une signature.

La traduction, négociation entre les multiples « effets de sens » d'un corps donné, nous permet également de conclure que « l'autre corps » ne consiste pas dans la relève du corps propre. Ce syntagme nomme plutôt un travail au sein d'une notion de corps liée à celles de l'identité, la localisation, l'autonomie, etc., dont la valeur est transformée par la possibilité de l'émergence d'un autre corps. « Signifiant », « livre », « corps vécu », « chair », « *corpus* », « signature » sont certains des noms que peut recevoir l'« autre corps », avec des connotations qu'on ne peut pas abstraire chaque fois d'un contexte déterminé. Dans tous ces contextes, un « autre corps » est toujours au travail. Traduire – c'est-à-dire faire l'expérience de l'intraduisible – implique qu'un autre corps se donne toujours, et qu'on ne peut pas s'en débarrasser : on le produit et on le reproduit. Mais cela a lieu toujours de manière singulière, ce qui implique que, malgré la méfiance de Derrida à l'égard de toutes les notions de corps (propres ou impropres, transparentes ou idiomatics, et dont il reconnaît en tout cas ne pas savoir exactement ce qu'elles veulent dire), ces notions permettent d'engager une réflexion sur d'autres expériences possibles du corps, capables d'accueillir la technique et l'altérité « anhumaine » et de multiplier les chances de survie.

Ainsi formulée, la traduction, qui répond et résiste au mouvement d'idéalisation en proposant la pensée d'un autre corps, reste un programme ouvert et empêche d'arriver à une « conclusion ». Les corps, il faut les traduire et les penser dans plus d'une langue (« langue », encore un mot à traduire, avec sa référence explicite à l'organe de la cavité buccale), sans les réduire au langage – car si « tout » est langage, comment les corps des mots pourraient-ils résister à leur traduction ? – et sans les supposer hors du langage – sinon comment rendre compte de la complexité d'une « rhétorique du toucher », par exemple ? –. Une telle réflexion conduit à affirmer la nécessité de traduire les corps, concrètement, dans un corps à corps avec leur littéralité. *Le toucher* insiste sur cela à

plusieurs reprises : la « rhétorique du toucher » reste largement intraduisible dans d'autres langues, mais pour cette même raison elle demande à être traduite pour comprendre la manière dont d'autres langues, cultures et pensées considèrent la question du corps. La possibilité d'une traduction dans d'autres langues s'avère nécessaire pour la compréhension des multiples questions que nous avons considérées et l'horizon ouvert par ces traductions « virtuelles » annonce une autre lecture possible du *Toucher*. En effet, lorsque Derrida se demande, à propos du « corps chrétien », si « d'autres cultures, peut-être toutes les cultures, avant même d'avoir été, fût-ce indirectement, touchées par une christianisation virtuelle, pourraient avoir produit cette anesthésie idéalisante, cette neutralisation, cette euthanasie du corps »⁹⁰⁰, n'est-t-il pas en train d'introduire également une objection « virtuelle », la plus intime qui soit, à son propre discours ? Car comment répondre à cette question sans la rigueur d'un exercice de traduction, d'abord de tous ces mots – « corps », « culture », « anesthésie », « idéalisation », « euthanasie » – dans une autre langue, et de cette autre langue en retour vers le français – de la même manière qu'un traducteur allemand ne pourrait rendre par « *Leib* » la notion de « corps propre » tel que Derrida la discute, et devrait la traduire à nouveau – ?⁹⁰¹

Même si pour des raisons de format nous ne nous sommes pas engagés ici sur une telle voie, celle-ci ne peut que conclure à la nécessité d'un tel travail de traduction. Le choix de langues et de textes sera toujours arbitraire et avancera dans l'obscurité – le corps en traduction est, lui aussi, un « corps de nuit » –, mais il permettra peut-être de revenir sur un des motifs de cette thèse : que le « corps » ne répond pas à la question « qu'est-ce que le corps », et qu'un « autre corps » appelle à poser la question autrement. Cela dit, il ne faut pas faire de ces « autres corps » une altérité abstraite ; la traduction implique toujours de traduire concrètement : non pas pour savoir si le *Leib* de la phénoménologie a des équivalences fréquentes dans d'autres langues (pour déterminer ensuite quelle serait sa valeur universelle) mais pour reconnaître, dans le corps à corps entre deux langues, que même *Leib* appelle d'autres corps. En ce qui concerne le *corpus* de Derrida, sa traduction dans d'autres langues s'avère aujourd'hui nécessaire : on doit pouvoir parler de voix, de phonocentrisme, d'auto-immunité, d'auto-affection et de singularité dans d'autres langues, ne fût-il que pour rappeler que ces concepts ont toujours commencé par être traduits, et que leur valeur se pense en rupture avec toute homogénéité linguistique : c'est le « corps propre » des langues que la traduction « laisse tomber » en premier.

900 *Le toucher*, *ibid.*, p. 78.

901 À un moment donné, Derrida se réfère au rituel d'hospitalité maori appelé « *hongi* », qui consiste à serrer le nez, cf. *ibid.*, p. 216. Il le fait en critiquant le privilège que Merleau-Ponty donne à l'acte de serrer les mains dans la description du rapport à l'autre « en général », en rappelant que la poignée de main est un geste codifié dans un cadre culturel très déterminé.

Bibliographie

- AGGLETON, Sabrina. « The Crystallization of the Impossible : Derrida and Merleau-Ponty at the Threshold of Phenomenology », dans Direk et Lawlor (éds.) *A Companion to Derrida*. Chichester, J. Wiley, 2014.
- ANIDJAR, Gil. « *Le cru : Derrida's Blood* », dans « Derrida : Matters », *theory@buffalo*, no. 18, pp. 8-22.
- ARISTOTE. ——— *Métaphysique*, vol. I, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2003.
——— *Métaphysique*, trad. Ch. Rutten et A. Stevens, dans R. Bodéüs (éd.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, col. « La Pléiade », 2014.
- AZOUVI, François. « La formation de l'individu comme sujet corporel à partir de Descartes », dans G. Cazzaniga and C. Zarka, *L'individu dans la pensée moderne XVIe-XVIIIe siècle*, Pise, Edizione ETS, 1995, vol. 1.
- BARBARAS, Renaud. ——— *De l'être du phénomène : sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble, J. Millon, 1991.
——— *Introduction à la philosophie de Husserl*, Paris, Vrin, 2015.
- BARTHES, Roland. *La chambre claire. Note sur la photographie*. Paris, Gallimard/Seuil, 1980.
- BARING, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy, 1945–1968*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- BELLOUR, Raymond. *Le corps du cinéma : hypnoses, émotions, animalités*, Paris, P.O.L., 2009.
- BENJAMIN, Walter. *Œuvres I*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 2000.
——— *Œuvres III*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 2000.

- BENNINGTON, Geoffrey. « Emergencies », *The Oxford Literary Review, Derridas*, Vol. 18, nos. 1-2, 1996 : 175-261.
- avec Jacques DERRIDA, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 2008.
- « Handshake », dans *Derrida Today*, 1, n° 2, 2009, pp. 167-184.
- BERKELEY, George. *Œuvres I*, sous la dir. de Geneviève Brykman, Paris, PUF, 1985.
- BILLETER, Jean-François. *Études sur Tchouang-Tseu*, Paris, Allia, 2016.
- BRENNER, Frédéric. *Diaspora. Terres natales de l'exil*, volume *Voix*, Paris, Éditions de La Martinière, 2003.
- CASSIN, Barbara. *Éloge de la traduction. Compliquer l'universel*, Paris, Fayard, 2016.
- CELAN, Paul. *Die Gedichte*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2005.
- COHEN, Tom. « Tactless – the Severed Hand of J. D. », dans *Derrida Today*, 2, no. 1, pp. 1- 21.
- DASTUR, Françoise.
- « Monde, chair, vision », dans J. Colette, F. Dastur, S. Delivoyatzis, *et al.*, *Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel*, actes remaniés du colloque organisé à Paris, 22-23 mai 1981, par l'Institut mondial des hautes études phénoménologiques, réd. Anna-Teresa Tymieniecka. Paris, Aubier, 1988.
- « Play and Messianicity », dans Direk et Lawlord (éds.), *A Companion to Derrida*. Chichester, J. Wiley, 2014.
- DE MAN, Paul. *Aesthetic Ideology*. Minnesota, University Minnesota Press, 1997.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Capitalisme et schizophrénie, Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- DEPRAZ, Nathalie. « Leib », dans B. Cassin (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil/Le Robert, 2004, pp. 705-709.

DERRIDA, Jacques.

- « Introduction » à Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962.
- *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.
- *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
- *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972.
- *Positions*, entretiens avec H. Ronse, J. Kristeva, J-L. Houdebine et G. Scarpetta, Paris, Minuit, 1972.
- *Éperons – Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978.
- « Fors. Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok », dans N. Abraham et M. Torok, *Cryptonymie. Le verbier de l'Homme aux loups*, Paris, Flammarion, 1998.
- *Glas*, Paris, Galilée, 1974.
- « Économimesis », dans S. Agacinski, J. Derrida, S. Kofman *et al.*, *Mimesis des articulations*, Paris, Flammarion, 1975.
- « Greph – Le concept d'idéologie chez les idéologues français », séminaire inédit donné à l'École Normale Supérieure en 1974-1975, 9 séances. Fonds Jacques Derrida, Institut Mémoires de l'édition contemporaine, Caen.
- « La vie la mort », séminaire inédit donné à l'École Normale Supérieure en 1975-1976, 14 séances. Fonds Jacques Derrida, Institut Mémoires de l'édition contemporaine, Caen.
- « Scribble (pouvoir / écrire) », dans Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens*, Paris, Aubier Flammarion, 1977.
- *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980.
- *Psyché*, Paris, Galilée, 1987.
- *Feu la cendre*, Paris, Des femmes, 1987.
- *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.
- *Limited Inc*, Paris, Galilée, 1990.
- *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984.
- « Forcener le subjectile », dans P. Thévenin, *Antonin Artaud, Dessins et portraits*, Gallimard, 1986.
- *Mémoires – pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988.
- *Heidegger et la question*, Paris, Flammarion, 1990.
- *Limited Inc*, Paris, Galilée, 1990.

- *L'autre cap*, Paris, Minuit, 1991.
- *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992.
- *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.
- *Mémoires d'aveugle : l'autoportrait et autres ruines*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1990 .
- « Le Toucher. Touch/To Touch Him », trad. Peggy Kamuf, dans *Paragraph*, 16, n° 16, 1993, pp. 122-157.
- *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.
- *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.
- *Résistances de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 1996.
- avec Bernard STIEGLER, *Échographies de la télévision. Entretiens filmés*, Paris, Galilée/INA, 1996.
- *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse de l'origine*, Paris, Galilée, 1996.
- *Foi et savoir*, Paris, Le Seuil, 2001.
- *L'université sans condition*, Paris, Galilée, 2001.
- *Béliers : le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003.
- « Poétique et politique du témoignage », dans M.-L. Mallet et G. Michaud (éds.), *Jacques Derrida*, Paris, L'Herne, 2004.
- *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante » ?*, Paris, L'Herne, 2005.
- avec Safaa FATHY, *Tourner les mots. Au bord d'un film*, Paris, Galilée, 2000.
- *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 2000.
- *Papier machine : le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris, Galilée, 2001.
- *Marx & Sons*, Paris, Galilée/PUF, 2002.
- *Chaque fois unique, la fin du monde*, Paris, Galilée, 2003.
- « La vérité blessante ou le corps à corps des langues », entretien avec Évelyne Grossman, dans *Europe*, n° 901, mai 2004, pp. 8-27.
- *Poétique et politique du témoignage*, Paris, L'Herne, 2005.
- *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante » ?*, Paris, L'Herne, 2005.
- « Scènes de différences », entretien avec Mirelle Calle-Gruber, dans *Littérature*, n° 142, 2006, pp. 16-29.
- *Séminaire La bête et le souverain I*, Paris, Galilée, 2008.
- *Politique et amitié. Entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser*, Paris, Galilée, 2011.
- *Séminaire La peine de mort. Volume 1, 1999-2000*, Paris, Galilée, 2012.

- *Penser à ne pas voir. Écrits sur les arts du visible 1979-2004*, Paris, Éditions de la Différence, 2013.
- « Justices », dans D. Cohen-Levinas et G. Michaud (éds.), *Appels de Jacques Derrida*, Paris, Hermann, 2014.
- DESCARTES, René. *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 1992.
- *Méditations métaphysiques*, trad. Florence Khodos, Paris, PUF, 2010.
- *Correspondance, 2. Oeuvres complètes*, vol. VIII, Paris, Gallimard, 2013.
- DIDEROT, Denis. *Lettre sur les aveugles*, Paris, Flammarion, 2000.
- DILLON, Martin C. (éd.). *Écart & différence : Merleau-Ponty and Derrida on seeing and writing*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1997.
- DIREK, Zeynep, LAWLOR, Leonard (éds.). *A Companion to Derrida*, Chichester, J. Wiley, 2014.
- DONATO Eugenio, MACSEY Richard (éds.). *The Structuralist Controversy : The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972.
- DOUFOURCQ, Annabelle. *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, Dordrecht, Springer, 2012.
- DRUMMOND, John J. *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, Lanham, The Scarecrow Press, 2008.
- DUPOND, Pascal. *Dictionnaire Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 2008.
- FERENZI, Sandor. *Psychanalyse I. Oeuvres complètes 1908-1912*, trad. J. Dupont et Ph. Garnier, Paris, Payot, 1994.
- FINK, Eugen. *De la phénoménologie*, trad. Didier Franck, Paris, Minuit, 1974.
- FORAN, Lisa. *Derrida, the Subject and the Other : Surviving, Translating and the Impossible*, Londres, Palgrave Macmillan, 2016.

- FOREST, Philippe. *Histoire de Tel Quel. 1960-1982*, Paris, Seuil, 1995.
- FRANCK, Didier. *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981
- FRAUENFELDER, Raoul. *Tra le mani, la carne. Maurice Merleau-Ponty*, Milan, Mimesis, 2017.
- FREUD, Sigmund. *Schriften aus dem Nachlass, 1941. Gesammelte Werke*, vol. XVII, Francfort-sur-le-Main, S. Fischer, 1993.
- GAUDEL, Auguste. « Incarnation », dans G. Jacquemet (dir.), *Catholicisme : hier, aujourd'hui, demain*, vol. V, Paris, Letouzey et Ané, 1962, pp. 1412-1435.
- GARBER, Daniel. *La physique métaphysique de Descartes*, trad. S. Bornhausen, Paris, PUF, 1999.
- GERÇEK, Salih Emre. « From Body to Flesh: Lefort, Merleau-Ponty, and Democratic Indeterminacy », *European Journal of Political Theory*, 2017, doi:10.1177/1474885117722075.
- GRAZIANI, Romain.
 ——— « Combats d'animaux. Réflexions sur le bestiaire du Zhuangzi », dans *Extrême-orient Extrême-Occident*, 26, 2004, pp. 55-87.
 ——— *Les Corps dans le taoïsme ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- GRISONI, Dominique (éd.). *Politiques de la philosophie*, Paris, Grasset, 1976.
- HEIDEGGER, Martin.
 ——— *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1975.
 ——— « Der Spruch des Anaximander », dans *Holzwege. Gesamtausgabe*, vol. 5, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1977.
 ——— *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, édition numérique hors commerce, sans date (1^{re} édition 1985).
 ——— *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe*, vol. 24, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klosterman, 1989.

- « La question de la technique » dans *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1992.
- *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. D. Panis, Paris, Gallimard, 1992.
- *Was heißt Denken ?*. Gesamtausgabe, vol. 8, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klosterman, 2002.
- *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich.

- *Vorlesungen über Ästhetik III. Werke*, vol. 15, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1989.
- *Cours d'esthétique*, trad. Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck, Paris, Aubier, 1997.

HOLLAND, Tim. « Ses Fantômes : The Traces of Derrida's Cinema », dans *Discourse*, 37, nos. 1-2, 2015, pp. 40-62.

HOUSSET, Emmanuel. *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, p. 2000.

HUSSERL, Edmund.

- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1922.
- *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome Premier. Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Husserliana*, vol. IV, La Haye, Martinus Nijhoff, 1952.
- *L'origine de la géométrie*, trad. Jacques Derrida. Paris, PUF, 1962.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Husserliana*, vol. V, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971.
- *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität : Texte aus dem Nachlass*, éd. par Iso Kern, vol. 1, 1905-1920, La Haye, M. Nijhoff, 1973.

- *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. Éliane Escoubas, Paris, PUF, 1982.
- *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. trad. Jacques English, Paris, Presses universitaires de France, 1991.
- *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre troisième. La phénoménologie et les fondements des sciences*, trad. Dorian Tiffeneau, Paris, PUF, 1993.
- *Méditations cartésiennes*, trad. Marc de Launay, Paris, PUF, 1994.
- JAY, Martin. *Downcast Eyes : The Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought*. Berkley, University of California Press, 1993.
- JACOB, François. *La logique du vivant : une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970.
- JOHNSON, David E. « Touching the Imagination : Aristotle, Derrida, and the Homonymy of Life », dans « Derrida : Matters », *theory@buffalo* 18, 2015.
- KATES, Joshua. *Fielding Derrida : Philosophy, Literary Criticism, History, and the Work of Deconstruction*. New York, Fordham University Press, 2008.
- LACAN, Jacques. *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
- LAKOFF, George. *Philosophy in the Flesh : the Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, New York, Basic Books, 1999.
- LAMY-RESTED, Élise. *Excès de vie, Derrida...*, Paris, Kimé, 2017.
- LAPLANCHE, Jean, PONTALIS, J.-B. *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1992.
- LAWLOR, Leonard. *Derrida and Husserl : The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2002.
- LEROI-GOURHAN, André. *Le geste et la parole*, vol. 1, Paris, Albin Michel, 1991 (1964).

LÉVESQUE, Claude, McDONALD, Christie V. (éds.). *L'aureille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions. Textes et débats avec Jacques derrida*, Montréal, VLB Éditeur, 1982.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*, La Haye, M. Nijhoff, 1961.

LÉVINE, Éva et TOUBOUL, Patricia. *Le Corps*, Paris, Flammarion, 2002.

LINDBERG, Susanna. *Le monde défait. L'être au monde aujourd'hui*, Paris, Hermann, 2016.

MARX, Karl.

————— *Die deutsche Ideologie*, Berlin, Dietz Verlag, 1990.

————— *Le capital. Livre Premier*, trad. Étienne Balibar, Gérard Cornillet et autres, Paris, PUF, 2014.

MANCHEV, Boyan. « Sens du monde et création », dans G. Berkman et D. Cohen-Levinas (éds.), *Figures du dehors. Autour de Jean-Luc Nancy*, Nantes, Éditions nouvelles Cécile Defaut, 2012.

MARRATI, Paola : *La génèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et de Heidegger*, Dordrecht, Kluwer, 1998.

MAUSS, Marcel. *Techniques, technologie et civilisation*, Paris, PUF, 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice.

————— *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942.

————— *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1952.

————— *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

————— *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964.

————— *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*,  d. D. S glard, Paris, Seuil, 1995.

————— *L'union de l' me et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1997.

————— *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Verdier, 2001.

————— *Causeries 1948*, Paris, Seuil, 2002.

————— *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2003 (1964).

MORIN, Marie-Eve. « Worlds Apart : Conversations Between Jacques Derrida and Jean-Luc Nancy », dans *Derrida Today*, 9, n° 2, 2016, pp. 157-176.

NANCY, Jean-Luc.

————— *L'absolu littéraire : théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Seuil, 1978.

————— *Le discours de la syncope I. Logodaedalus*, Paris, Flammarion, 1976.

————— *Ego sum*, Paris, Flammarion, 1979.

————— *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990.

————— *Le poids d'une pensée*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1991.

————— *Le sens du monde*, Paris, Galilée, 1993.

————— *Les Muses*, Paris, Galilée, 1994.

————— *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1998.

————— *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1999 (1986).

————— *L'intrus*, Paris, Galilée, 2000.

————— *L'évidence du film : Abbas Kiarostami*, Bruxelles, Y. Gevaert, 2001.

————— *La Déclosion (Déconstruction du christianisme I)*, Paris, Galilée, 2005.

————— *Corpus*, Paris, Métailié, 2006 (1992).

————— *L'équivalence des catastrophes : après Fukushima*, Paris, Galilée, 2012.

————— *Être singulier pluriel*, Nouvelle édition augmentée, Paris, Galilée, 2013 (1996).

————— *Noli me tangere : Essai sur la levée du corps*, Montrouge, Bayard, 2013.

————— *L'autre portrait*, Paris, Galilée, 2014.

————— « Psychè », dans *Demande. Littérature et philosophie*, Paris, Galilée, 2015

————— « Dédans/Dehors », conférence prononcée au colloque *Corps et décors*, CIPh, Paris, 4 février 2017.

NAAS, Michael. « 'One Nation... Indivisible' : Jacques Derrida on the Autoimmunity of Democracy and the Sovereignty of God », dans *Research in Phenomenology* 36, no. 1, 2006, pp. 15-44.

- PHILLIPS, James. « From the Unseen to the Invisible. Merleau-Ponty's Sorbonne Lectures as Preparation for his Later Thought », dans D. Olkowski et J. Morley (éds.), *Merleau-Ponty, Interiority and Exteriority, Psychic Life and the World*, Albany, State University of New York Press, 1999.
- PLATON. *Oeuvres complètes*, trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.
- PORTMAN, Adolf. *Animal Forms and Patterns. A Study of the Appearance of animals*, Londres, Faber and Faber, 1952.
- POTESTÀ, Andréa. « De l'inutile. Formes animales », dans *Le Portique* [en ligne], nos. 23-24, 2009, <http://leportique.revues.org/2428>, consulté le 29 janvier 2017.
- REYNOLDS, Jack. *Merleau-Ponty and Jacques Derrida : Intertwining Embodiment and Alterity*, Athens, Ohio University Press, 2004.
- RICŒUR, Paul. *Sur la traduction*, Paris, Les Belles lettres, 2016.
- ROBERTS, Ben. « Stiegler Reading Derrida: The Prosthesis of Deconstruction in Technics », dans *Postmodern Culture*, vol. 16 no. 1, 2005, doi:10.1353/pmc.2006.0009.
- SAMÉ, Martine. *Le toucher suspendu*, Thèse de doctorat, Université Paris-Est, 2009.
- SANTOS GUERRERO, Julián.
——— *Círculos viciosos. En torno al pensamiento de Jacques Derrida sobre las artes*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005
——— *Cuestiones de marco : estética, política y deconstrucción*, Madrid, Escolar y Mayo, 2014.
- SCHNEIDER, Monique. « Introjection », dans S. Auroux (dir.), *Les notions philosophiques*, vol. I, Paris, PUF, 1990, pp. 1366-1367.

SEBBAH, François-David.

———— « 'Déconstruire, c'est dire oui'. Déconstruction et réduction », dans *Alter*, 8, 2000, pp. 223-235.

———— *Qu'est-ce que la technoscience ? Une thèse épistémologique ou la fille du diable ? Enquête sur les usages de la notion de technoscience dans l'espace de la pensée française contemporaine*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

SOMMER, Manfred. *Husserl und der Frühe Positivismus*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1985.

STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001.

STIEGLER, Bernard.

———— *La technique et le temps 1. La faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée, 1994.

———— *La technique et le temps 2 : La désorientation*, Paris, Galilée, 1996.

STIRNER, Max. *L'unique et sa propriété*, trad. Pierre Gallissaire et André Sauge, Lausanne, L'âge de l'homme, 1994.

SZENDY, Peter.

———— *Membres fantômes – des corps musiciens*, Paris, Minuit, 2002.

———— *À coups de points. La ponctuation comme expérience*, Paris, Minuit, 2013.

VITALE, Francesco. « Via rupta. Vers la biodéconstruction », dans D. Cohen-Levinas et G. Michaud (éds.), *Appels de Jacques Derrida*, Paris, Hermann, 2014.

WATKIN, Christopher. *Phenomenology or Deconstruction ? : the Question of Ontology in Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur and Jean-Luc Nancy*, Edinburgh, Edinburgh University press, 2009.

WEBER, Samuel. *Inquiétantes singularités*, trad. Charles Coustille, Paris, Hermann, 2014.

WILLS, David. *Prothèse 2. Paris, 1976 – Genève, 1978*, traduit par l'auteur avec le concours de Catherine Malabou, Paris, Galilée, 1998.

Bibliographies de Derrida en ligne

Idixa (Pierre Delain), « Bibliographie de Jacques Derrida », <https://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0503241349.html>, consulté le 30 septembre 2017.

Association for Deconstruction (Japon), « Bibliography », <http://www.comp.tmu.ac.jp/decon/cn10/pg66.html>, consulté le 30 septembre 2017.

University of California Critical Theory Archive, « Guide to Derrida Papers Collection », <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/uci.html>, consulté le 30 septembre 2017.

Références bibliques

————— « Évangile selon Matthieu », dans *Nouveau Testament*, trad. Jean Grosjean et Michel Léturmy, Paris, Gallimard, col. « La pléiade », 1971.

————— « Évangile de Mathieu », dans *La bible*, trad. Marie-Andrée Lamontagne et André Myre, Paris, Bayard, 2001.

————— « Annonce de Matyah », dans *La Bible*, trad. André Chouraqui, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

Dictionnaires de langue française

DUBOIS, Jean, MITERRAND, Henri et DAUZAT, Albert, *Grand dictionnaire étymologique du français*, Paris, Larousse, 2001.

IMBS, Paul (dir.).

————— *Trésor de la Langue française*, vol. V, Paris, CNRS, 1977.

————— *Trésor de la langue française*, vol. VII, Paris: CNRS, 1979.

Films

DENIS, Claire. *L'intrus*, France, 130 min., 2004.

FATHY, Safaa. *D'ailleurs Derrida*, France, 68 min., 2000.

KLUGE, Alexander. *L'attaque du présent sur le temps qui reste (Der Angriff der Gegenwart auf die übrige Zeit)*, Allemagne, 113 min., 1984.

LANZMANN, Claude. *Shoah*, France, 556 min., 1985.

Œuvres artistiques

PARRENO, Philippe. *Marilyn*, installation, vidéo, machine calligraphique, 2012, exposée dans *Anywhere, Anywhere Out of the World*, Palais de Tokyo, du 22/10/2013 au 11/01/2014.

Résumé de la thèse en français

« L'autre corps : le problème de la corporéité dans la philosophie de Jacques Derrida »

Résumé

Cette thèse analyse la manière dont Derrida considère le problème du corps ; nous prenons pour fil conducteur la déconstruction du concept de « corps propre », ébauchée depuis les premiers textes de Derrida consacrés à la phénoménologie de Husserl. En lisant ce dernier, Hegel ou la psychanalyse, Derrida interroge le problème de l'« idéalisation » pour montrer qu'une forme d'« itérabilité » se trouve à la base du rapport entre le corps et la « vie », d'un côté, et du processus d'« auto-affection » qui constitue l'expérience du « corps propre », de l'autre. Derrida analyse la dimension économique du « propre » à travers les problèmes du signe et de l'écriture, et il démontre l'hétéro-affection inséparable de l'expérience du corps, qu'il considère comme un champ de forces. L'expérience corporelle du « propre » s'avère dérivée par rapport à une technicité « originaire », dont le rapport avec la singularité nous permet de penser « l'autre corps » qui travaille à l'intérieur du corps dit « propre ».

Pour mieux développer ces questions, nous comparons les propos de Derrida avec deux grands philosophes du corps : Merleau-Ponty et Jean-Luc Nancy. Indissociable du rapport à l'autre, le corps nous oblige à interroger le problème du monde, dont l'unité, présumée par la « chair » merleau-pontienne, est mise en cause par la déconstruction. Les réserves de Derrida à l'égard du concept nancyen de « *corpus* » et l'expérience de l'« intraductibilité » que constitue son livre *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, nous conduisent à considérer une certaine pratique de la traduction comme ce qui ouvre la voie vers une pensée « toute autre » du corps.

Mots-clés

corps, déconstruction, phénoménologie, monde, technique, traduction

Résumé de la thèse en anglais

“The Other Body: The Problem of Corporeity in the Philosophy of Jacques Derrida”

Abstract

This dissertation analyses the ways in which Derrida considers the problem of the body. It takes as its central theme the deconstruction of the “body proper” (*corps propre*) concept, whose discussion dates back to Derrida’s first texts on Husserl’s phenomenology. Through Husserl, Hegel and psychoanalysis, Derrida questions the problem of “idealisation”, and in doing so, he shows that a form of “iterability” is both the basis of the relationship between body and “life”, and equally, the basis of the process of “auto-affection”. By considering the economic dimension of the “proper” through the problems of writing and the sign, Derrida takes into account the hetero-affection inseparable from the experience of the body and insists that we think of the body as a space of forces. The bodily experience of the “proper” turns out to be derived from an “originary” technicity. The relationship of technics and singularity allows us to think “the other body” which operates from within the so called body “proper”.

In order to better understand these questions, Derrida’s position is compared to two important philosophers of the body, Maurice Merleau-Ponty and Jean-Luc Nancy. The experience of the body implies a relation to the other and the world, whose unity is presupposed by Merleau-Ponty’s “flesh” (*chair*) and put into question by deconstruction. By clarifying Derrida’s reservations regarding Nancy’s concept of “*corpus*”, as well as considering the experience of “untranslatability” that constitutes *On Touching, Jean-Luc Nancy*, it is argued that Derrida’s philosophy asserts a certain practice of translation which opens up a space through which the “each time other” of the body can be thought.

Keywords

body, deconstruction, phenomenology, world, technics, translation