

Entre crochets, la chose en chantier: Comment rendre hommage à Jean-Luc Nancy?

IGNAAS DEVISCH, Arteveldehogeschool Gand

Il y a longtemps, bien avant la publication de *Corpus*, j'avais reconnu dans son oeuvre une certaine piste que je croyais être le seul, peut-être en tout cas le premier, eh oui, à identifier: c'était, disons, une certaine thématique du toucher (Jacques Derrida, *Le toucher*, 340).

Une tout autre histoire dirions-nous pour laisser à notre tour la chose en chantier (*Le toucher*, 271).

[Ici, entre crochets, ...] (*Le toucher*, 132).

Comment rendre hommage à Jean-Luc Nancy? Comment toucher cette «immense oeuvre philosophique de notre temps»?¹ Dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida cherche à répondre à ces questions apparemment faciles. Malgré l'immensité de son oeuvre publiée, malgré le succès récent, Nancy resterait un penseur méconnu dans la philosophie contemporaine. Derrida estime que cet auteur de plus de trente livres et quelques centaines de textes sur une diversité de thèmes philosophiques n'est pas suffisamment valorisé par la scène philosophique contemporaine. En présentant en français l'élaboration d'un texte qui avait été publié originellement en anglais, il espère attirer notre attention sur cette oeuvre si importante pour notre temps.² Pour cela, il a privilégié une seule perspective: le toucher. Cette perspective est certainement à justifier. Le toucher apparaît plusieurs fois dans l'oeuvre de Nancy, par exemple dans *Corpus* ou dans *Le sens du monde*. On ne peut donc que confirmer le raisonnement de Derrida au début de son livre: «Malgré tant d'insuffisances, si cette tentative d'interprétation, parmi tant d'autres possibles, pouvait du moins inciter à la lecture d'une immense oeuvre philosophique de notre temps, cette publication n'aurait pas été trop injustifiée».³ La perspective de Derrida n'est pas de captiver toute l'oeuvre de Nancy, mais de rendre hommage à cette oeuvre. Comment donc, rendre hommage à Nancy?

Comment rendre hommage à un auteur? Derrida paraît être informé sur ce point. Dans son texte «En ce moment même dans cet ouvrage me voici», il en a esquissé le geste à propos d'Emmanuel Levinas⁴: comment donner un texte à Levinas? En faisant en nom propre hommage au penseur de l'Autre, n'est-ce pas détruire la structure éthique au moment même de l'hommage? Les questions de Derrida sont pertinentes et touchent le cœur de la philosophie levinasienne. Pas de travail dans les 'marges' ici. La question et le geste philosophique de Derrida vont jusqu'au centre de l'oeuvre de Levinas.

Si on veut donner quelque chose à Levinas, il faudrait qu'on puisse échapper au cercle de la restitution. Ce cercle est traversé par l'Économie du Même (Levinas) et c'est exactement cette Économie qui court-circuite le respect éthique pour l'Autre. Donner quelque chose à l'autre en nom propre, rendre hommage à quelqu'un, c'est rester dans le chez soi et donc renier l'altérité de l'autre. Tout présent reste dans la sphère économique du même: échange, commerce, réappropriation économique. Un hommage à Levinas ne semble pas pouvoir échapper au piège de l'hommage lui-même. Si Derrida veut éviter ce piège, il doit donner son texte à L'Autre, sans retour au Même, au nom propre: «Non, lui donner le donner même du donner, un donner qui ne soit même plus un objet ou un dit présent, puisque tout présent reste dans la sphère économique du même, ni un infinitif impersonnel (il faut donc que le «donner» troue ici le phénomène grammatical dominé par l'interprétation courante de la langue), ni quelque opération ou action assez identique à elle-même pour revenir au même. Ce «donner» ne doit être ni une chose ni un acte: ce doit être d'une certaine façon quelqu'un(e) qui ne soit pas *moi*: ni lui («il»)).⁵ Comme le dit Levinas lui-même: «L'Oeuvre pensée jusqu'au bout exige une générosité radicale du Même qui dans l'Oeuvre va vers l'Autre. Elle exige par conséquent une *ingratitude de l'Autre*. La gratitude serait précisément le retour du mouvement à son origine».⁶

Comment donc Derrida peut-il rendre grâce à Levinas? S'il donne son texte en nom propre, ce serait un geste qui, dans sa gratitude, détruirait toute générosité de la part de Levinas. En montrant sa gratitude vis-à-vis de Levinas il inscrirait en faux l'hommage au moment de le rendre. Parce que le texte est «correct», son geste est faux, selon cette incroyable logique:⁷ Derrida ne peut être qu'ingrat, au nom de rendre grâce à Levinas. «Il faudrait donc qu'au-delà de toute restitution possible, mon geste opère, sans dette, dans l'ingratitude absolue».⁸ Si Derrida veut rester fidèle à la structure éthique de l'œuvre lévinasienne, son texte doit être un don au-delà de tout nom propre, au-delà de tout *proprium*. Donner quelque chose en nom propre, c'est se trouver dans la proximité, dans le chez soi, dans l'Économie du Même.

Tout cela, ce n'est que le commencement de *En ce moment même* de Derrida, mais l'élan de ce texte donne une clef ou un moyen à lire *Le toucher*. La question que je me propose de commenter ici sera donc celle-ci: comment Derrida peut-il rendre hommage à Jean-Luc Nancy? Comment donner un texte à l'auteur qui n'a cessé de thématiser la communauté, le lien social, le singulier pluriel de notre existence? Bref, à un auteur qui s'est engagé dans des questions parfois très proches de celles de Levinas, sauf qu'il commente et traite ces questions d'abord comme questions ontologiques. Texte après texte, livre après livre, Nancy a relancé la question de la *communauté*, la question de notre *être singulier pluriel*.

Il y a plus de quinze ans, il a publié son texte déjà bien connu sur Georges Bataille, *La communauté désœuvrée*. Depuis lors cette thématique a acquis *une* sinon *la* place centrale dans son œuvre. D'après Nancy, la communauté est un des thèmes les plus importants de la philosophie contemporaine. Non seulement il y a dans notre temps un appel vivant pour retourner à une communauté propre, harmonieuse et transparente. Notre temps est aussi le temps de la disparition de toute fondation d'une communauté. Ou plus exactement, c'est le temps de l'échec de la communauté *comme* fondation. Comme le dit Nancy dans son petit texte «Cum»:

Que l'œuvre de mort—dérobant en fait la mort elle-même, sa dignité, dans l'anéantissement—se soit faite au nom de la communauté—ici celle d'un peuple ou d'une race autoconstitué(e), là celle d'une humanité autotravaillée—, c'est bien ce qui a mis fin à la possibilité de se reposer sur quelque *donné* que ce soit de l'être commun (sang, substance, filiation, essence, origine, nature, consécration, élection, identité organique ou mystique). C'est même, en vérité, ce qui a mis fin à la possibilité de penser un *être commun* selon quelque modèle que ce soit d'un «être» en général. L'être-en-commun par-delà l'être pensé comme identité, comme état et comme sujet, l'être-en-commun affectant l'être même au plus profond de sa texture ontologique, telle fut la tâche mise au jour.⁹

Ce n'est que devant la disparition de tout fondement onto-théo-logique que la question ontologique du *nous*, que la question de la communauté comme être singulier pluriel peut vraiment être posée: se mettre en quête de ce que *nous* sommes, sans qu'un Dieu ou un chef ne doive s'en occuper. Ce n'est qu'au moment où une incarnation politique de *notre* être-commun n'est plus possible, que la question de notre être-avec s'élève. La question n'est pas dépassée, elle est encore à venir. Bien sûr, le «communisme» est derrière nous: «Des générations de citoyens et de militants, de travailleurs et de serveurs des États ont imaginé leur mort résorbée, ou relevée dans l'à-venir d'une communauté parvenant à son immanence. Désormais, nous n'avons plus que la conscience amère de l'éloignement croissant d'une telle communauté, qu'elle soit le Peuple, la Nation ou la Société des Producteurs».¹⁰

Néanmoins, il reste bien une problématique communautaire qui n'est pas résolue avec la fin du «communisme réel». Au contraire, ce n'est que dès que L'Occident a anéanti tout son arsenal de sens ou de substantialité (L'Un, L'Idée, le Communisme, etc.) que la question de la communauté enfin émerge, dénudée de toute fondation. Pour que l'homme soit découvert, et pour que sens humain prenne sens, dit Nancy, il faut d'abord que soit défait tout ce qui prétendait à la vérité sur la nature, sur l'essence ou sur la destination de l'homme. On ne peut pas facilement le refouler: il y a aujourd'hui le théâtre bien réel et mondial des

conflits sanglants, monstrueux et effrayants entre identités ou communautés nationales:

Ce que révèle ainsi une actualité accablante—Bosnie, Kosovo, Congo, Timor, Tchétchénie, Pakistan, Afghanistan, Irlande, Corse, violences intercommunautaires en Inde, Indonésie, Afrique, etc.—c'est que nous avons été incapables de démanteler ou de décourager les recours aux essences communautaires, et que nous les avons plutôt exacerbés: les intensités communautaires qui avaient leurs régimes et leurs distinctions, nous les avons portées à l'incandescence par l'effet d'indistinction d'un processus mondial où la généralité infinie semble emporter toute coexistence définie. Ce qui signifie que nous n'avons pas encore pu saisir ou inventer, de l'être-en-commun, une constitution et une articulation décidément autres.¹¹

La question est donc: comment penser la communauté après l'échec de toute communauté? Comment dire «nous», autrement que par un «Nous», un «Je» ou un Autre? Ce sont ces questions-là qui traversent tout le temps l'œuvre de Nancy:

C'est l'exigence ainsi créée qui a mis en branle, depuis vingt ans, un travail commun, c'est-à-dire en rien collectif, mais travail imposé à *nous* tous *ensemble* (sans que nous sachions au juste ce qu'est l'«ensemble» pensant d'une «époque») d'avoir à nous soucier de la possibilité d'être, précisément, ensemble et de dire «nous» au moment où cette possibilité paraît s'évanouir tantôt dans un «on», tantôt dans un «je» aussi anonymes et monstrueux l'un que l'autre, et en vérité complètement intriqués l'un dans l'autre.¹²

Bien sûr, la question de la communauté n'est pas du tout la seule question qui traverse l'œuvre de Nancy. Il serait impertinent de réduire une œuvre si riche et complexe à une seule problématique, même si elle représente une problématique centrale.¹³ Derrida le sait aussi quand il écrit son «introduction modeste, partielle et provisoire à l'œuvre de Nancy».¹⁴ «Le toucher» n'est qu'un des fils conducteurs dans l'œuvre de Nancy. Comme je l'ai déjà dit, ce fil est pour Derrida l'occasion d'attirer notre attention sur cette œuvre. Ma question dans ce contexte est: comment Derrida peut-il faire cela? Autrement dit, comment Derrida peut-il honorer Nancy? Quel pourrait être le statut de cette reconnaissance, de ce don?

En quelque sorte Derrida, qui est un des *maîtres penseurs* de Nancy, lui a tout donné. Les thèses de Nancy sur la déconstruction, le supplément, la dissémination sont tous d'origine derridiste. Si Nancy importe ou élabore ces

thèses dans son œuvre, c'est grâce à ce «don» de Derrida. Pourtant, on ne peut réduire Nancy comme un simple adepte de Derrida. Lorsque Derrida à longterm négligé des thèmes politiques dans son œuvre, Nancy n'a cessé de thématiser des problèmes politiques dès le début de son œuvre. Dans ce sens, Nancy a aussi donné quelque chose à Derrida. Il a élaboré ou épuisé certaines de ses thèses, les a exposées à leurs limites. Étant un derridiste, Nancy n'a jamais arrêté de se servir de mots qui sont «malpropres» aux yeux de Derrida. Cela veut dire, des mots qui nous remettent en mémoire la *métaphysique de la présence* à l'ère de la déconstruction. Je pense aux mots «sens», «communauté», «voix», «corps», etc. Depuis Derrida, depuis la déconstruction, ces mots sont tellement suspects parce qu'ils ont des connotations métaphysiques, parce qu'ils sont catalogués sous des concepts qui privilégient la présence à soi-même. En utilisant à nouveau ces mots déconstruits, l'œuvre de Nancy peut avoir l'air d'être ignorante de ce travail derridiste. Pourtant, Nancy connaît bien les implications philosophiques de la déconstruction. Ces premiers livres ne sont rien d'autre que des déconstructions de Lacan (*Le titre de la lettre*, 1973), Kant (*Le discours de la syncope*, 1976; *L'impératif catégorique*, 1983), Hegel (*La remarque spéculative*, 1973), Bataille (*La communauté désœuvrée*, 1983), Descartes (*Ego sum*, 1979) et Heidegger (*Le partage des voix*, 1982).

Progressivement, il a développé ces propres thèses sur la liberté, la souveraineté, la communauté, le communisme, etc. La liste est immense mais peut être résumée en deux mots: déconstruction et politique. Ou mieux, en trois mots, être singulier pluriel. *Être singulier pluriel*, c'est le titre d'un livre de 1996 où la réflexion «communautaire» de Nancy trouve son expression la plus élaborée. Une réflexion qui est inspirée par un certain Heidegger et par le fait que chaque Dasein est toujours déjà un *Mitsein*, que chaque singularité se trouve toujours déjà dans le pluriel. De là, à partir de cet être singulier pluriel, Nancy aspire à reformuler ou à retracer les notions philosophiques du politique. C'est le retrait, le retracement du politique dont il parle déjà en 1983. Il faut, répète-t-il en 1993 dans *Le sens du monde*,

retracer l'histoire impressionnante du sacrifice politique, de la politique sacrificielle—ou de la politique en vérité, c'est-à-dire du «théologico-politique»: depuis le sacrifice expressément religieux jusqu'aux diverses Terreurs, et à tous les sacrifices nationaux, militants, partisans. Politique de la Cause à laquelle le sacrifice est dû. En cela, tout le théologico-politique, jusque dans sa «sécularisation», est et ne peut être que sacrificiel. Et le sacrifice représente l'accès à la vérité, dans la négation appropriatrice de la négativité finie du sens. Avoir affaire au monde, qui n'est pas une «Cause»—qui est lui-même sans Cause—c'est ne plus avoir affaire au sacrifice.¹⁵

Ce retraceur, Nancy le fait d'abord par une réflexion purement politique. Je me réfère évidemment à son projet avec Philippe Lacoue-Labarthe du début des années '80 (de 1980 à 1984), le *Centre de Recherches Philosophiques sur le Politique*.¹⁶ Malheureusement, le centre a cessé ses activités en 1984, parce que

nous y percevions le poids d'un consensus croissant dont nous pouvions dire qu'il portait «en fin de compte, sur le politique lui-même» désigné «comme le danger absolu ou comme l'impasse définitive de la pensée et de la praxis». Nous ajoutons: «La fin du marxisme, curieusement et pudiquement baptisée «fin des idéologies», s'est insidieusement transformée en fin de toute considération et de toute opération ayant en vue l'identité de la collectivité, sa destination, la nature et l'exercice de sa souveraineté. On a laissé s'accréditer, peu à peu, une attitude intel-lectuelle (car cela ne fait pas une pensée) qui privilégie l'éthique ou l'esthétique, voire le religieux (et parfois le social) sur le politique». A quoi deux conséquences nous paraissaient attachées: la suspension de toute interrogation sur ce que nous appelions alors «l'essence du politique», et la suspension de toute nécessité, voire de toute légitimité de choix politiques effectifs. On voit que rien n'a changé de manière essentielle.¹⁷

Ce n'est pas que la réflexion politique ait disparu dans l'œuvre de Nancy dès 1984. C'est plutôt que Nancy a changé de méthode. En ce qui concerne la question de la communauté, notre temps exige d'abord une réflexion sur les questions fondamentales, les questions ontologiques. Non plus par une pensée politique, mais par une ontologie sociale, ce qu'il nomme une ontologie de l'être-en-commun ou de l'être-avec. Nancy pense dans *Être singulier pluriel* la problématique de notre être-ensemble, de notre société moderne:

Ce qu'on appelle «société», au sens le plus large et le plus diffus du mot, est ainsi le chiffre d'une ontologie qui reste à mettre au jour. Rousseau l'a pressentie en faisant du bien mal nommé «contrat», non pas un arrangement entre des individus, mais l'événement même «qui d'un animal stupide et borné fit un être intelligent et un homme». (Nietzsche confirme ce pressentiment, de manière paradoxale lorsque Zarathustra s'écrie que «la société humaine est une tentative, et non un «contrat» »). Marx l'a discernée en qualifiant l'homme d'être social dans sa provenance, sa production et sa destination—et en désignant tendancieusement, par tout le mouvement ou par la posture de sa pensée, l'être même dans cet être social. Heidegger l'a désignée en posant l'être-avec comme constitutif de l'être-là. Aucun pourtant, n'a radicalement thématisé l'avec comme le trait essentiel de l'être et comme sa propre essence

singulière plurielle. Mais ils nous ont menés, ensemble et un par un, jusqu'au point où nous ne pouvons plus éluder ceci, en faveur de quoi témoigne toute l'expérience contemporaine: l'enjeu est désormais de ne plus penser, ni à partir de l'un, ni à partir de l'autre, ni à partir de leur ensemble lui-même compris, tantôt comme l'Un, tantôt comme l'Autre, mais de penser absolument et sans réserve à partir de l'avec, en tant que la propriété d'essence d'un être qui n'est que l'un-avec-l'autre.¹⁸

D'après Nancy, ni l'individu, ni la communauté (une structure au-dessus des individus) ne seraient «primaires». C'est la relationalité qui défait toute primauté:

La communauté signifie, par conséquent, qu'il n'y a pas d'être singulier sans un autre être singulier, et qu'il y a donc ce que, dans un lexique mal approprié, une «socialité» originaire ou ontologique, qui déborde largement dans son principe le seul motif d'un être-social de l'homme (le *zoon politikon* est second par rapport à cette communauté)... [S]i l'être social est toujours posé comme un prédicat de l'homme, la communauté désignerait au contraire cela à partir de quoi seulement quelque chose comme «l'homme» pourrait être pensé.¹⁹

La communauté est «simplement» notre existence, notre «singulier pluriel»: *ego sum expositus*. Bien sûr, c'est ce «simplement» qu'il faut penser.

Il n'est peut être pas faux de dire que, en associant la déconstruction avec la communauté, Nancy a donné quelque chose à Derrida. Donner au sens d'un présent qui en même temps a exposé Derrida, qui a mis l'auteur Derrida en dehors de lui-même. Quand Derrida a déclaré en 1994 dans *Politiques de l'amitié* qu'il ne veut pas utiliser le mot «communauté» parce que «affirmées, niées ou neutralisées, ces valeurs «communautaires» ou «communales» risquent toujours de faire revenir un frère»,²⁰ toute la pensée de la communauté de Nancy consiste à déconstruire ce mot et à reformuler la question de la communauté, à partir de cette déconstruction ou de ce désœuvrement. Nancy obtient une nouvelle esquisse de cette problématique contemporaine. Dans des textes innombrables, il accentue la nécessité d'une nouvelle pensée de la communauté, de notre être-avec. Derrida au contraire s'écarte de cette problématique, parce qu'il est convaincu que chaque «nous» risque de retomber dans la métaphysique de la présence, que chaque «nous» risque de tendre vers un collectif totalitaire ou une communauté identitaire, fondée sur une essence commune.

Derrida reste ou est resté réservé quant au concept de «communauté». Toutefois, dans «Foi et savoir», il parle de communauté et de lien social:

Il n'y a pas d'opposition—fondamentale—entre «lien social» et «déliaison sociale». Une certaine déliaison interruptive est la condition du «lien social», la respiration même de toute «communauté». Il n'y a même pas là le nœud d'une condition réciproque, plutôt la possibilité ouverte au dénouement de tout nœud, à la coupure ou à l'interruption. Là s'ouvrirait le *socius* ou le rapport à l'autre comme secret de l'expérience testimoniale—donc d'une certaine foi. Si la croyance est l'éther de l'adresse et du rapport au tout autre, c'est dans l'expérience même du non-rapport ou de l'interruption absolue.²¹

Malgré cette phrase dans «Foi et savoir», d'après Derrida, il reste malgré tous les efforts pour le défaire de toutes les connotations identitaires, un concept qui opère dans *l'Économie du Même* dont parle Levinas, et qui risque de réduire toute altérité au même. Malgré, ou peut-être grâce à ces arguments, Nancy plaide pour ne pas laisser tomber le mot communauté. Pourquoi? Parce que c'est la seule manière qu'on peut vraiment le déconstruire. Car qu'est-ce qu'une déconstruction sinon désœuvrer, désassembler un mot ou un concept méta-physique de l'intérieur de ce concept même, pour qu'il puisse être exposé aux significations autres que métaphysiques? Laisser quelque chose derrière soi ou éviter d'utiliser un mot—sujet, communauté, sens—ne donne pas une solution pour les problèmes qui sont entrelacés avec ces mots. Ce n'est pas parce qu'on arrête de parler de «communauté», que la problématique des communautés identitaires est «relevée». C'est au contraire *parce qu'il nous reste une problématique communautaire identitaire, parce que la communauté reste captivée dans la métaphysique, que nous devons partir d'une déconstruction de la pensée de la communauté. Il faut penser la communauté et non pas se méfier de celle-ci sous prétexte qu'elle ne serait qu'un fétiche métaphysique. Il faut faire cela au nom de la déconstruction, parce que la déconstruction signifie rien que «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».*²²

C'est dans ce désassemblage qu'on pourrait dire que Nancy va «plus loin» que Derrida, en ce qui concerne la communauté. C'est ici qu'il existe une brisure entre la philosophie de Derrida et celle de Nancy. C'est ici que «l'économie du Même levinasienne»—échange, commerce, réappropriation économique—entre les deux œuvres s'est rompue.²³ Autrement dit, c'est ici que l'hommage de Derrida pourrait trouver son commencement et qu'il pourrait toucher le cœur de l'œuvre de Nancy. L'hommage, en commémorant le texte «En ce moment...», n'est pas ce *donner ce qu'on n'a pas*, pour paraphraser Jacques Lacan?

Si Derrida donc dans *Le toucher* aspirait à plus que l'affirmation de ses propres thèses dans l'œuvre de son élève—cela pourrait vouloir dire: je lis dans une autre œuvre ce que j'ai dit moi-même et à cause de cela je demande

l'attention pour l'œuvre de cet autre et donc finalement pour moi-même, je me reconnais dans l'autre—s'il voudrait vraiment faire attention sur l'œuvre méconnue de Nancy, ce n'est peut-être pas faux de dire qu'il devrait alors s'engager dans cette problématique politique. La question de la communauté est ce point par excellence dans l'œuvre de Nancy dans laquelle Derrida ne peut pas retrouver ses propres pensées. Derrida a passé sous silence la problématique communautaire. Là, son auto-affection (la déconstruction) est vraiment traversée par une hétéro-affection (la communauté). Là, la clôture envers ou devant la communauté entre congénères est désœuvrée.

Néanmoins, c'est justement de cette problématique, notamment quand il parle de *l'Être singulier pluriel*—sans doute un livre d'un intérêt majeur pour l'œuvre de Nancy et pour la question de la communauté—dont on ne peut presque rien lire dans *Le toucher*. Volontairement ou non, dans les pages où «politique», «communauté» ou «être-avec» sont discutés, la problématique devient immédiatement un phénomène marginal dans le texte de Derrida. La communauté, l'avec, le singulier pluriel, devient quelque chose à éviter, quelque chose qui nous reste à penser, la chose en chantier, etc. Pour cela, Derrida utilise des stratégies diverses. Une fois tout est mis entre crochets (132–6, 224–6); une autre fois il ne touche pas à la problématique: «Reste à penser autrement le «cum» et «l'avec»» (224); «laisser à notre tour la chose en chantier» (271); ou il constate seulement la problématique: «Cela doit affecter toute une politique, toute la problématique du politique» (340). Bref, tout ce qui est associé au politique ou à la communauté, devient un phénomène marginal dans *Le toucher*. Chez Derrida, le «il faut déconstruire» s'est arrêté devant le «il faut penser la communauté». Dans ce sens, Derrida bien sûr a fait un hommage à Nancy dans *Le Toucher*. Mais comme il l'a lui-même écrit en ce qui concerne la générosité, il n'a donné que le possible, il n'a donné que par générosité: «Donner *par générosité* ou parce qu'on peut donner (ce qu'on a), ce n'est plus donner. Donner n'est possible que là où cela reste *impossible*».²⁴

Ai-je dit que *Le Toucher* élabore un fil conducteur tout à fait inintéressant? Au contraire. Derrida a très bien remarqué que «le toucher» chez Nancy est analogue à la problématique de la voix, de la présence et de l'espoir sur l'immédiateté: ce que je touche est présent à moi-même. Derrida explique dans une manière très érudite et fascinante, comment l'intouchable a été le fantôme pour la pensée du toucher dans la philosophie depuis Aristote, et que Nancy est le premier à désœuvrer les apories aristotéliennes jamais relevées dans l'histoire de la philosophie. L'objet du «toucher» est selon Aristote le touchable et l'intouchable. Mais la limite entre les deux, est elle même touchable ou non? Comment penser donc cette limite? Parce que jamais mon toucher ne peut incorporer la limite de ce qu'elle touche comme tel, chaque toucher est traversé par un non-toucher. Le contact «immédiat» est toujours déjà perdu.

Nancy met cette problématique en rapport avec une pensée de l'espace et de l'hétéro-affectation. Chaque *se* toucher d'un corps propre est toujours marqué par un intrus technique ou prothétique, un intrus qui défait toute immédiateté ou toute présence à soi-même. Il y a toujours le supplément d'un certain technè ou prothèse. Chaque *se* toucher est donc déjà traversé par un dehors ou par une interruption qui défait toute présence originare. Chaque *se* toucher doit se reposer sur ce supplément qui par là constitue mais en même temps déconstruit tout immédiateté. Il n'y a par exemple pas de différence absolue entre ce qui est de notre «nature» et ce qui relève des phénomènes techniques. Ou, la différence est peut-être elle-même artificielle: «On peut se poser des questions, par exemple sur le clonage, mais c'est l'homme qui a rendu tout cela possible et, à travers l'homme, la nature. Si la technique, sortie de la nature, se retourne sur la nature pour la transformer et risque même de la détruire complètement, elle peut aussi produire une autre nature, un autre état des choses de la nature».²⁵

Donnant un autre exemple: dans le débat bio-éthique sur l'euthanasie, un des contre-arguments est que l'euthanasie n'est plus mourir d'une mort naturelle, tandis que presque aucun Européen ne peut vivre sans la technique. Une simple grippe pourrait être mortelle si notre médecin ne prescrit pas d'antibiotique. Personne ne vit une vie naturelle ni meurt donc d'une mort naturelle. Nous sommes tous touchés, marqués par un dehors, exposés à l'autre de nous-mêmes ou à nous-mêmes comme les autres. Mon corps est celui d'un autre ou est mien comme autre. Penser cette altérité, Derrida l'a très bien lu dès le début, c'est vers cela que tend Nancy: «Il faut penser le corps comme extériorisation, une sorte d'«exogastrulation» du sujet, un mot de la biologie définissant certains animaux qui vivent grâce à un estomac extérieur».²⁶

Développer une pensée pour cet accueil d'un autre, d'un étranger dans moi-même, c'est presque évident que Nancy le mette en rapport avec le «lien social». Il veut penser le corps et l'expérience sans être le captif de la logique «intuito-continuiste de l'immédiat» qui a hanté la pensée du toucher: la quête métaphysique du toucher immédiat, en présence avec soi-même et les choses touchées. Selon Derrida, Nancy est le premier penseur à désassembler cette métaphysique «haptocentrique»—d'après le Grec «haptēin». Il le fait en développant une pensée dans laquelle il est capable de nous faire comprendre que chaque toucher est hanté par une prothèse ou un supplément originare. Nos corps sont toujours déjà incorporés dans le monde de la technique qui les contamine avec quelque chose d'autre qu'eux-mêmes, avec une pluralité à laquelle ils sont d'abord exposés.

Comme le dit Nancy: nous ne *sommes* que singulier pluriel.

Notes

1. Jacques Derrida (2000), *Le toucher*. Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 10.
2. «Le toucher» a été publié dans KAMUF P.(ed.) (1993), «Paragraph». *On the work of Jean-Luc Nancy*, Edinburgh University Press, 122–157.
3. Derrida (2000), 10.
4. In Derrida (1987), *Psyché. Invention de l'autre*. Paris, 159–202.
5. Derrida (1987), 164.
6. Levinas (1972), *Humanisme de l'autre homme*. Paris, 1972, 41.
7. C'est le geste qui est fautive, mais pas le texte lui-même, comme le dit Simon Critchley (Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Oxford, 1992, 111 et 138).
8. Derrida (1987), 162.
9. In Nancy (2001), *La pensée dérobée*, Paris, 115.
10. Nancy (1990), *La communauté désœuvrée*, Paris, 38.
11. Nancy (2001), 116.
12. Nancy (2001), 116. Pour une exposition de la question de la communauté chez Nancy, voir mon livre *Wij. Jean-Luc Nancy en het vraagstuk van de gemeenschap in de hedendaagse wijsbegeerte* (Nous. Jean-Luc Nancy et la question de la communauté dans la philosophie contemporaine) (Peeters, Leuven, 2003). Voir aussi Devisch I. (2000), «A Trembling Voice in the Desert: Jean-Luc Nancy's Re-Thinking of the Space of the Political.» *Cultural Values* 4(2); et Devisch I. (2000). «La Négativité Sans Emploi». *Symposium* IV (2).
13. A nouveau : voir mon livre *Wij. Jean-Luc Nancy en het vraagstuk van de gemeenschap in de hedendaagse wijsbegeerte*.
14. Derrida (2000), 9.

15. Nancy (1993), *Le sens du monde*, Paris, 141.
16. Voir Nancy (1983), *Retrait du politique*; Paris et Nancy (1981), *Rejouer le politique*, Paris.
17. In Nancy et Bailly J. C. (1991), *La comparution (politique à venir)*, 91 n 27.
18. Nancy(1996), *Être singulier pluriel*, Paris, 54–5.
19. Nancy (1990), 71.
20. Derrida (1994), *Politiques de l'amitié*, Paris, 331.
21. In Derrida J. et Vattimo G. (1996), *La religion*, Paris, 1996, 84–5.
22. Nancy (1998), «La déconstruction du christianisme», *Les études philosophiques*, 512.
23. Voir le début de ce texte.
24. Derrida (2000), 36.
25. Interview avec Jean-Baptiste Marongiu dans *Libération*. Livres, III, 17 février 2000.
26. *Libération*, III.